

ТРАНСФОРМАЦИЯ МИФОЛОГИИ В АСПЕКТЕ СТАНОВЛЕНИЯ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

Целью данного исследования является схематическое представление об историческом развитии мифологии как способа бытия, полученное через призму категории «целое», поскольку целое, неявно присутствуя везде, где есть отношения, предстаёт универсальным концептом и открывает философский ракурс картины человеческой истории, принципиальным содержанием которой является становление государственности.

Миф является первой формой культурного, т.е. собственно человеческого, бытия человека. Понятно, что эта его историческая первичность, предполагающая отношение мифа к чисто природному существованию предчеловека, не может не принадлежать самому существу мифа. Приближение к определению мифа начнем с общепринятого положения, суть которого в том, что собственно человека, особь с человеческой сущностью, породил разрыв между его предком и средой обитания. Природное существование предчеловека было *объективным* существованием: когда мир есть непосредственная среда обитания и предчеловек своими потребностями, находящими непосредственное удовлетворение в мире, продолжает мир, а мир, удовлетворяя его потребности, продолжает его. Объективное существование — это существование *инстинктивное*. Как и среда обитания, инстинкт пред-дан всякой особи; он соединяет особь и среду обитания так, что особь существует через среду, а среда существует (в том числе и) через эту особь. Целое, которое составляют особь и среда, присутствует в особи как инстинкт. Инстинктивное существование, будучи последним звеном в развитии природы, отчетливо являет собой сущность всякого объективного бытия — *непосредственное со-бытие*.

Если возникновение собственно человека коренится в разрыве со средой обитания, представленной совокупностью предметов, непосредственно удовлетворяющих человеческие потребности, то, когда человек встречает предмет, не отвечающий его потребностям, чтоб сохранить свое бытие, человек вынужден добиваться соответствия предмета своим потребностям, очеловечивать предмет, сле-

* Бутина Светлана Львовна — докторант Института философии и права УрО РАН, кандидат философских наук.

довательно, делать предмет своим *инобытием*. Но прежде чем осуществить практически свое инобытие, человек должен иметь в виду еще не существующий, но с его точки зрения *должный* предмет конкретной человеческой формы. И если в должном предмете присутствует, инобытийствует человек, тогда именно через должный предмет человек становится собой (отличным от всего иного) не только вовне (объективно — выпадая из природного единства мира), но и внутри себя, ибо должный предмет как раз и помещает человека внутрь себя. Быть собой внутри себя и означает *отражение отражения* или *сознание* — бытие в самом себе через другое, опосредованное бытие. Посредством должного предмета конституируется внутренний центр, который задает и направляет человеческую активность, организующую иное в соответствии с собой. Поэтому суть сознания — самосознание, самоустремленность, самодвижимость, и если древние греки называли то, что движет само себя, душой (*Платон. «Федр» 245 С-Е*), то — одушевленность.

Но если сознание активно и по своей природе призвано утверждаться в реальной тотальности бытия, налагая на множественное и нераздельное в этой множественности бытие только одну конкретную, человеческую форму и тем искажая его, то должно существовать и нечто, уравнивающее сознание, нечто, посредством чего тотальность бытия утверждалась бы в сознании и, следовательно, в частном человеческом бытии. Сознание, будучи направленным на человеческое инобытие в предмете, подавляющее собой собственное бытие предмета, не может не искажать парадигму бытия как со-бытия. Однако, чтобы такое искажение не стало полной действительностью, парадигма со-бытия проникает сознание, присутствует в нем, но не в качестве его самого, а как нечто постороннее, другое ему — как *бессознательное* в сознании, к разряду которого прежде всего относят *миф*. (Человеческая психика, по Юнгу, «открытая дверь, через которую из нечеловеческого мира время от времени входит нечто неизвестное и непостижимое по своему действию, чтобы ... вырывать людей из сферы человеческого и принуждать служить своим целям»¹).

Из литературы, посвященной анализу мифа, хорошо известны его характеристики: личное отношение к природе, восприятие ее как живого, мыслящего и чувствующего существа, понимание

¹ Юнг К.Г. Психология и поэтическое творчество // Самосознание европейской культуры XX в. М., 1991. С.112.

событий как уникальных, а не закономерных; отсутствие абстрактных понятий и представлений об однородном пространстве и времени; логика движения в образах, строящаяся по принципу контраста и исчерпывания смысла абсолютных крайностей и т.д. Но что собственно относимо к сущности мифа? В первую очередь, миф — *бытие*, миф — «жизненно ощущаемая и творимая вещественная реальность и телесная действительность»¹. Но миф — бытие как *со-бытие*. Традиционным в исследованиях мифа является определение его как способа «конституировать общность в языковом, этическом и в конечном счете культурном отношении ... (при том, что) первобытная община в целом не отделяет себя от окружающей природы, на которую переносятся в обобщенном виде внутриобщественные отношения. Весь доступный мир рассматривается архаическим сознанием как целое и сопричастное человеку»².

Итак, сущность мифа есть со-бытие, определяющее сознание и посредством сознания становящееся долженствованием. Возможность явления в сознании и подчиненная ей возможность быть выраженным — это возможность трансляции мифологического бытия (бытия как со-бытия). И если выражающее имеет свою сущность в выражаемом, то сущность мифологического образа находится не в нем самом, а в том, что он выражает, — в мифологическом бытии. Неинтеллектуальная природа мифологического образа («мифическое понимание — наипростейшая биологически-интуитивная непосредственность соприкосновения сознания и вещей»)³ подтверждает данное положение. Поэтому в пространстве мифологического бытия «субъект целиком принесен в жертву объективному и из сферы объективного приемлет веления для своих действий»⁴.

Онтологически миф — это бытие вещей как данное надвещным, которое присутствует в вещах как способ бытия, порядок, «естества чин». Такая вещь становится мифологической вещью и конституирует мифологическую реальность. Присутствуя в этой реальности, не человек думает, а мифологические вещи думаются посредством него, не человек продуцирует мысли, а мысли приходят к человеку и «продуцируют» его. У мифологического человека —

¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Из ранних произведений. М., 1990. С.400.

² Лосева И.Н. Миф и религия в отношении к рациональному познанию // Вопр. филос. 1992. №7. С.67–68.

³ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С.456.

⁴ Вундт М. Греческое мировоззрение. Пг., 1916. С.146.

«темная душа», объективное страдательное сознание, которое есть неразличимое в своей самости продолжение бытия. Миф — это осуществление через человека, воспроизводящего себя и все остальное как свои части, всеобщего бытия. Дикаря преследует смертельный страх, что от непочтительного отношения его может покинуть мифологическое достояние, ибо это означает «потерю души» (*«perils of the soul»*), однозначно ведущую к небытию.

Со-бытийная сущность мифа проявляется в том, что мифологический предмет может быть понят только из некоей общности, которой он принадлежит. Из чего следует, что правильно сосуществовать с предметом — это вступить в его общность, семью и т.п. Обряды и ритуалы исполняют и свидетельствуют это вступление человека в со-бытие с мифологическим предметом, где происходит «возведение изолированных и абстрактно-выделенных вещей в интуитивно-инстинктивную и примитивно-биологически взаимно относящуюся с человеческим субъектом сферу, где они объединяются в одно неразрывное, органически сросшееся единство»¹. Другой стороной того же самого является известный «социоантропоморфизм», присущий мифологическому сознанию, так как именно включая мир в рамки своей семьи, рода, человек находит свою тождественность миру, то есть *способ* со-бытия с ним. Стало быть, миф — это инстинкт, принявший специфически человеческую форму.

Архаико-мифологическая парадигма бытия соответствует тому периоду человеческой истории, когда человек только формирует свою способность самоопределения. Последняя есть способность освобождаться от заданности естественным целым и интегрировать действительность в новое (возможно, условное) целое, определяемое человеком. Мифологическое бытие характеризуется тем, что выход из реальности естественного целого только начинается, но принципиально еще не совершен, пока продолжается присутствие человека как части именно в естественном целом, и все, что противостоит данному целому (сознание), претворяется этим целым. Мифологическая парадигма бытия определяется тем, что человек способен к проявлению собственно человеческих качеств: пониманию и претворению, но они задаются естественным целым.

Однако уже *идолопоклонство*, находясь как бы еще в рамках мифа, предполагает инверсию сущности мифологического бытия — идолопоклонство отражает формирование человеческого самооп-

¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С.457.

ределения, когда человек стремится к самой сущности объединяющего начала действительности, желая его проявить по собственной воле и в аспекте собственных интересов. Идолопоклонство — инобытие человеческого самоопределения в мифе, искажающее, гасящее сущность мифа, а поэтому оно является пределом мифологического бытия.

Возможность идолопоклонства коренится в двойственной позиции мифологического человека, когда он, перестав быть истинной воплощенностью мифа, остается субъектом его воплощения, т.е., утратив необходимую заданность действия извне, он не утрачивает самой способности действия, тогда целесообразность действия определяется изнутри: и тут человек может желать сделать определенное божество своим покровителем. Но ища покровителя, человек движется навстречу к самому себе. Какие обстоятельства, свойственные мифологической реальности, обуславливают осуществление такого желания? Душа может быть свободна от тела и в то же время может вмещаться в любой предмет, ибо имеет устремленность в телесное вместилище, это означает, что с ней возможно общение посредством предмета. Так через предмет осуществляется уловление души, которую через имение, поклонение, заклятие и т.п. делают своим орудием. Известно, что бесчисленные лоскутки, шарики, железные палочки, колокольчики, украшающие костюм шамана, заключают в себе духов-помощников. Согласно Арнобию, язычники утверждают, что они не поклоняются ни бронзе, ни серебру, ни золоту, из которых сделаны их идолы, а лишь тем существам, что вследствие священных заклинаний вселились в эти искусственные изображения.

Однако уловление души в предмет имеет смысл, если душа способна двигать не только саму себя, но и другое себе. Последнее означает, что душа должна быть больше самой себя. Это несвойственно рядовой душе. Однако больше самих себя уже видовые архетипы, первообразы, которые имеют место в вечном мире душ, поскольку каждый предмет принадлежит своему виду, а вид сходных предметов образует целое, существующее не только через свои части (эмпирические предметы), но и самостоятельно («старший брат» в индейском, в древнееврейском, в русском фольклоре). Стало быть, архетипы, первообразы движут уже не только сами себя, но и другое — то, что является частями по отношению к нему. Если нечто является причиной другого (видовой архетип), это нечто — больше самого себя и, следовательно, содержит определенную степень божественности. Скажем, если солнце — это бог, то бог не

просто солнце, а больше него, ибо солнце — лишь олицетворенный, видимый бог, но есть бог скрытый, присутствующий как сила солнца во всех вещах, подобно тому, как определяют Одина (Вотана) в качестве «всепроникающей, творящей и образующей силы» (Я. Гримм).

По мере превосхождения душой самой себя в соответствии с масштабом влияния души на иные предметы строится иерархия душ, и чем дальше проясняется данная иерархия, тем становится очевидней, что если душа больше себя самой, то она вообще-то не может быть уловлена в предмет, разве что частично, относительно, когда существо души остается за предметом, не вместимым в него. А это означает, что душу надо не улавливать, а *изобразить, воплотить*, следовательно, годится не любой предмет, ситуативно определенный, а такой, который бы так или иначе был связан с самим существом души. *Идол — человеческое воплощение божества, через которое человек стремится опознать саму сущность божества.* Ему отныне не хватает воплощенной и осязаемой энергии божества: орошающие человека лучи бога Аполлона, бликующие волны бескрайнего Океана — вот они, но не это уже занимает человека. Человечески своевольно воплотить (проявить) надчеловеческое, надмирное *как таковое* и есть «осушиться в умствованиях своих», по словам св. Павла. Смысл Золотого Тельца — в своевольном обличении людьми Бога. (Вероятно, евреи вовсе не отрекались от Иеговы, однако с потерей связи с Ним, которую воплотил Моисей, людям требовалось какое-то явное вещественное и понятное присутствие самого Бога.)

Воплощение бога теперь происходит по преимуществу не в природном теле (дерево, роца, водопад), представляющем бытийную сущность, а в человечески созданном теле — в скульптуре. Скульптура же — самодостаточное тело, которое зависит лишь от себя, выражает только себя, прекрасно только из себя (А.Ф. Лосев). Скульптурность античного божественного пантеона и посвященные отдельным богам специализированные храмы как пространство личного, отдельного от целого действительности, обособленного их бытия фиксирует собой период идолопоклонства, смысл которого в том, что человек, человечески проявляя сущность божества, тем самым задает «от человечества» принципы отношения с божеством.

Эмпирическая история говорит о том, что периоду идолопоклонства соответствует период первоначальной государственности, когда человек создает искусственное человеческое целое, автономное от естественного целого (мира, обустроенного по образцу пат-

риархальной общности). Государство и означает, что человек сформировал и проявил свою способность к самоопределению, с этого момента начинается противоборствующее соотношение естественного и человечески созданного целого. Мифология этого периода, а именно *античная мифология*, в том виде как она запечатлелась для других культур и эпох, относится как раз к пределу мифа, содержащему инверсию его сущности, к идолопоклонству. Эта мифология вбирает в себя как существенные черты мифа, так и существенные черты антимифа, отражающие человеческое самоутверждение, поэтому античную мифологию можно назвать *мифологией становления человеческого субъекта* в отличие от архаического мифа.

Итак, в конце концов для человека меняется мироустройство, целое трансформируется, выходит из обусловленности парадигмой патриархальной семьи. Новое целое — это государство, впервые осуществленное в Европе в форме полиса. Но между собственно государством и тем, что мы называем абстрактно патриархальной семьей, присутствуют такие общественные образования, как древние царства (например, Микенское царство). Царство можно не отделять от патриархальной общности в силу того, что царство также определяется мифологической парадигмой бытия, которая проявлена в следующих существенных характеристиках древних царств.

1. Царь воплощает полноту власти, объединяя в своем лице все виды власти (религиозную, политическую, военную, административную и экономическую)¹. Царь объединяет в одно целое собственной личностью не только разные виды власти, но и различные функциональные группы, составляющие общество, не принадлежа ни к одной из них, он представляет их все. В приводимых Геродотом скифских легендах о царях государь получает во владение священные предметы: чашу для жертвенного возлияния, плуг, секиру и ярмо, упавшие с неба и символизирующие три общественные категории, на которые делятся скифы: жрецы, воины и земледельцы².

2. Все слуги царя — его подданные, и чем ближе на иерархической лестнице они находятся, тем в большей степени они должны быть проводниками его абсолютной власти.

¹ См., например: Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. С.43.

² Геродот. История, IV, 5–6. Л., 1972.

3. В свою очередь царь, правитель — *лишь делегат божественного начала вселенной*. Согласно критской легенде, царь Минос каждые девять лет подвергался испытанию, которое должно было обновить его царскую власть посредством прямого контакта с Зевсом¹. Аналогичным образом в Спарте ордалия (судебное испытание) предполагает, чтобы каждые девять лет эфоры (должностные лица, имевшие право контроля в области политики, судопроизводства, финансов и управления) подвергали проверке двух царствовавших в ней правителей, определяя по расположению звезд, не совершат ли цари ошибок, делающих их непригодными к исполнению своих монарших обязанностей. Хеттский же царь в самый разгар военного похода мог покинуть свой пост главнокомандующего, если того требовали религиозные обязанности и т.п.

Когда христианизированные государства стремятся снова воплощать мифологический способ бытия, тогда необходимо появляется сознание, что «верховная власть есть лишь делегация действительно богочеловеческой власти Христовой»², что и запечатлевается как особая формула, например: «Земля правится Божиим милосердием и Пречистыя Богородицы милостию, и всех святых молитвами, и родителей наших благословением, и последи нами, государями своими, а не судьями и воеводами, и еже ипаты и стратиги...».

Что же свойственно государству в отличие от древнего царства, где абсолютно преобладала и господствовала над жизнью общества единственная личность, должная быть делегатом сверхчеловеческого, божественного начала?

1. Собственно государство начинается с *разделения аспектов власти*, с распада единой и полной власти на множественность, элементы которой вступают друг с другом в *борьбу за преобладание*: период формирования и существования греческого полиса характеризуется тем, что «за каждым родом закреплялась prerogativa выполнения определенных религиозных ритуалов, владение тайными заклинаниями, особо действенными божественными символами, которые наделяют властью и соответствующими титулами. Наконец, вся «доправная» область, господствующая в отношениях между родами, сама являлась чем-то вроде *agona* — узаконенной и регулируемой борьбы, в которой сталкивались различные группы, пробы сил между родами, подобно борьбе атлетов между собой. Политика также, в свою очередь, приняла форму агона — состязания в красноречии, борьбе мнеч-

¹ Гомер. Одиссея, XIX, 179. М., 1958.

² Соловьев В.С. Византизм и Россия // Смысл любви. М., 1991. С.192.

ний...»¹. Воплощением преобладания над соперником становится *богатство*, в которое отчуждаются ранее признанные человеческие добродетели. Сущность богатства — в его безмерности: «нет предела богатству» (Солон), «имеющий богатство желает его удвоения» (Феогнид) и т.п. Одновременно греки подозревали, что в основе богатства заложена своекорыстная злая воля.

2. Однако наряду с борьбой за преобладание продолжала существовать *объективная потребность в собирании множественности в единое целое*. Известно, что Солон хотел превратить терзаемый беззаконием полис в гармоничный социальный космос через правильное, точно соразмерное заслугам распределение власти. Но возможно ли выполнить эту задачу? Плутарх отмечает, что Анахарсис посмеивался над афинским мудрецом, который воображал, будто с помощью писаных законов сможет пресечь несправедливость и корыстолюбие своих сограждан: подобно паутине, законы будут удерживать слабых и бедных, а богатые и сильные ее разорвут². Пытаясь найти способ согласования разрозненных и конкурирующих элементов общества на основе преобладания какой-либо социальной группы, афинские мудрецы, не имея уже закона бытия как данного, именно *изобретали законы* для полиса (известно, что об этом говорит Аристотель в утерянном диалоге «О философии»). Законы в качестве предметов изобретения — сугубо человеческое достояние со всеми вытекающими отсюда последствиями, и в первую очередь — закон становится средством борьбы за это самое преобладание. Критерием такого закона оказывается рациональность, которая относительна как во временном, так и в пространственном отношении (например, что справедливо и верно для аристократического клана, не таково для демократического; для этих больших кланов, составляющих греческое гражданское общество, различны сами меры, пропорции разделения власти, обеспечивающие общественное согласие).

Важным следствием распада, диссоциации, размывания объединяющего начала действительности в воплощающей его земной власти посредством упразднения единоличного и абсолютного правителя следует признать *разделение единого бытия на два основных аспекта: внешнее, рационализированное общественное бытие и бытие религиозное, замыкающееся внутри человека*, потому что хотя и не стало опосредующего звена — божественного

¹ Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. С.66.

² Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Т.1. М., 1961. Солон, 14, 5.

делегата в лице царя, благодаря чему внешняя жизнь потеряла определенность божественным, однако члены отношения остались. Поэтому параллельно публичному официальному культу, где священные образы становятся *зрелищем* (в силу того, что сакральность, свойственная закону догосударственного архаико-мифологического бытия, в этой плоскости была исчерпана человеческой рациональностью), необходимо возникают мистические течения, устремленные к личному спасению человеческого индивида. Через *мистицизм* — экзальтацию внутреннего, несказуемого, неочевидного, существенно иррационального — человек будет искать подступ к божественным сферам до тех пор, пока не будет явлено новое чувственное воплощение связи человека с божественным в лице Иисуса Христа — «Царя Иудейского».

Итак, в период оформления и существования государственности человек начинает принадлежать новой действительности — действительности человечески созданного целого и собственно становится функцией этого целого. И. Вэлтин, обосновывающий классическую корпоративную парадигму, замечает: «Обвинение в том, что личность никогда не была определенно задумана классической древностью, не лишено оснований ... греческая система была мало терпима к тем, кто возмущал корпоративную набожность или оскорблял политическое соглашение. Сократ, архиндивидуалист, заплатил большую цену... В общем, гражданин имеет лишь одну сферу независимого действия: повиноваться... Индивидуумы, самонадеянно демонстрирующие чрезмерные амбиции и находившие причины для сомнения в греческом общественном благе, часто кончали в несчастиях. Пизаний или Лисандр в Спарте, Амсибиад или Клеофон в Афинах»¹. Как известно, Аристотель это прекрасно суммировал. Всегда полагая, что целое больше частей, он утверждал в «Политике» и «Никомаховой этике», что государство имеет целью высшее добро, высшее благо, более благородное, чем самоудовлетворение частных индивидов. Если жизнь индивидов сама по себе не содержала значения, то для того, чтобы жить добродетельно, должно быть гражданином, то есть принимать участие в совещательной или юридической деятельности государства. Но Аристотель скоро прибавляет, что тот, кто желает управлять, должен сначала желать *быть управляемым*. По-

¹ *Weltin E.G.* Athens and Jerusalem. Essay on Christianity and Classical Culture. Atlanta, 1987. P.23–24.

следнее и будет всегда представлять собой источник энергии трансформации в отношении государственного целого.

Процесс становления античной государственности заключался в постепенном, но неуклонном вытеснении патриархального регулирования бытия и замещении его собственным, хотя ранние законодатели (Ликург, Диоклет, Филолай, Дракон) и были вынуждены считаться с распоряжением старого закона. Кодекс Дракона обнаруживает факт, что, будучи способным отменять права кланов на наследственную вражду, городской закон все еще не мог регулировать наиболее глубинный закон кровной мести. Уже к VI в. до н.э. Солон мог благополучно вмешиваться даже в фамильные прерогативы посредством ограничения прав отцов над своими сыновьями. Когда же Клисфен почувствовал необходимость разбить семейную власть благородных граждан Афин через уничтожение четырех доминантных аристократических племен, он еще был принужден создать вместо них десять искусственных племен, каждое из которых поручал определенному герою, чтоб таким образом оформить племя как административную единицу в объединенном полисе. Ранняя римская конституционная история идет по сходному образцу. Ее двенадцать таблиц закона (сер. V в. до н.э.) начали вторгаться в патриархальные права (кодекс ограничивал, к примеру, власть отцов продавать своих сыновей), и скоро закон Канулея опротестовал непререкаемые ранее племенные границы посредством разрешения взаимных браков между аристократами и плебеями и т.д.

Процесс замещения мифологической парадигмы бытия новой парадигмой, процесс противоборства старого родового и государственного законов находит отражение в мифологии, соответствующей периоду оформления государственности, для которой характерны мотивы вражды, кастрации, проглатывания своих родителей. В частности, Гесиод в «Теогонии», видя в Зевсе начало цивилизации и порядка, описывает его приход к власти через ненависть и насильственное свержение своего отца Кроноса. С другой стороны, Софокл в «Антигоне», в драме, которая знаменует собой начало рассмотрения индивида с имманентной ему точки зрения, зафиксировал конфликт между божественным законом, обеспечивавшим права семьи (в данном случае — хоронить своих умерших) и декларированными общественными нормами, который он наблюдал в Афинах около 440 г. до н.э.

Осуществляя свое собственное домостроительство, государство становится противостоящим как изобретенный и частный закон (свод законов) — мифу, который есть универсальное определение

сознания всеобщим бытием. Это противостояние не может не результироваться в некой качественной трансмутации мифологии. На заданном отрезке истории фиксируется замечательный момент: мифологические силы *обнаруживают свое иррациональное содержание (иррациональными они могли предстать только благодаря рефлексии на плоскость рационализма, образованную государственностью)*, это проявляется в том, что они становятся концептами *по ту сторону добра и зла*, ибо оказываются принципиально неопознаваемыми.

В античной мифологии размывается четкая дифференциация богов на добрых и злых, на дарующих человеку бытие и лишаящих его бытия; каждый бог может быть добрым и злым, созидающим и деструктивным. Введенный в этот период в греческий пантеон Дионис олицетворяет собой пограничье, неразличимость противоположностей, будучи мужчиной и женщиной, созидателем и разрушителем, низом и верхом, темным и просветленным, греком и инородцем. Но более того, боги античной мифологии предельно индивидуализированы, они имеют свои пристрастия и слабости, они ревнивы и мстительны, эгоистичны и капризны, поэтому они не могут больше воплощать собой справедливость и порядок, но что еще важно — их индивидуализированность проявляется в том, что каждый из них имеет собственные цели, суть которых наиболее полное осуществление себя за счет других, эти цели как сугубо личные приходят в столкновение между собой, отчего мир античных богов полон хаоса, он утратил изначальную и вечную структурированность и предстал изменчивым и всякий раз непредсказуемым.

Мифология этого периода существенно фрагментарна. Фрагментарность, разорванность мифологии обусловлена, во-первых, тем, что каждый бог стремится контролировать как можно большую сферу действительности, превосходящую границы сферы, определенной для конкретного бога целым действительности в архаическом мифе. Подобным образом ведущие себя боги провоцируют человека на свершение выбора: красивейшую богиню отныне *выбирают*. Обратной стороной противоборства частей является то, что целое, задающее каждой части только ее место в бытии, теряет свое представительство в этих частях и на какое-то время (пока не найдет принципиально нового способа обнаружить себя) оказывается отделенным от человека. Античная мифология не знает сношения человека с самой последней и верховной силой универсума. Исследователи античной культуры отмечают недостаток систематического откровения у греков: в противоположность Яхве греческие боги не объясняли людям, что есть что. Оракулы в

Дельфах никогда не были источниками откровений, сравнимых с синайскими, ибо Аполлон говорил в основном по поводу ходатайства и главным образом для героев, оракулы никогда не открывали фундаментальных теологических или этических истин и не поручали своим жрецам играть роль пророков для придания цивилизации определенной формы. Несмотря на то что престиж оракул был высок, как и национального храма, даже если оракулы были загадочными, неясными и совсем не патриотическими, за недостатком богооткровенной истины греки искали просвещения от поэтов, особенно Гомера, чьи труды, хотя и освящены посредством призывания муз и считаются фундаментальными для традиционного морального образования, никогда не становились священными книгами.

Итак, поскольку нет откровения от объединяющего и конституирующего действительность начала, задающего всякому индивиду его место, как это необходимо было в мифологической реальности, постольку поведение индивида в условиях противоборства частных мировых сил стало основываться на выборе и в конце концов приобрело качество произвольности. Выбор означал становление индивида на позицию определенной частной силы при отождествлении этой силы с верховным началом универсума. Эта позиция позволяла определенным образом рассматривать универсум. Так возникают разные толкования единого происхождения и устройства универсума, наиболее известные и отличные друг от друга космогонии и теогонии принадлежат Гомеру и Гесиоду. «Теогония» Гесиода не только версия о началах мира, в такой же мере эта поэма — восхваление Зевса. Через Зевса и ради Зевса предпринята Гесиодом каталогизация греческого пантеона, обеспечивавшего всеохватывающую космогонию. Вообще, мифы творения, теогонии и космогонии являются своего рода обоснованиями исключительного права какого-либо бога управлять миром. Относительно начал мира греческие писатели обнаружили мало согласия. Гомер апеллирует к Океану как породителю богов и породителю всего (*Илиада* 14:201, 246). Ферекид, Софокл, Эсхил, Аристофан предлагают собственное объяснение начал мира. Толкования, к тому же не согласующиеся между собой, означают, что мифология превращается в аллегория: божественные сущности оказываются выразителями привнесенных в них идей, навязанного им порядка. Произвольность отношения человека к мифу развивается дальше, и скоро человек начинает упорядочивать мифологические сущности не только с позиции частного божества, но с позиции государственного субъекта, подменяя им творца мифологической действительности.

Сознательная трансформация архаического мифа, очевидно, обнаруживает себя в тот момент, когда на месте всеохватывающего начала универсума оказывается персона цезаря. «Август понимал, что не может управлять этой конгломерацией как простой монарх, как глава всего лишь городской династии, но только как отец новой корпоративной семьи, возвеличенный до божества и канонизированный, будто все боги Рима нашли воплощение в его персоне. Его весталки поддерживали священный огонь домашнего очага для всей империи»¹.

Индивид подвигался к тому, чтобы почувствовать себя самосущим, а значит и необходимо произвольным, именно это обуславливало образованное государственностью поле рационализма. Но как результат этого движения, отраженного в параллельной рационализму плоскости всеобщего бытия, человека настигает ... судьба. В отличие от мифологических богов, «судьба» захватила непосредственную власть над каждым индивидом, и чем значительнее оказывался разрыв между действительностью человеческого бытия, которую отныне определял человеческий субъект, и действительностью архаического мифа, чем больше было между ними опосредование в виде аллегорических толкований, тем чувствительнее и парадоксальнее подчиняла конкретного индивида судьба.

Понятно, что если государство как новое человечески созданное целое становилось в качестве антагонистического естественному целому, представленному мифом, то рефлексия этой противоположной и насильственно сопрягающей государственное целое воли во всецелом бытии, где эта воля совершенно безосновна, должна воплотиться в каком-то новом феномене мифологического характера. Таким феноменом явилась *мифологема судьбы*.

Р.Б. Онайенс в результате исследования гомеровских и послегомеровских текстов, в которых фигурирует мотив судьбы, пришел к выводу, что образ судьбы соотносился с образом связывания, сковывания, с образом пут, оков, которые налагаются на человека². Это «сковывание» не просто украшение языка, но буквальное описание действительного процесса ... способ накладывания уз на смертных³; «Фортуна в ее различных формах есть ве-

¹ *Weltin E.G.* Athens and Jerusalem. P.28.

² *Onians R.B.* The Origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate. Cambridge, 1954. P.310–342.

³ *Ibid.* P.331.

ревка или узы, наложенные на человека силами свыше»¹. В.П. Горан, исследуя этот же предмет в период трансформации родового строя в рабовладельческий, заключает, что «судьба» стала отождествляться с «ананкой» (неотвратимая, насильственная необходимость) и с «тюхой» (случай, удача)².

«Но что есть Тюха, — вопрошает Ф. Аллегрэ, — с ее капризами, меняющимися как волны, опрокидывающая одной рукой то, что она построила другой, раздающая наугад свои благодеяния и свои немилости и кажущаяся издевающейся над заслугами и добродетелью? Не есть ли это персонифицированный беспорядок и даже бессвязность, возмущение, вносимое в закон, безрассудство, заменяющее собой правило?...»³

Мифологеме судьбы периода становления государственности исторически предшествует образ Мойры периода родового строя. «Хтоническая фигура Мойры была subordinирована мировому порядку, управляемому справедливостью, или сделана его частью»⁴, изначально Мойра была лишь признанием факта взаимного ограничения власти одного бога властью другого⁵. Мифологема судьбы, развившаяся из образа Мойры, очевидно прямо противоположна ему, «судьба» становится воплощением иррационального беспорядка, за которым признана высшая власть над всем и вся. (Идея о неотвратимости Судьбы, в столкновениях с которой погибает герой, была одной из главных тем греческой трагедии).

Итогом исследования В.П. Гораном древнегреческой мифологемы судьбы является вывод о том, что действительная форма собственности питала античную идею судьбы⁶, который кажется далеко не достаточным. Ибо в первую очередь человека определяет не то, чем он сам располагает, а что располагает им: какому целому он принадлежит в качестве части и в каких отношениях состоит с этим целым. Античная мифологема судьбы ясно демонстрирует неотвратимую управляемость человека посторонней ему волей.

¹ Ibid.

² Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990.

³ Allegre F. Etude sur la deesse grecque Tyche. P., 1889. P.46.

⁴ Dietrich B.C. Death, fate and gods. L., 1965. P.59.

⁵ Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. С.135.

⁶ Там же. С.330.

Феномен судьбы, сфокусировав в себе всю силу абстрагированного от человеческой реальности объективного мирового целого, пробирает поле рационализма — «судьба» все более непостижима разумно, чем разумнее становится человек. Как неопознаваемо из плоскости рационализма всецелое универсума, так непредсказуема и необъяснима пребывающая в разрыве поля рационализма судьба. Мифологема судьбы — это то, во что свернулся и трансмутировал миф и что уже не оставит нас никогда.