

Семинар «Вокруг ‘Рождения трагедии’»¹

«Символика и мифология древних народов, в особенности греков» Г.Ф. Крейцера

Creuzer F. Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. 4 Bde. Leipzig – Darmstadt. 1810-1812.

1 том, 1 глава

П.В.Резвых: Интерес к этому тексту идет с разных сторон. С одной стороны, это один из весьма влиятельных текстов в романтической науке первой четверти XIX века, имевший очень широкий резонанс в момент его появления, дискутировавшийся активно затем в 1820-е годы, а отголоски этих дискуссий вокруг «Символики...» можно услышать еще и во второй половине XIX века. Обсуждение некоторых идей «Символики...» и их отголоски можно увидеть в «Рождении трагедии» Ницше. Некоторые мотивы, которые в этой полемике обсуждаются, и в начале XX века еще сохраняются, положим, в работах Вяч. Иванова о дионисийстве. С одной стороны, это важный текст для романтической эпохи, и фактически, и теоретически, а с другой стороны, он соприкасается с совершенно разными сферами. Текст формально классико-филологический, одновременно выдвигающий какие-то философские претензии, связанный одновременно с эстетическими дискуссиями первого десятилетия и тесно увязанный с очень разными контекстами - и философскими, и художественными, и борьбой партий в литературной среде, и, как мы увидим, с политическим воображением. Он интересен потому, что в нем много разных вещей сходится и на него с разных перспектив можно посмотреть. И, разумеется, он интересен еще и потому, что документирует очень важный этап в процессе изменения образа европейской культуры и ее истоков, образа античной культуры именно в романтическом контексте. Интересно его промежуточное положение между философским трактатом, научным сочинением с определенной методологией и текстом с определенными художественными претензиями. Интересен он еще и потому, что исторически так сложилось, что гейдельбергским романтизмом мало занимаются, меньше, чем йенским, и, если занимаются, то занимаются его литературной составляющей, которая связана, с одной стороны, с творчеством Арнима и Brentano, а с другой стороны, с работами Гриммов, филологической традицией, немецкой филологией, которая, прежде всего, ассоциируется с гейдельбергским романтическим кружком, тогда как круг идей древней символики и мифологии сложился вокруг идей Йозефа Герреса, Крейцера, отчасти и Карла Дауба, который был одним из влиятельнейших богословов первой четверти XIX века. Карл Дауб не менее важен и для идейной атмосферы эпохи в целом, и в особенности для традиции гейдельбергского романтизма. В традиции гейдельбергского романтизма мы видим сложное взаимодействие между художественно-литературной средой и средой университетской, ученой.

До сих пор в этом семинаре мы читали тексты философские, а здесь будем иметь дело с текстом другого жанра. Кроме того, мы решили воспользоваться удачной возможностью, когда можем читать текст вместе, имея разные компетенции: хорошо иметь под боком,

¹ Семинар проводился в рамках выполнения проекта № 13-09-0142 «Объективность, достоверность и факт в гуманитарных науках раннего Нового времени: историческая реконструкция и пути рецепции» при поддержке Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2013 г.

читая такой текст, и антиковеда, и германиста, и историка философии, и еще пару толковых людей с другими совсем компетенциями. Какие-то вещи можно увидеть совместно лучше, чем по отдельности.

Георг Фридрих Крейцер почему-то отбросил свое первое имя, ни в одном издании первое имя не упоминается, даже в официальных документах 30-40-х годов – осталось только Фридрих Крейцер. С 1805 года он вынашивал эту идею «Символики и мифологии древних народов», с первых его статей, классико-филологических работ, которые публиковались на латыни - в частности, некоторые идеи были заявлены в трактате 1808 года «Дионис». Еще раньше, в 1805-1806 годах, в программных текстах для журнала “Studien”, который издавался вместе с Даубом, он пытался развивать эти идеи и некоторую аргументацию, которая должна была сделать изучение мифологии средоточием не только всей классико-филологической науки, но и всего исторического изучения древних в принципе. Собственно говоря, это такой амбициозный новый проект, который предполагает довольно радикальное переосмысление всех задач исторического, филологического, теологического, философского и т.п. исследования и претендует на то, чтобы свести все эти разные сферы вместе вокруг феномена древней мифологии.

Поиски Крейцером методологии, с одной стороны, и его попытки развернуть эту методологию на максимально более широком материале, с другой стороны, привели к тому, что он сначала начал устно читать лекции, которые и были посвящены символике древних народов. На основе этих лекций, как он пишет в предисловии, он и создал этот обширный трактат. Первый том вышел в 1810 году, последующие три в течение двух лет: в 1811 году второй, в 1812 третий и четвертый. Первый том представляет наибольший интерес для нас потому, что в нем содержатся теоретические основания «Символики», теоретические аргументы в ее пользу, и обосновывается методика, которая в предшествующих работах еще не была освещена. Во втором номере журнала “Studien” 1806 года Крейцер опубликовал статью «Идея и проба древней символики», где выдвинул эту программу, но методологию там еще не излагал, а лишь предложил пример, случай разбора древней символики. В «Символике и мифологии древних народов» он предлагает довольно развернутую теорию, которая должна служить обоснованием для новой синтетической дисциплины.

Предисловие мы пропустим и сразу начнем читать основной текст. Но сначала пару слов нужно сказать о титульном листе, а la Хайдеггер. Трактат называется «*Символика и мифология древних народов, в особенности греков, в лекциях и набросках*». Это означает, - и это характерный жест, - что перед нами странный промежуточный продукт. Обозначение «доклады и наброски» говорит, что текст заведомо неоднородный. В нем есть законченные вещи, отработанные, концептуально продуманные и сформулированные, это он называет *Vorträge* (причем имеются в виду именно устные сообщения, поскольку мы знаем, что текст вышел после того, как материал был в лекциях многократно обкатан), однако часть того, что он продумал и проговорил, Крейцер оформляет в виде *Entwürfe*, набросков. Если полистать книгу, можно увидеть, что во второй половине часть текста – в буквальном смысле слова наброски, она больше напоминает не связное изложение, а учебную программу, то есть текст из назывных предложений, обозначающих темы, о которых следовало бы здесь говорить, и какие-то ключевые тезисы. В начале XIX века это была довольно распространенная форма

интеллектуальных продуктов, предназначенных не только для внутреннего пользования, но и для сопровождения устного текста. Кроме того, перед нами своего рода рекламный текст, афиша: мы знаем, что когда книга вышла, посещаемость лекций резко возросла, собирались огромные аудитории по 120-150 человек, а это деньги, то есть, если было много слушателей, лектор мог хорошо себя обеспечить.

А.Шалаева: Крейцер формализует текст титульного листа от издания к изданию. Во втором и третьем издании уже нет добавления *In Vorträge und Entwürfe*.

П. Резвых: Да, у третьего издания уже совершенно другой статус, автор уже завоевал некоторые твердые позиции в науке. А сейчас он всего лишь *Фридрих Крейцер, гофрат и профессор древней литературы в Гейдельбергском университете и директор филологического семинара там же*.

Гравюры (*С семью гравированными таблицами*) в первом издании включены в тома, во втором издании выходят отдельной книгой. Иллюстрации эти не для красоты, они и есть основной материал, с которым автор собирается работать – они включены в издание для того, чтобы одновременно работать и с вербальными свидетельствами, и с визуальным материалом, интерпретируя их друг через друга.

Первый том, издано в Лейпциге и Дармштадте в издательстве Карла Вильгельма Леске. Издание было сделано «по благу», так как издатель Леске был близким родственником жены Крейцера, там же выходят и второе (расширенное), и третье издание. То есть у К. был свой знакомый издатель, который поддерживал его начинание, видимо, в том числе и финансово, потому что такое масштабное издание – это вложение без гарантий.

Посвящение – четырем разным людям, которые представляют собой не августейшие особы или людей, облеченных властью, а являются коллегами. *Дорогим друзьям, господам Иоганну Фридриху Абегу, ассессору великогерцогского баденского церковного советника и настоятелю Церкви Св. Петра в Гейдельберге – богослов, Карл Дауб, церковный советник, доктор и профессор теологии – еще один богослов, там же, в Гейдельберге, это все гейдельбергские профессора. Дауб - не просто коллега, а соратник, друг и единомышленник, с которым они еще с 1805 года совместно издают журнал “Studien”, который к 1810 году, правд, уже зачах (хотя до 1815 года он еще выходил, но последние номера уже не имели того эффектного вида, что первые, а всего вышло 6 номеров). Иоганн Фридрих Миг, церковный советник, доктор теологии там же, и Фридрих Генрих Христиан Шварц, церковный советник, доктор теологии там же*. Этим дорогим друзьям автор посвящает этот справочник древних теомифий с искренним почтением. Употребление термина «теомифии» свидетельствует о принадлежности к определенной партии: это слово из словаря Христиана Готлоба Гейне (Heune), который был одним из пионеров в изучении мифической речи как речи, устроенной совершенно иначе, нежели всякая другая. Согласно Гейне, древние мифы представляют собою аллегорические воплощения мировоззренческих конструкций, которые он обозначает как *Theomythien*. В этом посвящении уже сигнализируется солидарность с определенным интеллектуальным сообществом и принадлежность к определенному кругу идей, определенной методологии.

Во втором издании сохраняется то же посвящение, а в третьем оно меняется. Третье издание посвящено *Его королевскому высочеству Леопольду, великому герцогу баденскому, герцогу церенгенскому и т. д. милостивому властителю и господину посвящает это собрание своих сочинений верноподданный автор*. Но Крейцер посвящает герцогу не саму «Символику», а все собрание своих немецких сочинений, которое выходит, начиная с 1837 года. Третье издание «Символики» было частью почетного издания собрания сочинений именитого автора, поэтому его нужно было посвящать людям, наделенным властью, а не своим друзьям. Посвящения к первому и второму изданиям свидетельствуют о том, что книга имеет свою историю, что она выросла из особой кружковой жизни, что есть понимающие люди, которые ее оценят, которым автор посвящает эту книгу и от которых ожидает оценки содержания, тогда как посвящение к третьему изданию – скорее политкорректный или верноподданныческий жест.

В предисловии к первому изданию «Символики...» Крейцер пишет, что поводом к появлению книги было желание слушателей, которые присутствовали на лекциях, чтобы имелся некоторый очерк с указаниями текстов, ссылками, иллюстрациями и т. д. Таким образом, с одной стороны, те, кто слышал лекции, хотели иметь путеводитель по этому материалу. С другой стороны, те, кто лекции не успел услышать, тоже хотели ознакомиться с их содержанием. Стремясь выполнить обе эти задачи, одновременно удовлетворить и тех, кто эти лекции слышал, и тех, кто их не слышал, Крейцер и попытался в печатной форме изложить результаты своей работы.

Первая часть. Оглавление. Эта часть преимущественно методологическая, она состоит из двух книг. Первая книга называется *Общее описание символической и мифической области* (Kreis), в ней описывается и очерчивается предмет, с которым будет иметь дело весь исследовательский проект. В первых четырех главах дается теория. Первая глава называется *Интеллектуальные потребности и способ обучения, характерный для древности*, во второй главе дается *Грамматическое обоснование*, третья программная глава *Идеи к физике символа и мифа* содержит теорию символа и теорию мифа, четвертая глава посвящена *Видам и ступеням символа и аллегорий*, т.е. классификации символических форм выражения. Пятая и шестая главы уже имеют дело с историческим материалом: пятая посвящена *Предварительному описанию разновидностей верований и богослужений, в особенности политеистических верований и богослужений*, шестая называется *Исторический обзор периодов древней и новой символики и мифологии*. Со второй книги первого тома начинается конкретное историческое изложение материала, и материал этот, прежде всего, египетский. Первая глава называется *О происхождении греческих религиозных институтов*: происхождение это, как пытается доказать Крейцер, именно египетское. Во второй и третьей главах дается, соответственно, сначала обзор *Египетской символики и мифологии*, а затем *Анализ связи египетских основных понятий с азиатскими и греческими религиозными идеями и символами*.

Текст открывает обширный эпиграф из трактата Герреса «Мифическая история азиатского мира», который оказал серьезное влияние на «Символику...» (он вышел в том же 1810 году). Эпиграф символизирует солидарность в отношении генеральной идеи, которая положена в основу этой работы. Этот эпиграф будет нам полезен, если мы когда-нибудь будем читать «Антисимволику» Фосса, поскольку последний в своем памфлете постоянно возвращается в идиосинкратическом ключе к топосам из этого эпиграфа. Эпиграф: *Нет*

более священного принципа, который история должна была бы защищать, и который она защищала бы с большей кровью и большим количеством смертей оплачена была бы защита этого принципа против всякой индивидуальной ограниченности, нежели принцип ее (истории) собственного постоянного роста без всякого ограничения в бесконечном, беспредельном времени. Так же и религия в ее конечности причастна этому росту, она сама (религия) включена в круговорот переселения душ. Подобно тому, как Фо должен был пройти через восемьдесят тысяч образов, прежде чем достиг состояния бога, точно так же и история должна многообразно переродиться, прежде чем она возвратится туда, откуда изошла. И в ней (в истории) смерть и бренность (Vergänglichkeit) показывают свою мощь. Подобно тому, как разрушитель Шива несет (в руках) черепа многих умерших брахм, так же и многие религиозные формы уже прежде вечности распались, и от них в истории сохранились только мумии. Гёррес. Мифическая история азиатского мира. Оба мотива о Фо и Шиве Гёррес почерпнул из опубликованного в 1800-1801 гг. латинского перевода отрывков из «Упанишад», сделанного Дюперроном. Весь первый том «Мифической истории азиатского мира», который называется «Переднеазиатские мифы», в значительной степени посвящен попыткам показать, что ведийская религия - самая древняя, а от нее ведут свое происхождение все другие религии, в том числе и греческая. Этот программный эпиграф говорит нам о том, что религия тоже имеет историю, а различные формы религиозности представляют собой цепь перерождений чего-то одного. Гёррес ассоциирует это с образами многих реинкарнаций одного божества. Это также и сигнал к солидарности: Крейцер видит в Гёрресе союзника и соратника, к тому же старшего соратника, который значительно более сведущ, чем сам Крейцер. Фосса потом будет особенно возмущать, что этот принцип перерождений религии должен защитить ее от «индивидуальной ограниченности».

Теперь двинемся в основной текст. Первая книга *Общее описание символической и мифической сферы* (Kreis). Первая глава называется *Потребности в обучении и способ обучения в древнем мире*. Текст поделен на параграфы, такое деление традиционно для текстов с учебными целями, более того, сами лекции нередко читались в соответствующем делении, очень медленно (в некоторых случаях это была почти диктовка, именно поэтому слушательские записи многих лекционных курсов сохранились в такой полноте).

1. *Счастливые народы древнейших времен (Vorzeit), пробужденные с самого начала к ясной разумности и постоянно пребывающие в этом свете, должны были иметь совершенно иные потребности в обучении, нежели те нации, о которых мы полагаем здесь вести речь. Тем первым даже самое что ни на есть духовное можно было сообщить в незатейливой прозе, прозрачному мышлению счастливых народов древности самое буквальное обозначение должно было бы быть и наиболее подходящим. Следует ли мыслить такую неспорченную ясность жизни как первоначальное состояние человеческого рода и следует ли поэтому объяснять все следующие за ним образы мысли только из постепенного помрачения, об этом мы говорить в нашем исследовании воздержимся. Мы имеем перед собой задачу описать куда более беспомощное состояние человеческого рода и период, который весьма далеко отстоит от того господства духовного в мысли и выражении.*

Еще две ремарки к заглавию всего сочинения. Во-первых, в нем есть характерная двусмысленность. Не очень понятно, что означают в заголовке термины «символика» и «мифология», эти термины двойственные – они могут означать как предмет, так и дисциплину, которая имеет с этими вещами дело. Мифология – это научная субдисциплина. Отчасти эта двойственность в заглавии намеренно обозначает и то, и другое: и сферу исследовательских предметов, и дисциплины, которые с этими предметами будут обращаться. Вторая ремарка – о последней части заглавия «*древних народов в особенности греков*». Греки, подчеркивает Крейцер, интересуют нас, с одной стороны, особенным образом, а с другой стороны, в некотором ряду, где много разных древних народов, где греки не обособляются от прочих, а рассматриваются вместе с ними. Вольф же в «Изображении науки древности» (1807) с самого начала исходит из обратного тезиса, что в первую очередь нас интересуют только греки и римляне, потому что только у них есть то, что действительно важно для формирования развитой нации. По Крейцеру же, хотя не все народы одинаково интересны для исторического исследования и греки нас особенно интересуют, но наряду с другими народами.

Теперь о начале первого параграфа. Миф – это такое вторичное, от которого к первичному нам не добраться. К. говорит, что, наверное, были счастливые народы где-то в золотом веке, в раю, у истоков истории, находившиеся в прямой связи с духовным, поэтому для них духовное содержание могло быть изложено в буквальных словах. В скобках скажем, что в это же время в 1810-11 гг. пишутся «Мировые эпохи» Шеллинга, там у него есть разговоры о том, что потребность в философии, аргументах, демонстрации аргументов свидетельствует о том, что состояние нашего познания принципиально отличается от того состояния, которое говорит о непосредственной связи с самим истоком. Он замечательно пишет там в 1811 г.: когда же наступит время, когда философ, как и историк, сможет рассказывать историю, не аргументируя, а как есть, как на самом деле? У него есть идеал повествовательной философии, которая так же незатейливо, как это делает эпический поэт, просто рассказывает о том, «что было, что есть и что будет».

Строго говоря, это состояние, когда история в собственном смысле еще не началась. Это еще не история, но состояние непосредственности, где человек не отделен еще от того смысла, с которым имеет дело. Это представление отчасти ассоциируется с естественным состоянием а ля Руссо, – это некоторое единство с природой, а с другой стороны, поскольку речь идет о познании, мышлении, оно апеллирует к тому, что язык мог быть совершенно адекватным той реальности, с которой имеют дело, и был совершенно прозрачным для усмотрения вещи. Именно поэтому К. говорит об *eigentlichste Bezeichnung*.

Об этом ничтожном, скудном начале религиозного познания у греков, которые, прежде всего, будут нас здесь занимать, мы имеем следующее весьма богатое содержанием сообщение. Оно взято из Геродота кн 2, гл 52. Большой отрывок цитаты из Геродота в переводе на немецкий.

2. Цитата из Геродота: *Как я слышал в Додоне, пеласги первоначально приносили в жертву богам в сопровождении молитв все, что угодно. Однако ни одному из них (богов) они не давали определенного прозвания или имени, потому что они ничего подобного никогда не слыхали – они называли их просто Боги, а именно потому, что те привели все*

вещи в благообразный порядок и все подразделили. Позднее, по прошествии изрядного времени, они узнали имена прочих богов, и еще гораздо позднее также и имя Диониса, которое принесли им из Египта, затем они всячески расспрашивали (befragten sie sich) в Додоне относительно этого имени, ибо этот оракул (в Додоне) считается древнейшим в Элладе, а о ту пору был единственным. Когда пеласги в Додоне спросили, должны ли они употреблять это пришедшее от варваров имя Дионис, оракул ответил: «Да». С того времени они употребляли эти имена богов, когда приносили жертвы. От пеласгов же получили эти имена последовавшие за ними эллины.

Ю.В. Иванова: Во французском издании эта же цитата выглядит иначе. Имени Диониса здесь нет, а поиски имени существ описываются так же.

П.В. Соколов: По содержанию нет различий кроме того, что выпущены некоторые куски. в одном месте, где в немецком тексте используется слово «молитвы» (Gebete), во французском - жертвоприношения (sacrifices).

П.В. Резвых: Дальше Крейцер комментирует это сообщение: *«Это грубое богослужение (Dienst) беспомощного народа, который дает выход натиску благочестивого чувства (dem Drang des andächtigen Gemüthes Luft macht)...»*. Мы уже много говорили о Gemüt, его можно ассоциировать с душой в той мере, в какой о душе можно говорить как о гармонии способностей в платоновском смысле, а также ассоциировать с англ. Mood (состояние и способ устроенности).

И. Гурьянов: Может быть, его можно ассоциировать с понятием темперамента, когда это и определенная конституция, и характер поведения, психологические личностные качества?

П.В. Резвых: У понятия Gemüt есть история: видимо первоначально, его значение было медицинским и постепенно психологизировалось и интериоризировалось не без влияния рейнской мистики, в частности, Экхарта и др. У последнего есть как раз Gemüt в значении «внутренний человек». То есть описываемый Крейцером несчастный беспомощный народ дает выход своему религиозному, внутреннему чувству только в безмолвных деяниях.

Итак, это грубое богослужение, *как отличается оно от красноречивых историй о богах, в которых, как говорит тот же самый источник (Геродот в 53 гл.), впервые благодаря Гесиоду и Гомеру каждый бог получил и свои родословную, и свои величания, и полномочия, и прозвания, и даже свое образное воплощение! То совершенно беспомощное состояние почти немого почитания (с одной стороны) и эта сказочная (märchenreiche) болтливая (geschwätzige) религия (с другой стороны) необходимо предполагают некое среднее состояние постепенного перехода от одного к другому. Какими свойствами обладал этот промежуточный период, мы можем заключить из сообщений того же историка (Геродота), например, из весьма важного для нас показательного сообщения об облике древних пеласгийских образов/герм (Hermesbilder) и о связанных с ними учений жрецов Самофракии Гермеса.*

3. Это был промежуточный период жречества. Эти жрецы перед лицом такого бедного речью народа, с какими требованиями они могли к этому народу приступить? Конечно же, они не могли предполагать у народа большой запас понятий и стоящее в связи с этим набором понятий духовное искусство. Разумное умозаключение и все, для чего

требуется диалектическое упражнение, было здесь совершенно неуместно, настолько неуместно, что даже самое простое положение дискурсивного мышления не достигл бы своего результата (т.е. даже самое простое применение дискурсивного мышления било бы мимо цели). Посредством прямого сообщения люди в этом состоянии не могут быть воспитаны, прямой путь демонстрации здесь совсем не является самым коротким. Чистейший свет прозрачайшего познания должен сначала преломиться в телесном предмете для того, чтобы только в рефлексе, в окрашенном, хотя и более мутном свечении, достигнуть непривычного глаза. Этот свет выступает в виде знака

Это прямая аллюзия на учение Гете о цвете. Свет, согласно Гёте, превращается в цвет не благодаря тому, что распадается на части, а благодаря тому, что, проходя через различную среду, замутняется, претерпевает метаморфозу, превращается, переходит из одного цвета в другой. В 1810 году это учение было обнародовано и нашло своего сторонника и защитника в лице Шеллинга, который в Йене и Вюрцбурге активно защищал эту позицию и всю свою концепцию живописи построил на основе этого учения Гете.

Только импозантное может пробудить полуживотную тупость от ее дремы. Но что импонирует больше, нежели образ? Истина целительного учения, которая утрачивается на долгом пути понятия, в образе сразу и непосредственно достигает своей цели. Духовное, сжатое в момент одного взгляда и одновременно - в средоточие мгновенного и непосредственно зримого, больше пробуждает грубые души, нежели самое основательное поучение. Здесь мы видим то, о чем К. будет подробно писать в третьей главе. Характерные черты образного – мгновенность и одномоментность. Рациональное объяснение может вырасти только из образной почвы, оно вторично, более дифференцировано, не изначально, образное исторически предшествует рациональному, имеет свою собственную ценность (а не является дефицитарным), в определенной исторической ситуации и для определенных целей. В середине между немым богопочитанием в действиях и дискурсивной формой литературно оформленной мифологии стоит поучение образами, которое толпе, народу адресуют жрецы.

Вопрос: По вероисповеданию Крейцер был протестантом? Если он утверждает эволюцию верований от простых к сложным, то он христианство рассматривает как промежуточный этап, на котором происходит слияние рационального и образного мышления.

П.В. Резвых: Да, он протестант, и в известном смысле с христианством дело обстоит именно так, однако здесь все не так просто. Крейцер исходит из того (и об этом же говорит Гёррес в «Мифической истории азиатского мира»), что религия была всегда, ее сущностное ядро всегда было одно и то же, однако здесь, как и в случае с Фо, есть много перерождений, каждое из которых что-то привносит – древневосточная, греческая, ранне-христианская и далее вплоть до готики. Одним из важных обвинений, которые возникали в споре вокруг «Символики...», было то, что Крейцер якобы втайне католик. Но Крейцер всегда был протестантом. Еще в детстве он посещал богослужения в бывшем католическом храме, переданном протестантской общине: в своей автобиографии он пишет о том, как впервые ощутил во время этих богослужений импозантность образов храма. Фосс здесь ловит его за язык, говоря: ага, он уже тогда симпатизировал католикам!.

Ю.В. Иванова: Разделение на безмолвный народ и жрецов – это контрреформационная теория. Например, Томмазо Боцио рассуждает так: римляне в раннем культе изначально чтили существо без имени, и римские божества были скорее даже не существа во множественном количестве, а функции одного существа. Римляне становились тем несчастнее, чем больше связывали с материальным этот свой первоначальный культ простого изначального существа, которое лишено материальности.

П.В. Резвых: Крейцер стремится верифицировать эту идею на некотором материале, документе, а не оставляет ее лишь спекулятивной гипотезой.

4. *Что древнейшие учителя греческого народа очень хорошо понимали и эти основные законы человеческого духа, и эти условия их ремесла, и что именно в этом убеждении (что образное лучше, чем дискурсивное, когда имеешь дело с бессловесным народом) они осуществляли свою деятельность, в пользу этого говорят совершенно недвусмысленные свидетельства. Один писатель, отведший похвальное внимание религиозным институтам греческой древности, вот что дает нам возможность от него услышать.*

(Цитата из Павсания): *«Позднее я пришел к мнению, что наимудрейшие среди греков излагали свои мысли в древности не в отчетливых словах, но весьма загадочным способом, поэтому и то, что они сказали о Хроносе, я рассматриваю как выражение некоего мудрого размышления».* Что он аллегорическим образом так называет? Имеется в виду, скорее всего, оскотление.

Глубокую древность и всеобщее распространение такого способа поучения в не меньшей степени подтверждает и Климент Александрийский: «Как я доказал, что символический способ изложения древен и что им пользовались не только наши пророки, но и большинство учителей древних греков, а также немалое число других наций среди варваров». И если названный первым писатель (Павсаний) восхваляет этот способ поучения, как плод мудрости, то и последний (Климент Александрийский) не только соглашается с ним, но особо обращает внимание на необходимость этого метода в отношении к потребностям поучаемых в древности. (Примечание: Stromat. lib. II. sect. I. p. 429. «наипольнейший и наиболее необходимый для познания истины». Он весьма пространно высказывается на эту тему в очень образном изложении и потом многократно возвращается к этой теме. Можно было бы приумножить количество свидетельств, которые говорят об этом древнейшие способе преподавания и обучения. Достаточно будет сослаться здесь хотя бы на Ямвлиха «О пифагорейской жизни» 23 гл., 86 стр.)

Образ - переводчик с языка телесных действий, которым люди даже смысл придать не могут, а осуществляют их под напором внутреннего чувства, в язык дискурсивной теории, вероучения. Это соответствует двойственной природе образа, который, с одной стороны, является телесной вещью и импонирует телесно, а, с другой стороны, таким образом привлекает, что дает в этом телесном доступ к духовному, так что потом, как бы проходя через тоннель образов, люди дорастают до более дифференцированных, дискурсивных форм.

Ю.В. Иванова: Интересно, что эти образы жрецы конструируют. То есть это некая индустрия и дидактика.

П.В. Резвых: Да, они их неким образом целенаправленно делают. Нам говорят здесь, что они сознательно это делали, не просто как попало, а как положено.

Ю.В. Иванова: Нельзя не согласиться, что здесь есть унижение образной стратегии даже по сравнению с тем, что Фрэнсис Йейтс вычитывает у авторов XV-началаXVI в. Она-то имела в виду под выстраиванием образа то, что он должен запечатлеться в душе и выстраивать душу, организовывать ее, но при этом не имелось в виду, что адресатами обязательно должны быть бессловесные животные.

П.В. Резвых: Здесь не говорится, что этим функция образности исчерпывается, речь идет об определенном историческом этапе, когда люди выпали из золотого века.

И. Гурьянов: Если говорить о XV-XVI в., то все зависит от контекста: у Кампанеллы в «Городе солнца» образы занимают социальным конструированием, а у Фичино в «О стяжании жизни из небес» в индивидуальной передаче образов необходимо проявлять всяческую активность в стремлении к ним.

Ю.В. Иванова: Когда образ вписывается в контекст утопии, он действительно имеет дидактическую роль, спускается сверху и конструирует, а в чистом виде важна активность и взаимодействие. Здесь видны следы утопических контекстов.

П.В. Резвых: Здесь есть еще другой источник, который видимо косвенно играет роль в этом рассуждении. Идея, что есть грубое животное состояние, из которого нужно постепенно выйти и дорасти до разумности, а поскольку чистая разумность животному состоянию недоступна, ее туда как-то нужно внедрить – это центральная идея «Писем об эстетическом воспитании» (1795) Ф.Шиллера. На этом основана его идея воспитания народа посредством искусства для новой гражданственности. Люди должны научиться обращаться со своей животной природой, а для этого туда нужно найти доступ через искусство и игру, которые используют естественную конституцию и как бы выманивают человека из животного состояния. Bildung, воспитание начинается с того, что те шаги, которые природа с человеком уже сделала, нужно отмотать обратно, нужно утратить то, чему человек по-природному уже научился - тогда он становится открытым для этого воздействия и способным научиться уже не по-природному, а по-человечески. Шиллер говорит о том, что каким-то образом искусство и игра связаны с этим моментом переигрывания, в процессе которого необходимо научиться тому же самому, но по-другому. А усердными читателями Шиллера были все, о ком мы говорим, в том числе и Крейцер.

Что же касается того, что основной характер древнейшего религиозного учения представляла собой в особенности импозантная (суггестивная, завораживающая) краткость, то в этом не позволяет нам сомневаться другое место из Павсания, где тот в весьма внятном суждении о древнейшей греческой назидательной поэзии указывает на краткость как на наиболее надежный признак таковой и открыто прибавляет, что ей недостает привлекательности прекрасной формы.

П.В. Соколов: Здесь стоит множественное число: sie ermangelten. Во французском варианте переведено как poésies, то есть поэтические творения.

П.В. Резвых: Непонятно, почему здесь множественное число; можно предположить, что автор поторопился и допустил небрежность. Die imposante Kürze – завораживающая краткость, она пробуждает из полуживотной дремоты.

Что имеется в виду под «краткой и поражающей древнейшей поэзией»? Гномы, орфическая поэзия? Трудно сказать, что из орфических источников было тогда известно. Все, кто пишет в это время об орфизме (например, Созга), во многом реконструируют орфическую религию, экстраполируя, по очень поздним свидетельствам – по Дамаскию и др.

Ю.В. Иванова: Что же понимать под краткой поэзией? Это древние гекзаметры с бытовым значением или что-то другое?

П.В. Резвых: К. хочет сказать, что если эта краткость имеется, то это древнее, и берет в этом себе союзником Павсания. Это напоминает рассуждения Гёрреса о древних людях, что они пребывают в каком-то сомнамбулическом состоянии, и то, что этому состоянию не соответствует, совершенно точно является более поздним. То есть он из характера текста хочет получить возможность сравнительной датировки.

Таким образом, это еще не было тем более оснащенным поэтическим искусством, в котором, как говорит Пиндар, мудрость, привлекая к себе, манит (околдовывает) посредством мифов. Но это был более грубый жреческий тон, который отчеканивает весомое слово в кричащем образе и, приказывая памяти и воле слушателя, презирает всякое искусство лести, посредством которых поэт, угождающий прекрасному, пленяет фантазию народов.

Древние образы поражают, но поражают не привычной привлекательностью, а скорее своей витальной мощью. Это соображение направляется против эстетизирующего древность восприятия мифических образов как выражения вечных законов красоты, как у К.Ф.Морица. Здесь имеет место «отчеканивание весомого слова в грубом, но очень сильном образе». В этом есть своя логика: оскпление отца сыном не назовешь чем-то красивым, но это как раз поражающий своей краткостью и емкостью образ – грубый, но сильный.

Пятый параграф терминологически закрепляет прочтённое.

5. Если же после приведенных исторических намеков, мы рассмотрим этот древний способ наставления ближе, то окажется, что он скорее был неким откровением/открыванием/обнаружением (Offenbarung), нежели размышлением посредством определенного разделения и связывания различных признаков некоего понятия. Однако значение, в котором мы здесь понимаем слово «откровение», требует более близкого разъяснения. У всех народов, которые привержены богослужению стихиям, в особенности у греков, чье живое воображение одушевляло все, очень рано возникает смутное предчувствие, или, если угодно, вера в значимость отдельных природных феноменов, в то, что они дают знаки и говорят, обращаясь к человеку, так, что это понятно только сведущему. Отсюда еще далеко до философии о мировом целом как об одном большом животном/живом существе (это тот самый ζῷον, с которым мы имели дело в «Тимее» Шеллинга), и еще дальше оно отстоит от

возвышенного учения о мировой душе, но вполне можно видеть здесь зародыши того и другого, который заключен и в грубом человечестве, или первые шевеления/движения (Regungen) (этой возвышенной философемы), которые, впрочем, уже проявляют свою действительность в некоторых отдельных народных представлениях. Сначала оно дает о себе знать негативным образом. Совершенно ничто во всем телесном мире не мыслить как совершенно мертвое, но сообщать особый вид жизни даже и камню – самая что ни на есть исконная привычка этого образа мысли. Но этот пантеизм фантазии находит себе выражение и более определенно и позитивно. Фантазия населяет всякое тело, всякое проявление и силу физического мира своими богами. Или, скорее, всякая сила и всякое проявление для нее сами суть боги. Стало быть, то, что пантеистическая абстракция образованных людей обобщает в положении: «Невозможно мыслить ничего, что не было бы образом божества», среди подобных народов есть, в сущности, очень древнее верование, только оно выражается в политеистической форме. То, что в позднейшей древности предстает как результат философского мышления, а именно, что «природа получает удовольствие от того, чтобы свои незримые понятия посредством символов выразить в зримых формах, точно так же, как божество любит обозначать истину идей посредством чувственных образов» (это должно быть цитата из какого-то платоника), - эта философема возникает в творческой детской фантазии могучих народов седой древности.

Так, под воздействием подавляющего страха и одновременно возвышающего самочувствия (в страхе и в восторге), сформировалась древняя вера, согласно которой среди всего живого только человек обладает преимуществом общаться с богами, которые ночью через посредство сновидений, а днем через посредство птиц (авгуры), внутренностей жертвенных животных, через пары, понимающиеся из подземных глубин, или через священные дубы, точно так же как и через неожиданные знаки/символы о́мьбола всякого рода, делает ясным и понятным настоящее и будущее.

Здесь появляется новый мотив: откровение – не сообщение вероучения, но тайный язык сил природы, которые общаются с древним человеком на тайном языке. Однако понимать их могут не все, а только гадатели, и в этом смысл откровения. Крейцер употребляет здесь слово, которое зарезервировано для другого события, для единокатного исторического откровения в совершенно определенном содержательном смысле. Именно поэтому он особенно оговаривает смысл этого слова. Его идея в том, что сначала было сообщено/возвещено первое откровение, которое постепенно в политеистических религиях различным образом искажалось и повторялось, тем самым они несли в себе след этого древнего монотеистического откровения. Откровение здесь присутствует в смысле обнаружения природой своих внутренних сил через знаки, как знаки и в знаках. Напомню, что после спора о пантеизме прошло каких-то 14 лет (книга Якоби о Спинозе вышла в 1796 году), и слово «пантеизм» уже в 1800-е гг. было почти ругательством. Крейцер же с явной симпатией говорит о «пантеизме детской фантазии», которая все одушевляет и порождает язык символов.

П.В. Соколов: Получается, что католицизм для него во всех смыслах детская религия: в детстве он сам был первобытным человеком при знакомстве с католицизмом. Для древнейших людей тоже нужны священники, католическая иерархия, а потом, с развитием

познавательных способностей, возникает произвол индивидуальной ограниченности, связанный с протестантизмом.

П.В. Резвых: Как протестант, он так и должен мыслить, что это некое завоевание. Но К. как и Руссо, полагает, что эта дифференциация несет с собой и некую утрату. Это стремление все одушевлять не от жрецов приходит, это как раз природная конституция людей.

б. Именно к этим воззрениям и убеждениям апеллировало древнейшее учение греческих жрецов, и именно в этом духе оно излагалось. Чем же было это учение, или, скорее, чем оно могло быть (т.е. какие ресурсы у него были)? Сначала - наречение имени, как мы видели, для прежде безымянного (переход от богов вообще к богам, которых как-то называют), и это наречение имени есть тем самым - молитва в краткой и сжатой формуле (вспомним орфические гимны). И если этот первый молящийся, в чем не приходится сомневаться, сам был проникнут убеждением в том, что божество ему близко, то он и говорил в этом смысле, и его просьба, с которой он, представляя народ, обращался к божеству, имела вес божественного речения, признак которого (божества) господствующая вера запечатлевала в этой отягощенной содержанием краткости. Следовательно, как молитва была главным корнем древнего учения, так первоначальной формой его были толкование (Deuten) и откровение (Offenbaren). Жрец учил, когда излагал в таинственном изречении смутное предчувствие, но он учил и тогда, когда намекал (hindeutete) на могущественных богов, проявляющихся во власти стихий, а также когда указывал (hinwies) на знамения небес и знаки звезд, когда предъявлял (vorzeigte) признаки божественного во внутренностях жертвенного животного, когда следовал за (nachging) следом сновидения, наконец, когда, связывал/удерживал вместе (zusammenhielt) редкий неожиданный случай и некоторые необычные обстоятельства. (все глаголы Крейцер обозначил здесь курсивом; заметим, что все они имеют характер действия, предъявления). Это поучение для чувства (Unterricht für den Sinn – чувство, разумение; в данном случае – неинтеллектуальное разумение), указывание (Weisen) и показывание (Zeigen) было первой помощью, какую более проникательный оказывал грубой (rohen), но жаждущей поучения толпе. Эти речи не были доказательствами и не могли ими быть, они не были учениями о богах в некотором последовательном членении, но были проводниками (Leitungen – проводник, который проводит, через себя пропускает – в «Мировых эпохах» Шеллинга есть похожее место, где говорится о проводнике между двумя метафизическими инстанциями) к божественному, откровениями и указаниями (Weisungen), или, как это называли уже древние, указываниями богов, δειξίς θεῶν (сноска на Алкифрона epist. lib. II. 4. p. 328. ed. Wagner).

Сам жрец и есть образ, он сам выполняет двойную функцию проводника и гида, путеводителя, он и то и другое в одном лице, он сосредоточивает вокруг себя все другие образы, потому что он есть живая органическая целостность, которая эти формы вокруг себя собирает. Потом это соображение получит свое основание в третьей главе, где речь пойдет о том, что древние люди не могли не мыслить антропоморфически. Поэтому первый язык – это язык древнего богослужения, которое само себя истолковывает через соотношение с собственными элементами – красивая и новая и неожиданная идея для немецкой научной литературы. В последней, в основном, дискутируется ситуация сообщения сведений, открывания значимого содержания, главная проблема с которым –

его сохранить незамутненным. Это первое поучение, конечно, загадочно и требует толкования сведущего, но, с другой стороны, поскольку оно имеет такую природу, его и скрывать не надо от грубой толпы, потому что если нет проводника, смысл его просто так не обнаружить.