

ЧЕЛОВЕК НА «ПЕРЕСЕЧЕНИИ МИРОВ»: Ф. ГЁЛЬДЕРЛИН И С. ВЕЙЛЬ – МЕТАМОРФОЗЫ САКРАЛЬНОГО

Анализируя истоки понятия «сакрального» сквозь призму творчества немецкого поэта Гёльдерлина, а также исследовательницы античной культуры С. Вейль, автор исследует формы взаимодействия «священного» и «человеческого» в европейской культуре.

Ключевые слова: человек; боги; измена; сакральное; жертва; судьба; сила; соблазн; вина; война; возмездие; сокрытие.

Настало время, чтобы боги вышли
Из обжитых вещей...

Р.М. Рильке

Гёльдерлин: пустота небес

Задолго до того, как в 1882 г. в третьей книге сочинения «Воля к власти» прозвучали сакраментальные слова Ницше о смерти бога, нарекающие судьбу Запада, по мнению Хайдеггера, в течение двух последующих тысячелетий еще один немецкий поэт-мыслитель, предвосхитивший Ницше историей своего безумия, провозгласил «решительный поворот» для человека нового западного мира. Можно догадаться, речь идет о Ф. Гёльдерлине – поэте, характеризовавшем себя «в небесное проданным рабство». Об этом «небесном рабстве» судят неоднозначно: «Болезнь Гёльдерлина представляет, быть может, единственный клинический случай, когда творчество живет дольше, чем рассудок, и совершенные творения искусства создаются разрушительным духом... ритм пережил в нем рассудок, поэзия – жизнь» [1. С. 165].

Исследователи выделяют три этапа в творчестве Гёльдерлина, если не считать последнего, сорокалетнего периода, когда он подписывает беспорядочные листки со стихами чужим именем «Скарданелли»: время мечтателя Гипериона, проповедовавшего идеал единения с природой – «теократию красоты»; период трагедии или драматической рапсодии о жертвоприношении мудреца, «Эмпедокл» и время его орфических гимнов, когда, по выражению, С. Цвейга, уже не осталось стихов, но лишь – поэтические моления.

Одной из ведущих – сквозной – темой всех трех периодов, воплотившей собой наиболее сокровенный – пророческий – дух поэзии Гёльдерлина, являются поиски истинной Эллады, дионисийская тайна которой впервые была увидена именно им. Это уже не спокойно-созерцательная, умиротворенно-застывшая в гипсе Греция гуманистов и не рассудочно-одухотворенная, в противопоставление мрачному Средневековью, Античность романтиков; это ожившая через трагедию и ставшая ее воплощением Эллада, которая перестала нести на себе историко-географический отпечаток, став центром мира, его началом и средоточием – духовным топосом, где когда-то обитала и осталась сокрытой истина бытия. По крайней мере, в интеллектуальной истории XX в. преобладающим является именно такой образ «колыбели европейской цивилизации». Провыв демонизма в нем самом, считает Цвейг, позволил Гёльдерлину прозреть демонизм в Античности, что, по видимому, верно и по отношению к Ницше. Согласно прозрениям Гёльдерлина, изначальная Греция есть такое видение мира, в котором сосредоточена грандиоз-

ная перспектива исторических эпох, Азии и Европы, слияния друг с другом культур варварства, язычества и христианства: «Ибо оттуда пришел бог и туда нас зовет» (Гёльдерлин Ф. «Хлеб и вино», пер. С. Аверинцева). Являясь соединительным звеном между мистериями Азии и Христом, символизируя гармоническое единство не только с природой, но и с богами, Эллада, по мысли Гёльдерлина, представляет собой не только некое «святое море», куда впадали первоначальные потоки народов, но и путь, следуя по которому можно добраться до утраченной свободы.

Подобно тому, как день сменяется ночью, также неизбежно чередуются между собой времена явления богов и времена их утраты. Гёльдерлин – современный Эмпедокл¹, – при всем своем монистическом порыве видит историю дуально, как два несводимых, не синтезирующихся друг с другом мира, между которыми прервалось сообщение. Размышляя над вопросом, им самим же поставленным: «К чему поэты в года невзгод?», имея в виду под «невзгодами» оторванный от истоков и из страха образовавшейся пустоты механизированный новый западный мир, Гёльдерлин приходит к формулировке того «решительного поворота», который звучит не менее решительно известных нам «коперниканских переворотов».

Эпоха «после Христа», по Гёльдерлину, пережила две «утраты»: исторических форм божества и коллективной человеческой гуманности, вследствие чего человек оказался как бы на пересечении двух миров – мира богов и мира людей. Ценой своей жизни оказавшись в подобной ситуации – лишенный мирской веры и устойчивости пребывания «здесь», сам себя отлучивший от неподлинности пребывания «там», Гёльдерлин пытается повернуть человека к новому предназначению – «земному», удержав его на границе между высокой верой в богов и низкой, бесчеловечно-мирской. Только так можно сохранить в незамутненном виде промежуточную область метафизического обитания человека и только так можно, по слову поэта, «сохранить Бога в чистоте отличия». Поэтому:

Не все им подвластно,
Небожителям. Смертные ближе
К бездне. И потому ими
Совершается поворот.

Гёльдерлин. Мнемозина

Это пространство «междущарствия» и есть область, которую мы, согласно определенной традиции, обозначим как сакральное – та пустота, чистая пустота между сфер, которую необходимо временами поддерживать,

чтобы возможно было, по мнению Гёльдерлина, «возвращение богов». Боги иногда сходят на землю, чтобы не утратилось «родство» между ними и людьми и не прервалась связь времен. М. Бланшо, прослеживая творческий путь позднего Гёльдерлина, так проясняет смысл его чаяний: «Боги сегодня отворачиваются от человека, они покидают человека, изменяют ему, и человек должен понять сакральный смысл этой измены богов, не борясь с ней, но ее по-своему повторяя. «Сегодня, — пишет Гёльдерлин, — человек забывает себя и забывает Бога, он возвращается как изменник, но вместе с тем как святой». Подобное возвращение ужасно, оно — измена, но измена, не оскверняющая человека, поскольку этой изменой, которая утверждает разделение двух миров, в самой раздельности, в открыто поддерживаемом различии их, утверждается чистота памяти о боге» [2. С. 277]. И чтобы утвердиться в своем мнении, Бланшо приводит цитату Гёльдерлина: «Чтобы в ходе мира не было перерывов и память о Небожителях не стерлась, бог и человек вступают во взаимоотношения под видом измены, в которой забвение всего, поскольку измена — лучшее из возможного» [2. С. 277].

Когда Хайдеггер характеризует современность как «нигилизм», то справедливо связывает последнее не с прихотью обстоятельств или чьим-то субъективным мнением, а с «движением в историческое свершение» — судьбой европейского человека, открывающей горизонт его жизненного мира и ниспосылающей его в историю. Однако слово «нигилизм», происходящее от латинского «*nihil*», может увести в сторону от того, чего, все-таки, добивается Гёльдерлин. «Утрата богов» не означает их отрицания. Речь идет об опустошении сакрального пространства, в результате которого оно становится единственной достоверностью, указывающей на отсутствующих богов и потому — превышающей их своим постоянством. Боги ушли; или, как говорит Хайдеггер, Бог скрылся, и дороги к Нему не найти, но остался след — звенящее пространство пустоты, само на себя указывающее. Реконструируя след, мы не вернем богов (их приход — всегда откровение или «начало»), но, с точки зрения Гёльдерлина, мы сохраним им верность. Другими словами, будем помнить, кто таков человек.

Для современных интеллектуалов, оснащенных всевозможными этнографическими исследованиями в области происхождения мифа и религии, вопрос стоит проще и практичнее: что лежит в основании этого механизма по производству трансцендентности? Проще нам потому, что при работающем «вхолостую» механизме выходят наружу структурные связи; но не будем забывать, как море во время отлива, обнажая свое ложе, мертво, так и человек, сколько угодно анализирующий свою трансцендентность, всего лишь обнажает место, где она бывает. «Поворот», осознанный Гёльдерлином, по-своему подхватывает и развивает современная исследовательская мысль самого разного плана: от различных школ культурной антропологии до психоанализа и деконструктивизма.

Неслучаен выбор термина: латинское прилагательное «*sacer*», которым заменяется понятие «священное», переводится не только как «благое», но и «пагубное», что, в свою очередь, подчеркивает, во-первых, безличную и процессуальную природу «священного» и, во-

вторых — особенный характер преобразования человека, втянутого в весьма рискованную, неоднозначную ситуацию, далекую как от антропоморфного, так и теоцентричного истолкования. Рене Жирар дает по этому поводу следующее разъяснение: «В одном, по меньшей мере, отношении язык, построенный на понятии сасет, наименее обманчив, наименее мифичен: он не постулирует никакого хозяина игры, никакого привилегированного вмешательства...» [3. С. 311–312].

Мы — не единственные; такие времена бывали и раньше. Они — часть и Священной истории, и истории культуры; это — «эпохи вопросов Эдипа и Иова». Однако особенностью современного вопрошания, когда-то непомерного для человеческих сил, осознающих свою уязвимость в двойной удаленности от людей и богов, заключается в том, что мы, органично приспособленные к «беззаконному» и «не-каузальному» существованию, способны, как нам кажется, дать «ответ Иову». Иов, как известно, закончил безусловным смирением перед могуществом Яхве, Эдип — смирением перед судьбой; оба претерпели вину, не будучи виновными в буквальном смысле слова. Причем ситуация их такова, что не осмыслить ее было нельзя, иначе она грозила гибелью и разрушением; именно их вопросы не допустили выхода культуры, наоборот, наподобие микровзрывов обвалив умершие стереотипы сознания, они укрепили общий баланс жизнеспособных культурных форм.

По сути дела, вопросы Эдипа и Иова должны были бы способствовать процессу десакрализации концепта судьбы в сознании человека, но результат получился несколько иным: схватив проблему на самом острие, они дали новые ходы для его толкования. Кьеркегор утверждает: христианство родилось вследствие того противоречия, что человек становился виновным посредством судьбы. Вот как эту ситуацию видит К.Г. Юнг, сформулировавший свой вариант «Ответа Иову»: урок, преподанный Иову, «поистине впечатляющий, что забыть его просто невозможно» [4. С. 134]. Бог втоптывает человека в прах, человек покоряется Богу. И здесь происходит нечто странное, что иначе как чудом не назовешь. Унижая человека, Бог возвышает его. «В силу своей ничтожности, слабости и незащитности перед могуществом Всевышнего он... обладает несколько более острым сознанием на базе саморефлексии: чтобы выстоять, он постоянно должен осознавать свое бессилие перед лицом всемогущего Бога. Последний же не нуждается в такой осторожности, ибо никогда не сталкивается с непреодолимыми препятствиями, которые побуждали бы его к колебаниям, а значит, и к саморефлексии» [4. С. 126–127].

Отечественный исследователь И.Т. Касавин, комментируя юнговские размышления, пишет: «Отныне человек знает бога лучше, чем тот — самого себя. Будучи лишь внешним поводом к разбирательству внутри самого бога, человек познает противоречивую природу последнего и возвышается над богом с помощью самосознания. Его знаменитое признание: “Я слышал о тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя” (Иов, 42, 5) означает, быть может, скрытое разочарование в боге и скрытую гордыню: все-таки увидел, все-таки познал! Да, познал — ограниченность своих сил и разума, принципиальную важность этих границ. Отныне вера в бо-

га – это не доверие, подтверждаемое соблюдением договора; это не рассудочное умозаключение о необходимом мировом порядке; это и не только продукт страха перед грозным судьей. Быть может, вера есть, напротив, сознание отсутствия бога...» [5. С. 166]. Пожалуй, последнее стоит отнести не к Эдипу с Иовом, а к Гёльдерлину:

Богам о себе знать не дано.

Должен во имя бессмертных

.....

Другой постигнуть их чувством.

Гёльдерлин. Эмпедокл

И то – с поправкой – отсутствие богов породило новый вариант сакрального: святость образовавшейся пустоты, пространство которой снова и снова приводит человека в состояние «страха и трепета». Кто таков «другой»? В «другом» Гёльдерлин опознает фигуру трагическую – того, кто способен соединить в себе разорвавшийся на части мир, разрешая диссонанс в гармонию, избранного и отверженного одновременно – поэта-жреца-философа. Чем заканчивается столкновение одинокого поэта с возлюбленными богами? – тем же, чем и греческая трагедия – жертвоприношением...

Велик его демон,

Велика принесенная жертва.

Гёльдерлин. Эмпедокл

Гомер на «весах Иова»

Зевс распростер, промыслитель, весы золотые...

Гомер

Итак, что открывает «эпоха вопросов Эдипа и Иова» в человеческой культуре? Она открывает пространство сакрального и странную, болезненную втянутость в него человека, откуда он выйти в целостности и сохранности, таким, каким был прежде, не может. Это пространство неких превращений, трансформаций и преобразований, в которых задействована вся природа человеческого существа и которым противостоять практически невозможно. Будем справедливы: нигде Иов и Эдип не благословляют силу своего разума – скорее, проклинаят его; контекст «критики чистого разума» им недоступен. Ситуация Эдипа и Иова – это вовсе не горделивое противоборство и противостояние, в трагедии определявшееся как «хюбрис», это – ситуация повышенной опасности, страха, отчаяния, катастрофы, гибели и обрушения, тягчайшего разочарования и странного, вдохновенного знания.

Пространство сакрального – это не просто область божественного, это – место, где соприкасаются божество и человек, место их взаимообмена и превращений; здесь обитают ангелы, демоны и чудовища, вступающие с человеком в странные, подозрительные связи, выпадающие из общего, естественного течения жизни и вместе с тем считающиеся ее необходимо-внутренней основой. Наподобие Иакова, борющегося с Ангелом, человек вступает в противоборство с неведомой, непонятной ему силой, из которого так или иначе он выйдет покалеченным, но, как ему кажется, приобретенным к неким высшим замыслам.

То, что греки называли Судьбой и знали под именами «необоримой Ананке», «Адрастии» – неизбежности, неотступно-преследующих «Мойр», есть не что

иное, как область сакрального. Демокрит и Эпикур, насмехающиеся над богами, тем не менее, хорошо понимали, что нельзя отождествлять судьбу с физическими законами, связывая с ней исследование природы; с судьбой они соединили принцип счастья, понимаемого как внутреннее освобождение. То, что греки прозвали в «Судьбе» некую самодовлеющую реальность, говорит факт осознанности ими четкой раздельности сферы богов и сферы предопределения, которое – *над* богами, над людьми, над универсумом, которому подвластно все: и Зевс, и Хронос, и Солнце не могут преступить отпущенных им границ, иначе их разыщут мстительные Эринии, по слову Гераклита, «союзницы Правды». То есть этот неведомый порядок абсолютно узаконен и оправдан: никто, нигде, никогда не может его нарушить. Что за порядок, который «над всеми»; что скрывается за этой Силой, безликой и полновластной, и возможно ли вообще поставить таким образом вопрос – не является ли скрытость ее сущностным атрибутом?

Чтобы ответить на заданный вопрос, обратимся к Гомеру и с помощью исследования Симоны Вейль, посвященного «Илиаде», попробуем сделать аналитический срез тех ситуаций, где Сила-Судьба проявляет себя по отношению к человеку. В области гуманитарных наук XX в. собрал невероятно обильный урожай теорий и концепций, разоблачающих ложно-иллюзорный характер тех или иных форм мировоззрений, включая разоблачение и самого знания как такового. Среди существующего многообразия в этой области остались довольно заметными, хотя и не приобретшими популярность, философско-публицистические работы Симоны Вейль, которая по-своему пыталась ответить на вопрос: что скрывается под благовидным греческим превосходством судьбы над человеком? Француженка по рождению, еврейка по национальности, активная участница Сопротивления и гражданской войны в Испании – одним словом, человек, пронесший сквозь себя историческое время, Симона Вейль не удивляет сочетанием двух противоположностей – политического радикализма и глубоко-переживаемой, искренней религиозности. Альбер Камю называл ее единственным духоборцем нашего времени; ее философскому и писательскому таланту отдавали должное Андре Жид и Т.С. Элиот; С. Аверинцев предположил, что XXI в. будет веком Симоны Вейль в том смысле, в каком XX был веком Кьеркегора и Достоевского.

Одна из излюбленных тем ее творчества посвящена идеалу греческого равновесия. Казалось бы, исчерпанная со времен Винкельмана и романтиков тема? Сформулируем ее новое прочтение так: если благодаря Ницше аттическая трагедия прочно связана в европейском сознании с феноменом дионисийства, то благодаря Вейль гомеровский эпос будет ассоциироваться не с чем иным, как с «весами Иова». Работа Симоны Вейль предвосхищает так называемое постмодернистское прочтение текста. Она не стремится выяснить, чем детерминирован данный текст, взятый в целом как следствие некой причины; правда, она и не ставит себе тех специфических целей, которые характерны для постмодернистской текстуальной практики.

Гомер, в интерпретации Вейль, – это, прежде всего, превосходно ей переданное ощущение бесконечной глубины текста, себя самого удостоверяющего, автор которого – Гомер – становится ему тождественным; текста, смысловые ходы которого, развиваясь и сталкиваясь друг с другом, превращаются в устойчивые формы иногда всего лишь сдвигом цезуры или каким-либо другим оттенком в строе стиха; текста, стоящего у истоков западного мира и воплощающего собой его «самое совершенное, самое чистое отображение» [6. С. 250], поскольку еще не замутнено никакими идеями социального, классового или морального превосходства. Великая печаль, тень которой лежит на всей поэме, проистекает из-за отсутствия маскировки между жизнью и смертью, миром и войной, из-за отсутствия принципиальной разницы между удачей и ошибкой, потому что «судьба и боги решают почти всегда колеблющийся исход сражений» [6. С. 257].

В «Илиаде» Гомера, считает французская исследовательница как ни в каком другом эпосе – античном или европейском – феномен Силы-Судьбы явлен в своей наготе и неприкрытости, в своей документальной фактичности. Напрасно думать, не устают подчеркивать Вейль, что прогресс и цивилизация укротили Силу, они только скрыли ее настоящий оскал и сгладили болезненность эффектов, «задрапировав в тогу славы» [6. С. 259], но она по-прежнему в центре истории человечества.

«Сила есть некий феномен, который превращает в предмет, в “вещь”, каждого, кто оказывается в поле ее действия. Того же, кто попадает под прямой удар, она превращает в вещь буквально: был человек, остался труп... “Илиада” не устаёт рисовать эту картину – герой превратился в вещь, которую волочит в пыли колесница...» [6. С. 250]. Как будто бы речь идет о конечности, смертности человеческого бытия, подвластного границам и условиям своего существования. Однако С. Вейль показывает, что Гомер имеет в виду гораздо более сложно нюансированные отношения, в которые втянут человек, – сравнимые, но никак не сводимые к взаимодействию с природными силами. Сходство между ними такое: «Ведь и природа, когда диктуют ее слепые нужды, стирает *внутренний мир*» (курсив мой. – И.К.) [6. С. 253].

Тирания Силы сравнима с тиранией голода, когда в ее власти жизнь и смерть человека. Различие вот в чем: «власть обратить человека в вещь, убив его, порождает другую власть, куда более удивительную, способную обратить человека в вещь, еще живущего» [6. С. 251]; «безжалостно она давит слабых, так же безжалостно опьяняет Сила и мутит разум тех, кто обладает ею (или думает, что обладает). *Никто не обладает ею на самом деле*» (курсив мой. – И.К.) [6. С. 251]. Нет ничего реальнее, чем Сила, и нет ничего хуже, чем полагаться на нее. Нельзя ей пользоваться без определенного для себя ущерба. (Возможно, стоит под таким углом зрения рассмотреть и единственное дошедшее до нас изречение Анаксимандра: о *какой* «роковой задолженности» вещей может в нем говориться, если суть ее в «выплачивании друг другу правозаконного возмещения ущерба»? Скорей всего, *не* природа является исходной точкой его рассуждений.)²

Речь, как мы видим, идет не просто о социальном мире, но о мире людей, втянутых в тяжбу с чем-то более могущественным; здесь нет никакого намека на идею неравенства, политического господства или борьбы классов; наоборот, род человеческий в «Илиаде» не разделен ни на униженных рабов и просителей, с одной стороны, угнетателей и богатых – с другой, ни даже на победителей и побежденных. (Победители и побежденные, поясняет Вейль, взяты в одной перспективе – как ближние поэту и слушателям; если и есть различие, то оно в том, что страдания троянцев переживаются еще более скорбно, чем превратности ахейцев.) Феномен Силы держится другим основанием – на «том *великолепном безразличии*, которое сильный испытывает к слабым и которое, словно вирус, передается самим же слабым» (курсив мой. – И.К.) [6. С. 254].

Тайну обаяния Силы С. Вейль формулирует как соблазн. Соблазн Силы непреодолим для человека по своей природе: невозможно ему не прийти, но, как известно, горе тому, через кого он пройдет. Суть человека такова, что свои отношения с другим человеком он стремится опосредовать через насилие, причем это опосредование он принципиально не видит: «Что всем людям, уже от того, что они родились на свет, суждено страдать от насилия – это такая истина, путь к постижению которой силой внешних обстоятельств всегда закрыт для ума человека. Сильный не силен абсолютно, точно так же как и слабый не абсолютно слаб, но оба они *не знают этого*» (курсив мой. – И.К.) [6. С. 254]. Соблазн, доведенный до своей предельной точки – до состояния войны – лишь обнажает скрытое основание.

На отнюдь не риторический вопрос: что грекам до Елены, что Улиссу до Трои даже со всеми ее богатствами, ведь она не вернет ему утерянной Итаки, – французская писательница находит ответ, пересказывающий, с ее точки зрения, Гомера: «Душа, которая вопреки природе вынуждена уничтожить часть самой себя, дабы противостоять врагу, верит, что может излечиться, если только уничтожит врага... одно и то же отчаяние толкает и гибнуть и убивать» [6. С. 256]. Сила соблазняет своим безразличием – нет более легкого способа, чтобы возвыситься, но власть ее обоюдоострая – равным, хотя и различным образом, поражает она души тех, кто ею обладает и тех, кто ее претерпевает. Кто бы ею не играл, сам становится ее игрушкой.

Если суммировать свойства Силы, то они будут таковы: витальный характер ее проявлений для человека, при всей «точности» ее действия отсутствие направленности на конкретный субъект, непреодолимость ее воздействия как соблазна и при этом – скрытость источника воздействия для человеческого восприятия, ощущение тотальной зависимости от нее и абсолютная проигрышность ситуации для любого из ее участников. Все это можно представить как характеристики сакрального, и все это – только средства, по мнению Вейль, для единственной цели – *перерождения души*.

Бесспорно, смысл сакрального как такового безотносительно к его содержанию, в выходе из душевного статического состояния, в мощном внутреннем движении от осознания бессмысленности происходящего к возможному приемлемому решению. Возьмем для сравнения определение сакрального, или, в другой

терминологии, «нуминозного» И.Т. Касавина: «Почувствовать себя в руках судьбы можно в том случае, если жизнь внезапно сложилась в необъяснимую и неподвластную изменениям череду трагических событий... Мир тотчас изменяет свои очертания и обретает нуминозное измерение. Последнее предполагает неслучайность, предопределенность событий и *веру в эту предопределенность*, а также истолкование причины и следствия как *преступления и возмездия*» (курсив мой. – И.К.) [5. С. 155]. «Эти перерождения, – как будто продолжает эту мысль С. Вейль, – всегда тайна, и *творится она богами, поскольку они возбуждают человеческое воображение*» (курсив мой. – И.К.) [6. С. 256].

Как человеческое воображение видит или грезит об этой тайне, говорит нам Гомер:

Зевс распростер, промыслитель,
весы золотые; на них он
Бросил два жребия Смерти,
в сон погружающей долги:
Жребий троян конеборных
и меднооружных данаев;
Взял посредине и поднял:
данайских сынов преклонился
День роковой...

Гомер. *Илиада*

Гомеровский эпос не отвечает на вопрос: почему один жребий перетянул другой? Этих оснований для выбора попросту нет: все вписано в единую ситуацию «качания весов». Характерно, что, выясняя позицию Гомера, С. Вейль фактически с ней отождествляется: «Судьба устанавливает границы неизбежного, а боги в этих границах пользуются полной властью, награждать ли сражающихся победой или же наказывать поражением. Это *они подстрекают* людей на безумие и предательство, всякий раз срывающие возможность мирных исходов. Это *их дело – война*, и нет у них для этой любимой игры иных мотивов, кроме каприза и злобы» (курсив мой. – И.К.) [6. С. 258]. Здесь нет никакой идеи справедливости; битву в конечном счете выигрывает не тот, кто рассчитывает и планирует, принимает и осуществляет решения, но тот, кто более уподобится «действию внешних стихийных сил» [6. С. 256]. Очевидно, С. Вейль пытается объяснить тот факт, что вмешательство богов, как правило, пагубно: если не для одного, то для другого. Всякий приход сверхъестественного так или иначе опасен и связан со смертью. И в связи с этим прочитывается как возмездие, вина, наказание. Благодеяния наступают потом – с уходом божества.

В гомеровском тексте С. Вейль вычитывает ту же самую аксиому, к которой приходят и Эдип с Иовом: «Подчинение – это удел всех смертных, хотя и в неравной степени, потому что... качество душ различно» [6. С. 258]. Более того, зависимость от сакральных сил французская писательница формулирует как «общий закон», из которого никто не изъят на земле. Искусство войны, описанное Гомером, есть искусство, за которое ответственные боги и которое является только средством, вызывающим необходимое перерождение человеческих душ. Как говорит античная традиция, вся Троянская война, у которой были тысячи причин и поводов, совершалась во исполнение воли Зевса, пожелавшего облегчить страдания перенаселенной людьми земли.

И, как ни странно, вчитываясь в вейлевское переложение Гомера, начинаешь понимать, что ужас войны, представленный последним, – некая неизбежность, освобождающая от противоестественного насилия, накопившегося в человеческом обществе, однако, явленная в своей трагической, экстремальной форме, в форме разрушения. Умеренного, разумного исхода, замечает Вейль, здесь быть не может: мысль, оставленная лицом к лицу с перенесенным насилием, не выдерживает, не оказывает сопротивления, молниеносно перемещаясь от порыва к действию к самому действию... Предположим, что она изобретает собственное – ответное – насилие в виде вмешательства богов?..

Отсюда и контекст идеи равновесия так, как он видится Симоне Вейль: «Кара, которая со столь геометрической строгостью постигает всякое злоупотребление Силой, была для греков первейшим объектом размышлений. В ней средоточие греческого эпоса... Идея возмездия становилась интимно знакомой всюду, куда проникал эллинизм... Но Запад потерял ее и ни в одном из своих языков не имеет даже слова, адекватно ее выражающего. Идеи ограничения, меры, равновесия, которые должны были бы определять жизненное поведение, не имеют ныне другого применения, кроме технического и служебного. Мы оказались геометрами в делах материальных. Греки были геометрами прежде всего в деле обучения благу» [6. С. 254]. Итак, идеал равновесия – это умеренное пользование Силой (хотя и умеренное пользование Силой небезопасно); благо – избегание цепной реакции самоуничтожения, ибо здесь начало возможности разумного совместного существования.

Когда французская исследовательница говорит, что достижение такого блага требует чего-то большего, чем обычная человеческая добродетель, то, возможно, стоит вести речь не о мире людей и богов, но о мире человеческих отношений, втянутых в игру мира, построенного на различиях, а значит, опосредованного насилием, выйти из которого, им незатронутым, невозможно. И здесь как раз необходимо понять, *почему* так важно, чтобы судьба и боги решали почти всегда колеблющийся исход сражений? Вот здесь мне видится иной, чем поставленный Симоной Вейль, акцент в греческом мироощущении: каждый (уже в силу того, что родился) претерпевает свою долю насилия, источник которого относит к божественному качанию весов, дабы можно было избежать цепной реакции взаимного истребления, т.к. *нет достаточных оснований для несения той или иной кары*, так же как и нет достаточных и необходимых оснований для несения той или иной вины.

Дело не в том, что особенным образом устроено человеческое воображение (включая моральное оправдание «по заслугам»), а точнее, так: человеческое воображение устроено таким образом, что источник конфликта – насилие (происходящее, в первую очередь, между людьми) – необходимо вынести *вовне* и, придав ему трансцендентную окраску, скрыть его губительную и разрушительную природу как для человеческого ума, так и для человеческого сообщества. Смысл свободы в том и состоит – спонтанное, самостийное, не обусловленное виной, но при этом обязательно прикрытое некой завесой тайны, прерывание цепи необратимого насилия. Почему «гово-

речь не должно нам о тайне» [7. С. 125], почему «руку мою полагаю на уста мои» (Иов 39, 34)?

Судьба в контексте аналитики сакрального – это способ возложения вины, у которой первейшая функция: оправдание и объяснение насилия (которое, в конце концов, всегда неоправданно и необъяснимо), а значит, это способ его сокрытия (у-таивания истины), т.е. жертвоприношение. Действительно, неизбывна гомеровская печаль, как и печаль Экклезиаста, но контекст

у нее другой: «горечь, истекающая из нежности и падающая, как солнечный свет, равно на всех и каждого» [6. С. 257]. Никто не избегнет общей участи, и потому, никто не презираем за слабость: «Если же кому-то удастся – в глубине души или в делах с людьми – ускользнуть из-под имперской власти Силы, он возлюблен, но возлюблен с болью, поскольку опасность быть уничтоженным всегда над его головой» [6. С. 258].

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Эмпедокл признавал две творческие созидющие и разрушающие силы – Филию и Нейкос – Любовь и Ненависть. Они неизбывны в своем противостоянии и не разрешаются никаким синтезом; попеременно побеждает то Любовь, то Ненависть, овладевая вихревым движением от центра к периферии мира и обратно. Мировой исход борьбы в данной фазе, по выражению Я.Э. Голосовкера, решает квантум силы. Скорее всего, под метафизическими именами «Вражды» и «Любви» («Эроса» и «Танатоса») философская мысль (от Эмпедокла до Фрейда) пытается рассказать нечто фундаментальное о природе культуры и процессах ее динамики. Возможно, мы слишком увлекаемся акцентировкой натурфилософской тематики в философии досократиков, космогонически истолковывая мифологические образы, которые в силу своей природы имеют непосредственное отношение к социокультурному порядку человеческой жизни. В большей степени, чем к кому-либо, это относится к Эмпедоклу, еще со времен античных комментаторов считающемуся одним из самых полемичных авторов.

² Изречение Анаксимандра гласит: «А из каких начал вещам рожденье, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды (ущерба) в назначенный срок времени». См.: Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Ч. 1. С. 127.

ЛИТЕРАТУРА

1. Цвейг С. Борьба с демоном: Гёльдерлин. Клейст. Ницше: Пер. с нем. М.: Республика, 1992.
2. Бланио М. Пространство литературы. М.: Логос, 2002.
3. Жирар Р. Насилие и священное / Пер. с фр. Г. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение, 2000.
4. Юнг К.Г. Ответ Иову. М., 1994.
5. Касавин И.Т. Изобретение веры. Авраам и Иов // Вопросы философии. 1999. № 2.
6. Вейль С. «Илиада», или Поэма о силе // Новый мир. 1990. № 6.
7. Софокл. Трагедии. М., 1988.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 20 мая 2009 г.