



И. А. Исаев



МИФОЛОГЕМЫ ЗАКОНА

Право и литература



«ПРОСПЕКТ»

Игорь Андреевич Исаев
Мифологемы закона: право
и литература. Монография

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=21552532

ООО "Проспект"; 2015

ISBN 9785392191192

Аннотация

Монография профессора И. А. Исаева посвящена, как и предыдущие его работы, одному из аспектов проблемы, давно разрабатываемой автором, – мифологизмам закона. В истории права можно разглядеть множество попыток преодолеть гнет нормативизма. Миф права – не просто реальность более высокого уровня, это еще и эстетически выраженная мечта о справедливости. Право, как и миф, рождается в недрах народного духа – и в этой книге автор обдумывает этот завет особенно внимательно. Работа рассчитана на специалистов в области правоведения, истории, политологии, а также на всех, кто интересуется вопросами правовой культуры и проблемами власти.

Содержание

Введение	5
ГЛАВА I. Тема закона в греческой трагедии	10
1. От мистерии к трагедии: одиссея закона	10
2. Стихии, города и герои	28
3. Закон: вина и кара, очищение и возмещение	49
4. Суд: право видеть и право говорить	66
ГЛАВА II. «Мистический путь» средневекового закона. Тема Грааля	85
1. Введение. О средневековом законе: знак и слово	85
2. «Гибель богов»	92
3. Приход «сверхчеловека»	104
4. «Раненый король»: грех, вина и искупление	114
5. Вокруг Круглого стола короля Артура	130
6. Замок Грааля – цель и закон	145
7. Два пути к Граалю	157
Конец ознакомительного фрагмента.	167

И. А. Исаев

МИФОЛОГЕМЫ ЗАКОНА: ПРАВО И ЛИТЕРАТУРА



[битая ссылка] ebooks@prospekt.org

Введение

Мифологемы закона неисчислимы. Однако при ретроспективном обзоре вполне возможно выделить некоторые наиболее устойчивые и значимые их архетипы. Для правоведения они имеют то значение, что они, по сути, неискоренимы и постоянно повторяемы. Культурный контекст придает им все новые тональности и колорит, но не в состоянии их искоренить или даже скорректировать. Эти архетипы неявны, но если присмотреться, то они становятся видимыми. Такому выявлению помогает литература как наиболее тонкий и чуткий способ прочтения реальностей, поэтому поэт чувствует природу закона (как и закон природы) намного проникновеннее и тоньше, чем политик, он проникает в суть формы как таковой.

Сила такого познания заключена в его образности. Закон, сформулированный в понятиях, редко рождает яркий образ. В понятийном дискурсе утрачиваются детали и оттенки, он не способен в достаточной мере погрузиться в бессознательное. Неизбежный и болезненный рационализм рождает дотошный и мелкоформатный нормативизм как юридически-прикладную форму позитивизма.

В истории права можно разглядеть множество удачных и неудачных попыток мысли преодолеть этот гнет нормативизма. Неверно, что миф – это не реальность. Он – реаль-

ность, но только более высокого (или более глубокого) уровня. Миф же права – это еще и эстетически выраженная мечта о справедливости. Когда говорят об «идее права», имеют в виду платоновски организованную идею, архетип того, что существует вне времени, но должно присутствовать на земле. Стремление к этому идеалу и энергия такого стремления обусловлены его недостижимостью. Стремление к бесконечному, мифическое и романтическое, по сути, оказывается главным препятствием на пути нормативизма, которому они совершенно непонятны и недоступны.

Закон реализуется в отношении, проявленном к нему. Неисполняемый закон продолжает существовать только «объективно», но не существует «субъективно». Такое допущение очень важно для мифологического мышления, в котором вещь и ее образ еще не разделены. И это полная нелепость для нормативистского мышления. Тот и другой подход обладают собственной логикой. В логике мифа этическое и эстетическое нераздельны, эстетическое переживание дополняет и окрашивает этическое, расширяя представление о должном образностью превосходного и возвышенного.

Когда-то Рихард Вагнер под впечатлением увиденного им в Англии нового индустриального мира воспринял его как мир титанический. Своих нибелунгов он поместил в атмосферу непрерывного труда, напряженного и нерадостного. Таковым стал и закон новой жизни, в недрах которой даже зло становится безразличным и безликим. Массы и машины

здесь срашиваются, подобно кентаврам.

Закон живет повсюду в своих проявлениях. Кодексы написаны на том же языке, что и романы современников. Литераторы обращаются к правовым проблемам, чтобы развить сюжет своего произведения. Законодатель пользуется литературным языком, чтобы четче и полнее выразить правовую идею. Взаимопроникновение двух культурных сфер порождает неожиданные последствия. Лингвистическое или литературное толкование в юриспруденции фактически порождает новые нормативные составляющие: «закон рождается в процессе применения». Литературный контекст не выпускает закон из-под своего незаметного и располагающего к себе влияния.

Власть слова и языка очевидна и непреходяща. На ней уже издавна возводятся миф и ритуал, а значит – традиции и институты. Сам закон обретает смысл в этой среде, ведь он несет идею должного, т. е. еще пока воображаемого и желанного (или нежеланного), он требует и закликает, он хочет словом породить вещи и отношения, которых пока не существует.

Внешнее воздействие закона своим пределом имеет его внутреннее восприятие субъектом.

Для мифологического мышления «субъективное» восприятие закона есть такая же правовая реальность, какой для законодателя является создаваемая норма. Здесь акт познания направлен непосредственно на открытие истины. Пра-

вовым синонимом истины является справедливость, и она может быть установлена судьбой, ордалией или прозрением. Импровизация и уход от системы характерны и для греческого героя и для «идущего лесной тропой» Э. Юнгера, для фрагментации романтической школы и театрализованного мировосприятия Шекспира... Для нас важны не трактовка и формулы, в которые каждая эпоха стремилась включить понимание права, а образы, в которых это право (а также власть) воспринимались конкретными личностями, чьи мнения с определенными оговорками могут считаться представительными и обобщенными. На наш взгляд, мнение поэта и художника представляется более содержательным и ярким, чем мнение оперирующего понятиями правоведа. Закон следует прочувствовать, а не описывать. Интуиция слишком часто оказывается точнее анализа.

Автор продолжает свое исследование проблемы взаимоотношения власти и закона, которой он посвятил ряд монографических работ. Главное внимание здесь он уделит анализу столь тонкого и сложного взаимоотношения, которое на протяжении всей европейской истории устанавливалось между этическими и эстетическими элементами правовой реальности. Каждая историческая эпоха выбирала свой собственный тип отношения, с характерным для него архетипом или духовным центром правопонимания. На взгляд автора, литературный контекст, окружающий такой центр, был не только порождением духа конкретной эпохи, но и сам спо-

собствовал формированию различных контекстов – литературных, политических, культурных. Стил ь изложения материала в работе вынужденно приспособлялся к той языковой атмосфере, в которой существовали и действовали конкретный архетип и его контексты. Казалось, что таким образом можно полнее передать то внутреннее, глубинное содержание и, главное, смысл закона, который понимается в самом широком его значении.

Автор данной работы только намечает некий подход к мифопоэтической трактовке правовой реальности, специфическому типу правопонимания. Для реабилитации мифа в настоящее время сделано уже достаточно много. Очевидно его заметное, иногда определяющее влияние в сфере культуры, политики, языкознания. Думается, что и область права, права в самом широком смысле этого слова, не могла не оказаться под интригующим и очаровывающим влиянием мифопоэтических интенций. Право, как и миф, рождается в недрах народного духа, и этот завет романтической школы следует обдумать особенно внимательно.

ГЛАВА I. Тема закона в греческой трагедии

1. От мистерии к трагедии: одиссея закона

Древний закон рождался из мифа и ритуала, с самого начала своего существования оказавшись в теснейшей связи с культом. «Темнота» его происхождения была трагичной; он вырастал в атмосфере внутренних и внешних конфликтов и противоречий. Человеческий разум формировал тогда свои представления о справедливости и каре под влиянием страстей, страха и постоянной внешней угрозы.

Андрей Белый как-то заметил: «Мысль грека странная: у нее вместо ног – хвост змеи, тянущийся за ней в миф мистерий и соединяющий ее, как пуповина младенца с темным матерним чревом протагоновой, орфической ночи мистерий и ужасов: ужасается она темнотою своею». («На перевале» 1923). Трагическое мироощущение – одно из первых, которое было суждено познать человеку. Со временем ему удалось придать этому ощущению эстетические черты и наполнить свои смутные представления этическим содержанием и ценностями.

Греческая трагедия рождалась непосредственно из мистериальных напластований и ритуалов, в свою очередь вынашивая в себе столь важную для формирующегося полиса идею закона. Полумифические фигуры типа Драконта или Солона становились олицетворениями и носителями этой идеи. В религиозном и культовом контексте созревали политические и правовые принципы. Миф воспринял и интерпретировал важнейшие исторические события (переселения и завоевания Аттики ахейскими варварами и рождение дорического стиля), представляя их как высокую космическую борьбу богов и титанов, как победу олимпийцев над хтоническими силами Земли. В греческой трагедии V века до н. э. эти процессы, уже рационально осмысленные и артикулированные, дают нам представление об уникальном соединении поэтики и политики. Хтонический дионисийский культ и культ героев сливались здесь в дифирамбический и трагический хор, при этом семантически вполне соответствуя идеям политического и реформистского процессов, реально начатых Клисфеном и Писистратом (*К. Хюбнер*). По мысли Аристотеля, публичное представление всегда было настоящей драмой в смысле действия и изображало действительную историю страданий бога или героев. (Писистрат даже сделал трагедию обязательной составной частью городских дионисий, проводимых в Афинах).

А. Боймлер дает обобщенную характеристику этому трагедийному действу: «Это, действительно, тени, которые вы-

званы из могил. Герой воплощается. Этот акт превращения души, принадлежащей царству мертвых, в действующее и разговаривающее существо есть прафеномен трагедийного искусства: происходит превращение прошлого в настоящее»¹. (К концу действия трагедии, полагал Р. Отто, в центре внимания оказывалось не одно лишь сострадание к герою, но и очевидность, и необходимость божественного миропорядка: ведь «нуминозное» вызывает в душе не только страх, но и очарование.) Ужас и трепет провоцирует не столько всепримиряющая смерть и возвращение в лоно матери-Земли, сколько сами жесткие меры по установлению порядка, применяемые олимпийцами (*Ф. Ницше*). Диктатура Зевса, кроме своей просветительской функции (отказа от древних иррациональных законов), осуществляла и другую задачу по упорядочению и стабилизации мира, для чего людям и давались божественные образцы правил и законов. Однако сами же боги могли в любой момент отменить и изменить эти законы. Поэтому трагедия подчеркивала их относительность и бессилие даже законопослушных героев перед лицом рока.

Источником трагического поэтому всегда оставалась тревога – «орган», посредством которого субъект усваивает страдание и сливается с ним: тревога «бродит вокруг своего объекта, ощупывает его со всех сторон и таким образом открывает страдание, или же в какой-то момент она внезапно создает свой объект, которым является страдание».

(П. Клоссовски).

В трагедии закон все еще погружен в невидимое. О его присутствии только сообщается – появляющимся время от времени на сцене вестником или уточняющими замечаниями хора, которые ссылаются на «закон богов» или «установления предков». Рациональный порядок на этом фоне представляется чем-то внешним и неустойчивым. Темные силы посылают свои знаки и напоминания откуда-то из глубин бытия, из прошлого или из-под земли. Силы судьбы и своеволие богов досадно перечеркивают все человеческие планы и благие предположения. Оракулы (Элевсинский или Дельфийский) доставляются из самых недр стихийного и темного, столь же темного, как и сами их формулировки и предсказания. Правда, в трагедии эти сигналы и влияния уже подаются как бы более образно и фигурально. (Аристотель утверждал, что трагедия когда-то возникла от «зачинателей дифирамбов», а мрачный аспект Диониса, в котором смерть и разрушение оказываются неразрывно связанными с самой жизнью, своевременно был перенесен из Элевтер в Афины.)²

Трагедии Эсхила в их мифологическом аспекте отразили всю напряженную ситуацию противостояния олимпийских богов и хтонических сил, неожиданно вернувшихся из далекого прошлого при помощи стихийного насилия: это и стало тем контекстом, в котором разворачивалось действие трагедии. Правление Зевса, от которого можно было бы ожидать и более мудрого решения и порядка, превратилось в угнетение

всей земной природы как раз с того момента, когда его власть окончательно упрочилась. Тогда же природные стихийные силы боги попытались умиротворить с помощью строгой Фемиды, устава и закона – такова была главная установка и задача Зевса.

Но хтонические силы все же продолжали оказывать сопротивление: ведь сами олимпийцы были ограничены в своем произволе именно хтоническим началом, поскольку за ним стоял священный закон Земли. (В «Орестее» Эсхила сами же небесные рационально мыслящие олимпийцы вообще предстают как сущности, состоящие на службе у тех же хтонических сил подземного мира, и к Зевсу часто обращаются собственно за тем, чтобы он «послал наказание из-под земли». (Подобные же обращения поступают также и в адрес Гермеса и Персефоны, уже изначально ведающих подземными силами).

В этой борьбе олимпийцы как бы представляли идею «государственного права» семьи в том виде, как оно было сформулировано и основано Герой, Зевсом и Афродитой, для этого Афина учредила независимый суд, который в свое время и выносил обоснованный и сбалансированный приговор Оресту, вполне удовлетворив и умиротворив эриний. Древним силам оставалась только право неотвратимого наказания и мести, но уже в рамках вновь достигнутого мифического единства и лишь в случаях, когда против природы и божественного права было совершено святотатство: «Каж-

дому устанавливается своя Мойра: для хтонических существ это царство природы и Земли, для олимпийцев – это полис, государство, сформированный правовой порядок»³.

Подавленные такой рационалистической властью «света» и Аполлона, силы «тьмы» свое новое проявление нашли в спонтанных превращениях судьбы. Непредсказуемость становится законом жизни. Все человеческие законы слишком слабы и относительны, ведь и в человеческом суде они оцениваются только наряду с другими доказательствами – оракулами и результатами гаданий – и то лишь с одной целью – дать оценку самой личности, но не существа спора. Суд превращался для грека в пересказ и проверку прошлых дел конкретной личности, в изложение противоречивых суждений о всей ее жизни. Законы, конечно же следовало принимать во внимание, но и не более того. Да и сами они неизбежно приобретали какой-то по сути мистический характер: они могли «преследовать», «находить», «предписывать» или «убивать». Но высший закон – это повеление богов и предков, – этот невидимый закон сильнее писаного или произнесенного: трагедия давала наглядный пример уступок и крушения человеческого закона под воздействием этих невидимых, но всемогущих сил.

Суть трагедия всегда выражена в конфликте человека с божеством, в столкновении между Мойрой (судьбой), олимпийскими и хтоническими силами. И если у Эсхила эти конфликты иногда еще ведут к желанному соглашению, то у Со-

фокла весы спора постоянно склоняются в пользу «царства земли и ночи». Хтоническому мифу удастся подчинить своему влиянию и трагедию, – это миф о матери-Земле, Гее: ее фемида, ее закон – прежде всего закон рождения и смерти. Она сама – хтоническая ночь, священный хаос, который все порождает – и свет дня, мир человеческих уставов, само государство, полис – и затем вновь все это поглощает; Земля «скрывает мертвого, как живого», чтобы вновь его породить и в этом трагедия видит тесную связь жизни и смерти, основную связь бытия и двух миров.

Главным атрибутом божественного в Греции, и об этом все время напоминает трагедия, было могущество. Но бог не мог бы считаться настоящим богом, если бы в нем этот атрибут не подкреплялся наличием справедливости, – в результате Зевс становится преимущественным защитником всех оскорбленных.

Но деятельность богов в отношении человека – применение к нему наказания или поощрения – оставалась непонятной самому человеку, поэтому греки изначально были озабочены этой проблемой и находили сразу два способа ее разрешения. Первый, вскоре отвергнутый, заключался в простом расширении самого понятия страдания, равного воздаянию (талион): ведь Зевс всегда опаздывает, насылая на преступника то, что карает – эриний; другим же путем решения стал путь индивидуализации наказания, предложенный вместо идеи наследственной объективированной родовой вины

и кары. Однако и тогда все еще оставался открытым вопрос о том, почему от суда богов (не говоря уже о человеческом суде) подчас страдает невиновный. Поэты-трагики давали ему свое решение, поясняя, что страдание уже само по себе воспитывает человека и делает его лучше, – хор из «Агамемнона» авторитетно утверждал эту истину. Людьми управляют темные силы, которые так и остаются невидимыми (ведь и эринии сами приходят в мир незримыми) и непостижимыми и которые заставляют людей часто против собственной воли совершать преступления: хотя человек и не свободен от ответственности, но судьба здесь играет решающую роль⁴.

Действие и деятельность порождают правовые последствия. Правда их оценка осуществляется разными путями – ведь человеческая деятельность подвергается принуждению со стороны человеческих законов, санкция же божественного закона выражается в возмездии со стороны богов. Закон обретал свою объективную значимость независимо от намерений и побуждений действующего субъекта. Принуждение не считалось с мотивами поступка, а возмездие могло обрушиться и на невиновного.

Действие в трагедии несло в себе преимущественно эпический момент и поэтому было скорее событием, чем собственно действием. Античный мир еще не осмыслил для себя значение субъективности: и индивид предпочитал полагаться на такие более надежные субстанциональные определенности, как государство, семья или судьба. Поэтому и ви-

на, наряду с действием, выступала как некое промежуточное звено, включенное между актами действия и страдания. Но постепенно и сама вина стала приобретать индивидуализированный и нравственный характер, разместив трагическое между двумя крайностями: если индивид не несет на себе никакой вины, он не представляет интереса для трагедии, потому что в этом случае трагической коллизии уже не достаёт напряженности. Когда же трагический герой становится носителем зла, а зло – предметом трагедии, то уже само зло не представляет какого-либо эстетического интереса, т. е. чуждо для трагедийной поэтики⁵.

Но человек – прежде всего «животное политическое», и в предложенной Аристотелем функциональной интерпретации трагедии два аффекта, порождающие катарсис, – страх и сострадание – становятся или кажутся по-настоящему политическими переживаниями. Оба эти чувства, погружая человека в мрачную пучину меланхолического переживания и доводя его до предела, тем самым высвобождают его до-толе скрытые положительные качества. Аристотель определял трагедию именно как «очищение (катарсис) через страх и сострадание»: очищение души, которое происходит вслед за сильными переживаниями, полученными от трагедии, наполняет ее спокойствием, «подсвеченным лучами истины».

И целью Элевсинских мистерий было сообщить эту истину посвященному через личное переживание, через понятные изображения и их яркое отображение. У Эсхила и Со-

фокла уже по ту сторону страха и сострадания проступали мир и свет, у Еврипида, представителя уже чисто интеллектуальной и рационалистической цивилизации, страх и сострадание кажутся лишенными трансцендентального воздействия и духовного умиротворения, а человек представляется здесь жертвой случая или божественного каприза: «После трагедий Эсхила и Софокла человек чувствовал себя обновленным, духовно возвышенным. Мелодрама Еврипида оставляла его взволнованным и переполненным чувствами». (В этой связи Фабр д'Оливе говорил о принципиальном вырождении трагедии, о выявившемся пренебрежении правилами и традициями: «если бы выполнялись законы, те, что были в первую очередь направлены против авторов, которые в рассмотрении трагических сюжетов лишали их оккультного смысла, Еврипиду не было бы позволено вывести напоказ стольких героев, опустившихся в противостоянии многочисленным несчастьям... представлять эти нескончаемые сцены стыда, скандала и преступлений». Театр становился школой страстей, распахнув двери для «презрения и осмеяния сомнений, ужасающих святотатств, полной потери памяти о божественном, и вся эта толпа не преминула внедриться в каждое святилище». Упрочив положение своих основ, сама трагедия начала быстро деградировать.)⁶

Свое обязательное идейное и нормативное ограничение античная трагедия прежде всего нашла в конфликте двух противоположных этических начал. И результатом коллизии

всегда становилось крушением именно субъективного начала, этически отождествленного с несчастьем; объективное начало, действовавшее вопреки человеческой воле, принимало форму предначертания и судьбы: действительное поведение героя воспринималось здесь только в связи с этим объективным началом.

Благие намерения не исключали виновности. Коллективная, родовая ответственность распределяла вину на всех членов кровно-родственного союза и передавала ее по наследству. В этом процессе вина сливалась с судьбой и роком.

Постепенно вместе с кризисом полисного существования возрастала роль субъективного, и трагедия чутко реагировала на это. Индивидуальное правопонимание у героев Еврипида, ориентированное на понятия справедливости и законности, представляется качественно новым, чем архаическое правосознание, основанное на мифе и древнем законе богов и предков. Формирующаяся правосубъектность как в публичной, так и частной сферах существования требовала более четкой артикуляции не только моральных, но и правовых категорий, а также определения правовых пределов индивидуальных действий и установления правовых источников. Казалось, что закон приобретает видимость. Приходило время кодификаций.

Всякая идея божественного основывается на идее совершенного. Но поскольку совершенное может быть только одно и должно стоять выше человеческой ограниченности во

времени и пространстве, то «определенное этим предположением греческое мировоззрение все более и более приближалось к трансцендентному единобожию». Идея единства, изъясв божество из чувственного мира, откроет путь философии Платона⁷.

Время становления трагедии приходилось на исторический период, когда в сфере познания значимость субъекта вырастала за счет соответствующего стеснения всевластия объекта: «преувеличивая его значение и сгибаясь перед ним, субъект произвольно отодвигался от того “незыблемого”, что он относил теперь на счет архаики. И поэтому древнее хоровое начало все больше и больше архаизировалось и наделялось функциями объективного»⁸. Параллельно этому процессу сужения пространства объективного физические категории превращались в моральные, но не потому, что уже родилась нравственность как таковая, а в результате появления самих строгих понятий как особой формы ментальности и высказывания. «Гром и молния, землетрясение, град, вихри начали означать разрушение в его отвлеченном значении, и это отвлеченное, т. е. многократное и качественное, значение разбушевавшихся, губительных стихий дало то самое понятие “зла”, которое люди наполнили исторически изменчивым, согласно социальной условности, содержанием». (По мнению Баховена, в мифе об Оресте все еще отразилась борьба матриархального семейного начала, представленного образами эриний, с нарождающейся системой патриархаль-

ной семьи, олицетворенной в образах Афины, Аполлона и действующего по его велению Ореста.)⁹

Трагическая вина концентрируется теперь только в одном конкретном действии, однако наследственный характер вины делает само пространство ее действия и влияния более широким. Поэтому трагически гибнет не отдельно взятый индивид, а целая маленькая вселенная; страдание бушует, как природная стихия, и с этого момента оно отягощается грузом последствий своего неистовства, а «в грустной участи Антигоны эхо участи ее отца проявляется как предопределенное страдание»: и необходимость фатума в трагедии повторяется призывными припевами хора¹⁰. («Суд решает некто третий, кто возникает нежданно», – оставаясь незримым, он своим свидетельством кладет конец тяжбе, но уже в силу закона: ведь кару за клятвопреступления налагали не люди, а боги.)

В древней мистерии «чудесное» выступало прежде всего как «зримое». А слепота и незнание (духовная слепота) людей соответствовали и сопровождались стихийными бедствиями, происходящими в природе, а также способствовали политическому падению «городов» и «домов». Разрушительная сила тогда приписывалась дурному Эросу, этой необозримой пагубе: Эрос олицетворял ненависть и распри, распадение и разрушение, и с ним были связаны также губительные силы воды, воздуха и огня. (Вплоть до римской поэзии Эрос вообще означал отнюдь не любовь, а смерть при-

роды, зиму и холод, дисгармонию и падение.) Всюду, где появлялся Эрос, начиналось страдание: Дионис и Эрос по сути мистериальные и драматические боги. (При этом Эрос имел сразу две природы: губительную и созидательную, в мистерии он – творец, в трагедии – разрушитель, и софокловская Антигона – настоящее воплощение Эроса.

В «Вакханках» Еврипида Дионис провоцирует конфликт, а когда наступает кризис, скрытый бог, полагаясь на свои сверхъестественные силы, нарушает правила игры, прибегая к насилию. Дионис всегда отличался от олимпийцев склонностью к завоеванию мира: главный театр военной доблести Диониса разворачивался не в Беотии и не во Фракии, он стремился в Индию.)¹¹

Уже Гераклит рассматривал закономерность и непогрешимые истины, проявленные в действиях эриний, преследующих каждое преступление, как космическую трагедию, в которой действуют правящая справедливость и подчиненные ей силы природы, демонически вездесущие. Но разве злодеяние и отпадение проявляются только в непреложных формах и свято почитаемых законах? Там, где правит несправедливость, там произрастают произвол, беспорядок, неправильность, противоречия. Но там, где, как в высшем идеальном мире, царствуют лишь закон и Дике, там уже не место греху, осуждению, пеням, не место казням. Уже в «Эвменидах» Эсхила отмечен конфликт эриний, защищающих «материнское» право против «отцовского» права Аполлона

и Афины. Здесь эринии теряют свою правовую карательную функцию, выраженную в кровной мести и родовых наказаниях. Роковая составляющая мести, объективируемая сразу в двух мирах – сакральном и земном, – утрачивается.

Гераклит отрицал несводимую двойственность различных миров, не отделяя физического мира от метафизического, царства определенных качеств от царства неограниченной неопределенности: единственный мир, который оставался людям, это – ограниченный вечными и неписаными законами, совершающий свои приливы и отливы с железными ударами ритма, – когда уже не обнаруживают постоянства, нерушимости оплота в течении¹²: контекстом трагедийного действия всегда остается гераклитова борьба всех против всех.

(Вражда – вот та настоящая сила античной любви в ее трагическом значении смерти. В греческой трагедии нет понятия смерти как таковой, а есть только некий мифологический образ смерти, парадоксальным образом представленной в виде живой персоны, заживо уходящей в преисподнюю. Стихия персонифицированного Эроса, например, представлена в «Бешеном Геракле» Еврипида, выступающая заодно и в качестве объективированной мировой силы разрушения.) «Судьба» здесь равнозначна смерти и преисподней. В мифологическом мышлении участь и жребий понимались вполне предметно и натуралистично в виде определенной ощутимой и измеряемой «доли» и «мифологический

образ деления частей получил впоследствии этически интерпретируемое значение доставшейся в удел участи, т. е. значение уже не столько жребия, сколько Судьбы с большой буквы». Полис, дом, земля стали пониматься мифом в виде мойр и долей, т. е. одновременно и надела, и судьбы: трагедия же понимала под судьбой части вполне «материальной вещи»¹³.

У Софокла элевсинские идеи представлены более завуалировано, хотя «Эдип» и «Антигона» остаются настоящими драмами посвящения, дисциплина и призвание Элевсина заключались, кроме прочего, еще и в том, чтобы вызвать внутри самого человека настоящую метаморфозу, рождение в нем новой души. Эдип здесь уже не посвященный, его витальной направляющей силой становится жажда удовольствий и власти, и «Царь Эдип» демонстрирует угрозу наказания, неминуемо настигающего за самонадеянность, «Эдип в Колоне» уже говорит о большем, – об очищении через страдание. Фабр д'Оливе заметил по поводу такой этико-юридической метаморфозы: «Выведенная как единое целое из мистерий, трагедия имела нравственный смысл, который был доступен пониманию посвященных». Теперь хор перестает быть глазами и голосом бытия и становится полномочным представителем народа – этой «изменчивой толпы людей, сбившихся в стадо, дрожащих и легковверных, вроде гражданина Демоса у Аристофана»¹⁴. (Хор – это тоже вполне материальное воплощение полиса, как бы сам полис в его «до-

городском» значении, когда он еще состоял из сил природы и светил. Хор – это всегда граждане, часть полиса – и хоре-гов непременно предоставляли сами филы.)

Судьба и смерть в трагедии становятся моральными категориями. При этом смерть воспринимается как некое нечестие и святотатство, как глубокая вина, за которой непременно последует кара. Но осуществленное возмездие за вину как бы перерождает героя: понятие о смерти тогда сливается с понятием о роке, самой мрачной стороне судьбы: катарсис же меняет обеих – смерть и жизнь, – превращая их в свои более артикулированные категории вины и возмездия.

Эсхилу уже не нужно было воскрешать мир демонов – в этом мире он жил с рождения (Э. Р. Доддс), в период между «Одиссеей» и «Орестеей» демоны приблизились к человеку, их воздействие стало постоянным, они превратились в более коварных и злобных существ. Злые духи уже не отделялись от зла вообще и воспринимались как нечто субстанциональное и могущественное (греки говорили даже о заразных болезнях как о «богах». Так, на «холме нимф» обитали сразу три демона – Холера, Оспа и Чума. Еще Пиндар и Платон продолжали соединять фатализм с волей богов)¹⁵.

Но уже для Еврипида демонический мир перестает реально существовать, он уходит в прошлое, оставляя человека наедине с его страстями. Но именно это и придавало остроту еврипидовским описаниям преступлений: он показывал людей, не защищенных перед неведомым злом, которое уже не

было для них чем-то чужеродным и внешним, но представляло собой часть их собственного бытия. Но, перестав быть сверхъестественным, зло оставалось не менее таинственным и ужасным. (Медее знает, что она одержима, но что овладел ею не демон, а ее собственное иррациональное «я».) Еврипид был убежден «что преступление не зависит только от незнания ситуации или от ошибочной ее оценки. Люди в общем-то понимают, в чем состоит благо, но им не хватает сил действовать в соответствии с этим знанием, — и это уже вызов идеям Сократа, упрек разуму в его моральном бессилии (эта тенденция мысли особенно ярко была выражена в «Вакханках»): и уже Платон скажет, что рационализм свойствен немногим, магия же — пригодна для многих¹⁶.

2. Стихии, города и герои

Трагическая действительность настоятельно требовала наличия момента вины, который, однако, не становился субъективно осмысленным, и это делало страдание только еще более глубоким. Трагическая вина больше, чем субъективная вина, она является наследственной виной, т. е. субстанциональной определенностью, – и вся трилогия Софокла разворачивается вокруг этого трагического интереса. Объективность здесь явно преобладает, герой целиком подчинен судьбе, которая сама по себе неизменна, – и скорбь от этого остается только страданием¹⁷.

Все, что совершается в мифе, уже предопределено, и тайна грядущего здесь явлена: боги и мойры сделали свое дело. Миф предвещает судьбу героев, городов и стран. Но смертные (а подчас и бессмертные) не знают всего предстоящего, – тогда им на помощь приходят оракулы земли и неба или подземного мрака. Прометей, правда, уже знает о своей судьбе, но не принимает мер для предотвращения опасных последствий, – у Эсхила он прозревает только чужую судьбу и предотвращает возмездие, грозящее самому Зевсу, отцу мойр и богов. «В таком знании “не до конца” заключена тайна ясности, как в предвещании исхода грядущего действия – явность тайного»: сказанное под условием (предупреждение Эдипу о предстоящем убийстве Агамемнона), якобы предо-

ставляя свободу выбора, заставляет героя все же сделать безусловный выбор, в силу столь же безусловного предопределения или проклятия¹⁸.

У Эсхила встречается неоднократное сравнение беды с рекой. Так, безумия Геракла метафорически сравниваются с водой, Еврипид делает даже само «бешенство» героя неким мифологическим живым существом, которое вселяется в ничего не подозревающего Геракла. Этот образ как бы параллелен эсхатологическим образам «мятежа города» и нисхождения героя в преисподнюю: здесь открывается настоящий мир той призрачности, где призрачные путешествия осуществляются в царство призраков и призрачную страну смерти (Геракл, которого мнимо считали «мертвым царем», спускается в Аид, а в городе в это время происходят явно связанные с этим мятеж и узурпация власти, крушение законности); возвращение же законного царя символизирует и означает победу Дике над «гибрисом» (зlobой, насилием, мятежом).

Такая игра «прихода-ухода» в трагедии кажется все еще связанной с древним мистериальным таинством «закрытия и открытия ворот»: «трагедия заставляет мертвых покрываться, живого делаться видимым: невидима только “смерть”». (В мифе эпитеты «широкого» часто носят воплощатели преисподней – «широкие врата» – широкое обширное царство – и есть сама смерть. Образное выражение смерти в трагедии – это «гибрис», означающий нарушение и поругание божес-

ственных законов. «Двухвратный дом» представлялся в трагедии неким горизонтом, с «восходом» и «заходом», подобно дверям. Как раз здесь у «входа в дом» происходили все возможные и необходимые по сценарию поединки «света» с «мраком», тогда закрытые двери открывались и хор «зрил» панораму смерти или красоты.)

Два полухория, выступающие в трагедии, выражали видение двух разных миров: подлинного и мнимого. В мнимом царстве смерти действовали призраки и подобия, они же совершали мнимые путешествия в призрачные страны: это было царство обмана и морока (как в «Елене» Еврипида и «Бешеном Геракле»); мировой пожар, воплощенный в самом Геракле, делает героя огненным, неистовым, бешеным. При этом характер героя отождествлялся с характерным состоянием природной стихии и обоим давались соответствующие этические оценки. Сила и мощь проявлений могли принимать как положительные, так и негативные черты: и добро, и зло обладали могуществом в равной мере, законность и незаконность уравнивались в правах, – мифическое мышление в трагедии все еще существовало как бы по ту сторону принципа справедливости.

В мифе богам позволялось то, что не позволялось человеку. Законы, ими же установленные, боги нарушали с легкостью. У Эсхила милость и немилость богов были силами судьбы. Противоречия нравственного сознания с чувственной природой не замечались, поскольку греки ставили се-

бе задачей не отрицание государственности, а ее эстетическое облагораживание. («Подземный мир, царство отшедших душ, были только безжизненной тенью полного света и тепла земного мира» – не случайно Ахиллес желал быть лучше бедным поденщиком на земле, чем царем в стране теней.)¹⁹

Со временем нравственное начало проявляется все определеннее. Геракл упрекает Геру, поразившую его безумием, в явной несправедливости: «Кто может еще поклоняться такому божеству». В «Оресте» поэт признает Аполлона главным виновником матереубийства, но и сам Орест уже не свободен от личной вины: причиной его безумия являются уже не одни эвмениды, но и его собственная совесть. В трагедии все чаще звучат слова о справедливости и несправедливости. Индивидуальные характеры и действия соотносятся с этим критерием. Человек волен поступать в соответствии или в противоречии с ним, и поведение героев и богов в трагедии стало оцениваться с этической точки зрения. Характер или нрав персонажа символизировал то или иное, доброе или злое, начало и принципы.

Понятие «нрав» становилось основой нравственности. Пиндар понимал под «этосом» сумму персональных черт праведного царя или героя, придавая понятию «нрав» светлые тона. Но в трагедии «нрав», напротив, уже воспринимается как нечто темное, своевольное, необузданное, как «гибрис». Поэтому, хотя и «исходя из права, античная нравствен-

ность интересуется не столько проблемами самого права или справедливости вообще, а только выявлением конкретных носителей “дикое” или “гибрис”: Прометей, Медея, Эдип – настоящие гибристы, несмотря на то, что они правы, но мифологическая нравственность пересиливает правоту»²⁰.

Античная мораль одинаково признавала как этику справедливости, так и этику неправды. Жизнь внешней природы воспринималась в виде «погоды», переменчивой и безразличной к человеку, которая, в свою очередь, представлялась нравом стихии. Постепенно нрав природы, ее трагическое умирание или оживание, превращался в нрав этический: уже у Платона человеческий характер находился в космическом соответствии с нравом природы, т. е. мифологическим временем и циклами. В трагедии физическая природа под действием антропоморфной интерпретации явлений становится нравственной категорией и природой. Если стихии в трагедии персонифицируются, то их герои и персонажи сами подчас обретают образы стихий, болезней или страстей: целые социальные общности (полисы) ассоциируются с этическими элементами рока и судьбы, воспринимаемыми в виде катастрофы или процветания.

Города, представленные в трагедии как пространства и контексты драмы, несомненно отражали в себе эту космическую семантику, так же как и воплощавшие их герои, жестко связанные с конкретным местом и стихией. Такие города (подобно самим героям), становясь персонажами трагедии,

периодически погибали, исчезали и вновь возрождались. Естественно, каждый такой город представлялся утопически во всей его славе и могуществе или в состоянии упадка и запустения: это был древнейший тип утопии, объединившей «космогоническую мифологию с элементами “слав” и соответствующей генетикой основания городов и племен»²¹. Основание города – само по себе сакральный акт, подразумевающий создание нового жизненного, закрытого и унифицированного пространства. Греческие города-государства персонифицированы, так же как и охраняющие их боги. Они личностны и поэтому могут быть идентифицированы с основавшими их героями и так же, как и они, наделены личностными качествами. Но города еще и учреждаются, т. е. наделяются правовым статусом, правами и обязанностями. Они не просто ограниченное пространство, но и субъекты, честь и безопасность которых защищает закон города. И характерной чертой города является единство (дворец Миноса на Крите «стягивал» в едином пространстве всю территорию государства, как бы стремясь подвести его под одну общую крышу.)

Важнейшая стихия в трагедии и греческой политике – вода, море – формировала греческий этос. Она могла быть разрушительницей, но она же открывала героям мир. По воде Херон переправлял души в Аид, вода обеспечивала забвение, но она же давала жизнь. Вся минойская цивилизация жила за счет моря и в море. (Арнольд Тойнби, обратившись

к проблеме эллинского мореплавания, отмечал здесь факт переноса корабельной организации и методов управления на структуры зарождающегося греческого полиса. В отличие от общин земледельцев и пастухов эти уже вполне «городские» организации демонстрировали большую рациональность и командность в принципах своего построения. Полис по своей структуре и организации уподоблялся кораблю.)²²

Талассократия, власть над морем, заставила греков принять и в политике демократическую форму. Но господство над морем требовало приказа и строгой организации: в «конституции афинян» греки названы «народом, который ворочает кораблями», аргонавты и команда Одиссея уже несли в себе организационный зачаток институциональной власти и государственности. Полемос как стиль управления рождался на корабле, полисная техника спора – полемики – вполне сходна с техникой морской навигации при условии, что форма правления достаточно демократична. Фукидид описывал развитие Греции в терминах из лексики морской власти и этим объяснял «демонический» характер Афин: «они – новаторы, скорые, чтобы понять, скорые, чтобы завершить действием то, что обдумано, дерзкие, чтобы преувеличить собственную силу». Это настоящий демон морских техник, не имеющий гнезда, передвигающий границы и видевший настоящую силу в море.

Море формировало государственные воззрения греков. Множество городов-полисов соответствовало множеству

островов в море. Стихия моря угрожала и благоприятствовала развитию полисной структуры. Государственное мышление не могло не стать космополитическим и узко полисным одновременно. Локальная идея и представления переносились на целое, на весь космос городов-государств. В таком виде греку представлялись не только земное устройство, но и устройство небесного и подземного миров.

В античной трагедии и мифе «город» как образ иногда очень мрачно передает картину царства смерти, преисподнюю. Но «город» – это еще и «корабль», который в своем движении противостоит натиску врагов; нападающая на него сила названа «сухопутной волной»: «волны мужей плещутся о город». В песнях трагедийного хора картина наводнения и пожара непременно дополняется убийствами, грабежами, разрушениями: война здесь рисуется не иначе как мировая катастрофа. (Не случайно Ницше полагал, что вся греческая философия начинается только с одного фундаментального положения – будто бы «вода» и есть первоначально всех вещей. В этом положении уже была заложена кардинальная идея: «Все – едино». Сила фантазии здесь проявилась в «молниеносном схватывании подобия», и только рефлексия позже принесет свои масштабы и шаблоны, «подменяющие первичное подобие равенствами и причинностью».)

И образы основания рода и новых царств, так как они излагаются в драме победы над смертью, выражены здесь уже на языке этической космогонии, и царство Дике приобретает

вполне нравственный характер праведности и добродетели. Благочестие и праведность становятся формами понятийной этизации, исторического основания городов и начала рода: «Созидание, сотворение – вот что такое победа властителя. Город или страна, или целое поколение героев – это настоящий космос, который периодически побеждает в лице своего создателя и творца»²³.

С этической точки зрения в трагедии война, мятеж, насилие не отделены от сопутствующих физических явлений – наводнения и пожара, – трагедийный хор прямо отождествляет их: «вопросы погоды» здесь становятся вопросами этики, а разрушительная тематика по-прежнему составляет душу трагедии. Аффекты нрава выплескиваются за границы закона. Нрав ближе к природе и стихиям, а следовательно, более существенен. Закон затрагивает только его поверхность. Он не столь надежен, как предание и миф. И все политические события связаны со стихиями и происками богов, действующих посредством стихий. Первопричину следует искать не в человеческом законе и действиях, а где-то глубже. Миф пугает, иногда его образы и акты чудовищны. Но он и есть настоящее, в котором сошлись прошлое и будущее.

Уже само организационное раздвоение трагического хора указывало на этическую двусмысленность Дике и Гибриса: первое полухорие в оценке действий героя демонстративно пренебрегало законной карой и догматической моралью го-

рода, второе – всецело было солидарным с идеологией города. Однако и сам город в разных случаях по-разному понимал справедливость: и здесь существовало сразу две правды – древняя правда мифа и нечестья и правда благочестия (к примеру, законническая правда Креонта в «Антигоне»). Город, как и всякое живое существо, был противоречив по своей сути.

Также противоречивы были и его законы: их следовало выполнять, но они могли быть и несправедливыми. Есть законы предков и матери-земли, но есть и законы царя: но выполнять нужно только те, которые истинны. Но где сама истина? В споре Креонта с Антигоной ответа на этот вопрос не находится. Ведь полисная демократия по самой своей сущности противоречива, здесь не может быть единодушия и единогласия, поэтому она всегда и чревата тиранией (Ксенофонт самым подробным образом будет разбирать эту тему). Сомнения Сократа в «законности законов вообще» (в платоновском «Критии») не позволили ему отождествить понятия справедливости и законности и провести границу между справедливыми и несправедливыми законами. «Распределительная» же справедливость Аристотеля становится возможной вообще независимо от закона. И если справедливость по сути надзаконна, то значит, что и власть без закона вполне может быть справедливой: абсолютная власть человека, который знает, как править, власть прирожденного правителя на деле будет превосходить власть закона, поскольку хоро-

ший правитель – это «живой и зрячий закон», тогда как сами писанные и неписанные законы незрячи, а законная справедливость вообще слепа (Ксенофонт)²⁴. Креонт, подобно Зевсу на Олимпе, явно склоняется к тирании, а хрупкая и неустойчивая полисная демократия постоянно подвержена такой угрозе, и трагедийный хор не перестает об этом напоминать.

Кризис трагедийного жанра отразил кризис в самом полисе. Гражданственность полиса, его искусство организовывать уступают место мотиву голой и голосующей множественности (но отнюдь не ритму, гармонии и числу), материальному количеству единиц-тел. Личность как бы выступает из рамок гражданственности, происходит самообезличивание как массовое явление. «Теперь уже не гражданственность, не полис возносит эту личность как героя – победителя в соревновании – агоне, олицетворяя в этой личности себя. Теперь личность возносит стихия, живая масса, живое число, только якобы организованное в гражданственность». У полиса была отнята сила, повелевшая ему организовывать эту стихию, сочетание культа и искусства, в которое верил каждый гражданин полиса: софистика разлагала истину, трагедия уступала место комедии²⁵.

В своем «Государстве» Платон назовет социальную совокупность граждан «зверем» и предупредит, что тот, кто захочет управлять этой массой граждан, должен изучить «голос этого зверя, его рык, злобу и его тайные желания». Тогда

можно им эффективно управлять. Речь здесь шла, конечно же, об аморфной массе, тупо издающей гневный голос, голос всего неразумного, и плохой и несправедливый правитель тот, кто, изучив «словарь желаний, откликается на него и будет управлять этой массой так, как только ему хочется»²⁶. Поэтому трагический хор и обращается не к людям в массе, а к городу, земле, стране, стихиям, светилам, но не к людям: ведь город и сам занимает свое законное место среди природных и органических стихий, а хор, в свою очередь, всегда представляет определенный органический этос или город. (Но сам город воплощен в своем герое (Тесей и Афины неразрывны), и дурной город говорит устами Менелая: здесь за политической концепцией всегда скрыт мифологический образ, так, Афины – это идеальное рожденное в мифе государство – у Еврипида персоналистически противопоставлено реальной Спарте и персидскому царству. Зевс в «Прометее» противопоставляется некоему идеальному «древнему владыке» и поэтому его царство относительно «дурное», в сравнении с идеалом. У Софокла в «Антигоне» полис и антиполис выражены в государственной точке зрения Креонта и антигосударственной у Антигоны: во всех трагедиях без исключения судьбы героев и судьбы городов сливаются воедино.) Полис, для того чтобы сохраниться, должен был прикоснуться к такой темной субстанции, какой были культ душ умерших или клан, в своем существовании преодолевающей саму смерть: именно «культ душ умерших и превращает по-

следних в настоящих героев, он принимает и усиливает их реальность». Умершие в мире трагедии (вплоть до Гамлета) действуют, как живые, принимая самое активное участие в событиях настоящего времени, предупреждают людей о грядущих опасностях. Как ни странно, но в олимпийском мире они пребывают уже в полной пассивности, а действия живущих направляет лишь одно их молчаливое присутствие: но в обоих случаях имеет место некое мифологическое «вечное настоящее прошлое» (*К. Хюбнер*).

Государственная власть в мифе и трагедии представляется непосредственной эманацией воли богов, а правители – исполнителями этой воли; здесь сверхчеловеческим существам – демонам – приписываются не только все влияния, находящиеся за пределами человеческого воздействия, но и «все нормы, предписываемые государством и обычаем, которые так таинственно, неизвестно откуда появившись, определяют его поведение». Предки, велениям которых подчиняется клан и род как общеобязательным нормам, лежат в матери-земле, но таинственным образом влияют оттуда: «Повсюду распоряжаются души умерших».

Внешний объективный мир, окружающий человека, оказывается единой, однородной силой, и человек чувствует себя вполне во власти этой силы. Разные миры составляют один единый мир: само государство неотъемлемо от природы, поэтому нет смысла задавать вопрос о его происхождении, в богине Афине греки видели воплощение государ-

ственного могущества²⁷. Сущность того, что обозначалось словом «полис», а именно «политейя», не определялось греками политически а не сводилось к нему, – «политейя» оставалась неким припоминанием, вхождением в сущностное, но никак не планированием фактического (Платон). В полисе было так же мало политического, как в самом пространстве чего-то пространственного, он был лишь способом, каким бытие «сгущено в своем раскрытии и сокрытии определяет для себя то “где”, в коем остается собранной история человечества». (Точно так же греческую «дике» нельзя толковать в ракурсе новоевропейского понятия справедливости и римского понятия *justitia*)²⁸.

Индивидуальность персонажей и поступков в трагедии также имеет значение только в ее соотношении с целым, с космосом и полисом. Герой здесь – уже не просто человек, а полубог, некое промежуточное звено между мирами. Он, правда, ближе к титанам (Прометей), чем к богам. Он противоречив и смертен, его существование локализовано и отторгнуто от понимания вечности, что столь характерно для античного мышления вообще. В этом идейный стержень трагедии: если мистерии держали человека в тесных объятиях хтонических богов и культов, то трагедия показала ему возможность свободного выбора. Кроме законов Земли, оказывается, существуют и другие законы – человеческой нравственности и человеческого общежития: вырвавшись из подземелья мистерияльных культов в среду трагедийной пуб-

личности, индивид получает автономию. И как ни пытается здесь хор вернуть его в пределы коллективности, он остается одиноким перед лицом мира.

Индивид болезненно, с трудом, через конфликт или преступление выделяется из тела полиса, мнения и индивидуальный нрав придают ему черты автономности. Но в трагедии он по-прежнему раздвоен – законы предков, «материнское право» Земли соседствуют в нем с признанием человеческих авторитетов и их законов. Законодатели Солон и Ликург – не совсем еще люди, это полубоги-полугерои. Но их законы быстро набирают силу на фоне изменяющегося полиса.

Свобода – высшая ценность для грека – находится под угрозой. (В мифе раб воплощал смерть, а в жизни он даже не считался человеком. Призрак и мертвец также мыслились в виде некоего тождества: призрак тоже был мертвецом, как «лишенное души подобие тела».) Статус свободного индивида в полисе определяется сразу и его способностями, и правом высказывать свое мнение. Когда индивида отвергает город, когда он изгнан, то там, куда он изгнан, он уже не обладает правами гражданина, а следовательно, у него нет права высказывания. (В словах Иокасты и Ипполита выражается мысль о том, что не иметь возможности говорить, значит и «быть рабом».) Но одного статуса для высказывания мнения явно недостаточно, необходимы и соответствующие личностные качества, поскольку здесь всегда имеет ме-

сто агональный, соревновательный принцип.

Здесь в гражданине сходятся три необходимых статусных качества: благоразумие, нравственное качество и мужество²⁹. Однако исторически дурная, *roggeia* (право говорить) может победить демократию, в случае, когда победа (как было в «Оресте») достается плохому и невежественному оратору, демагогу. (В диалоге Исхомаха и Гиерона у Ксенофонта выясняется, что «законы восхваляют известный естественный порядок, установленный богами». При этом один из персонажей описывает действие таких законов как «восхваление», а другой – как «принуждение». В обоих случаях оценка человеческих законов зависит от особого способа понимания того порядка, который не сотворен самим человеком и поэтому только подтверждается законом: «Закон же обретает высшее достоинство, если Вселенная имеет божественное происхождение».)³⁰

Герои действуют согласно законам, предписанным богами. Поэтому герой здесь наделен не признаками личности, а скорее личиной, маской. Маска одновременно обозначает и скрывает, прячет индивидуальное и случайное под формой общего и типичного. Но это – логика закона, всегда стремящегося к обобщениям. Божественный закон един для всех и недостижим, человеческие законы – только маска божественного закона. Отражение рождает ощущение того, что в «зазеркалье» существует иной нематериальный мир и закон; отказ же от него, когда ощущение лишается реальной сущно-

сти, заставляет человека подойти к осознанию знака и знаковости³¹. Тогда невидимый закон подвергается профанации и десекуляризации, приобретая натуралистические черты.

«В героической маске трагедии феноменальное до крайности сгущено: животное-грубая личность Сатира – только тончайший покров ноумена», сам принцип индивидуальности ослаблен здесь до теневых схем. Идея религии Диониса – это идея тождества смерти и жизни, идея ухода и возврата символически выявлена в трагедии, получившей характер всенародной мистерии: культовый дуализм – олимпийские и хтонические боги – породил идею катарсиса, светового очистительного таинства, освобождающего от скверны общение с подземным царством. Но религия Диониса сделала хтонические культы автономными, поскольку бог небесный и подземный вместе являются одновременно и вдохновителями пафоса и его разрешителями. Это – настоящая религия очистительных общих действий и таинств»³².

Трагедия и стала всенародным выражением дионисийской идеи, а позднее основой для создания новых, уже эллинистических мистерий. Центральный образ трагедии – крушение божественного закона и последующая за этим кара: то и другое сопровождается яркими эсхатологическими картинами крушения, бури или наводнения. Герой трагедии значим в своих поступках и чувствах лишь постольку, поскольку он воплощает и персонифицирует стихии космоса: у Еврипида Геракл, совершающий свои безумные поступки, вы-

ражает ни больше ни меньше как «срыв всей мировой законности и морального равновесия на земле». Его поступки не имеют какого-либо заметного отношения к «частному и бытовому человеческому миру», но скорее к умозрительной этике в ее особом религиозном значении, этике, возникающей из мифологического космизма³³ (и здесь «гибрис» опять-таки означает всяческое поругание и нарушение законов).

У героев и царей в трагедии еще возможно обнаружить некоторое наличие либо благочестия, либо нечестия: первое совпадает с объективированной справедливостью, второе – с ее нарушением. Но сама социальная этика рождалась отнюдь не из абстрактной системы нравственных взглядов, а из воспроизведенных опять же в абстракции представлений о физических явлениях: и поначалу природа представлялась единственным действующим лицом всего окружающего, сохраняя при этом характер спонтанной стихии. Постепенно параллелизм физического и этического усиливался. Уже Солон пользовался эсхатологическими образами «непогоды» и «стужи» для выражения более умозрительных понятий беззаконности и несправедливости. Само понятие зла рождалось из нейтральных представлений о «старости и увядания природы», а бушующие стихии понятийно перерождались в строго моральные категории несправедливости, кары, мести, гнева. Сами враждебные стихии превращались в персонифицированных врагов и обидчиков: вся

жизнь внешней природы воспринималась в виде «погоды», которая выражалась в образах кроткой или свирепой стихии, «погода» отождествлялась с «поведением», а объективное с субъективным.

Перед глазами Софокла еще витали не «нравственные силы», а боги, охватывающие своим существованием и действием природу и мир духа. (О богах преисподней греки предпочитали часто не упоминать.) Поскольку Креонт нарушил своими действиями равновесие мира, равновесие «нижних» и «верхних» сил, поэтому Антигона и вынуждена была обратиться к подземным богам Аида: «Здесь не право противостоит праву, не идея идее, – здесь божественное начало, охватывающее все мироздания... противостоит человеческому, которое ограничено, слепо преследует самого себя, перед самым собой лицемерно и лживо» (*Рейнхардт*).

И Креонт неправ дважды. Ведь Антигона чтит не только подземных богов, но и богов небесных: она чтит и Зевса, чей закон в принципе не противоречит законам Гадеса. Только как последняя защитительная опора для героев Софокла выступают подземные силы: в драматическом пункте самоуничтожения героев – Эдипа, Антигоны – по-настоящему проявляются ужас и доброта именно этих подземных сил: ужас – в том, что соприкосновение с ними возносит жизнь на вершину, доброта – в том, что они спасают человека от самого себя: «Гадес – это тот фон, который служит жизни, но и поглощает ее»³⁴.

Мифологический переход «мрака» в «свет» также получает образ и значение нравственного перерождения и просветления: «чистое» и «оскверненное» приобретают вполне этические значения. Если в мистериях «скверна» носила преимущественно физический характер, то в трагедии он перекрывается моральным значением. И в этой связи мифологические представления о судьбе и смерти также приобретают новое значение – они становятся моральными факторами и категориями: в новом пантеоне богов Дике и Фемида играют уже весьма значительные роли (Дике указывает на существование формального, «буквального» права, которым определяется, что должно делать в каждом конкретном случае. Судья здесь только следит за соблюдением формульных установлений и имеет право изымать из оборота соответствующее правило.) Здесь слово «говорить» связано прежде всего с механикой власти: только судья вправе провозглашать наличие справедливости, указывать на нее посредством непререкаемого слова, «правового императива». Но устанавливать справедливость – еще не значит только совершать интеллектуальную операцию, вызывающую споры: здесь сообщаются практические формулы, подходящие к конкретным ситуациям, и роль судьи заключается в том, чтобы реально оперировать ими. «Формула, определяющая способ предоставления прав, стала греческим правосудием, но этическая норма права еще не отразилась в термине *dice*. Только со временем эта юридическая формула становится

обозначением самого права, когда к dice прибегают, чтобы пресечь силу: ведь только обладающий dice по-настоящему считается справедливым³⁵.

3. Закон: вина и кара, очищение и возмещение

Все протагонисты в драме об Эдипе занимают одинаковые игровые позиции в отношении разразившегося конфликта. Каждый считает себя способным овладеть насилием, но оно само по очереди овладевает ими всеми уже без их ведома, ввергая их в перманентный процесс взаимности насилия. Каждый (Эдип, Креонт и Тиресий) считает себя не затронутым конфликтом и находящимся как бы в роли арбитра, верховного судьи, однако это отрешенное состояние быстро сменяется слепой яростью, как только их репутацию (чаще всего это делает хор) ставят под сомнение. Иллюзия превосходства тогда быстро исчезает. Взаимность насилия, сумевшая поглотить даже отношения между отцом и сыном, становится всеобъемлющей: «Мысль, приравнявшая насилие к утрате различий, должна неизбежно прийти к отцеубийству и инцесту как к финальной точке своей траектории».

Кроме того, насилие нивелирует людей, поскольку каждый становится двойником своего антагониста и поскольку любой может стать двойником всех остальных – т. е. объектом всеобщей завороченности и ненависти: «Одна жертва может занять место всех потенциальных жертв в любой момент. Всеобщая твердая уверенность не требует иных подтверждений, кроме неотразимого безрассудного едино-

душий»³⁶. При этом, уничтожая жертву отпущения, люди будут убеждены, что избавляются от поразившего их сообщество зла. (По замечанию Юбера и Мосса, жертвоприношение имело своей целью соединить при посредстве жреца и с помощью ритуала профанное с божественным: жертву изымали из мира живых, чтобы она перешла порог, разделяющий два мира.)

Но поскольку насилие единодушно, оно в состоянии восстановить в полисе мир и порядок. Поэтому и учрежденные им даже ложные значения приобретают несокрушимую силу. Здесь же скрывается и единодушное решение: подлинный объект анафемы – в драме не Эдип, а само единодушие, которое, чтобы сохранить свою действенность, должно уклоняться от всякой манипуляции и длиться вплоть до наших дней, принимая формы забвения и безразличия, к которому приводит коллективное насилие, или проявляться в форме его мнимой незначительности даже там, где оно достаточно заметно и влиятельно. «Герой является виновником насилия и беспорядка, пока остается среди людей, но предстает своего рода искупителем, как только он оказывается устранен из социума – причем всегда посредством насилия» (*Рене Жирар*).

Мольбы жертвы в трагедии носят форму супплиция, т. е. мольбы умерщвляемого жертвенного животного, и связаны с главной идеей трагедии – катарсисом. Мистериальные элементы трагедии указывают как раз на ту сторону мистиче-

ских «врат», которая в данный момент закрыта (*О. Фрейденберг*), указывают на невидимое.

Лицеизрение рождающейся красоты для миста было высшей степенью мистериального посвящения, и главная идея трагедии оказалась заключенной в том, что смерть, получаемая здесь в виде судьбы «при эсхатологическом дележе мойр, всегда становится смертью искупительной, смертью очистительной жертвы»: Эдип погибает, но Фивы спасены им от чудовища. Космическое крушение стало образной базой трагедии, хотя сам образ космоса был представлен в ней видимыми и осязаемыми картинками и вариантами «города», «дома», рода или же в форме «звериной очистительной жертвы»: Эрос всегда имеет перед собой жертву, т. е. то самое очистительное животное, которое становится образом смерти – «убиваемого убийцы»³⁷. Люди карают нарушителя закона из страха, – как бы высшее возмездие не обрушилось и на них самих, если они будут терпимы к тому, кого преследует божественное мщение. Именно это выражает миф об Эдипе. Но в действительности преступление всегда состоит в ведении богов: они – законодатели, судьи и исполнители закона. Людям так и не удастся победить преступление с помощью и посредством наказания. Одно и другое только кажутся связанными между собой. Но наказание не может устранить уже содеянного, оно не совпадает с ним по времени – «Зевс всегда опаздывает с воздаянием». Не наказание, но кара или возмездие является адекватной реакцией на пре-

ступление. «Преступить», т. е. переступить порог и границу дозволенного человеком, означает вступить в область кары, которая окружает сферу человеческого бытия. Это область рока и божественной воли.

Три силы распоряжаются человеческой жизнью – судьба, провидение и свободная воля. Эринии, нападающие на Ореста, являют собой не просто объективированные угрызения совести: это – оккультные силы, порожденные наследственным грехом человечества, укоренившимся в нем на протяжении долгих веков. Своими недостойными действиями человек сам выпустил этих мстительных фурий, и они способны растерзать каждого, кто по той или иной причине когда-либо совершил преступление. Но на помощь Оресту приходят Апполон и Минерва (эта последняя даже учредила трибунал Ареопага, заменив закон расплаты более милосердной системой, позволяющей отпускать виновного, если сам он признал свой грех). Фурии удаляются в свой подземный храм в Колоне, правда, все еще продолжая оставаться устрашающими силами, терроризирующими преступников грозными предупреждениями, но уже не являясь прежними безжалостными мстителями. Ужасы природы преобразены здесь в вполне благоприятные силы: кажется, что великая идея вселенского правосудия, первичного и окончательного, побеждает судьбу, эту дочь вечности³⁸.

Пожалуй, только Еврипид вполне последовательно выделил и описал проблему морали в абстрактных понятиях «но-

моса» и «фюсиса», т. е. уже с точки зрения закона, обычая, установления, а не природы. Но номос в этой ситуации, если под ним понимать унаследованную от предков спонтанную структуру иррациональных обычаев и правил, вполне может занять как сторону «конгломерата» (традиционного космоса), так и представлять собой систему формализованного «государственного права», наличие которой как раз и отличало греков от варваров. Точно так же и фюсис может представлять и неписанный, но безусловный «естественный закон», противостоящий местным обычаям, и систему «прав личности», противостоящую властным устремлениям государства, или, другими словами, банальное «естественное право сильного»³⁹.

У Софокла обращает на себя внимание глубокое чувство человеческой незащищенности и беспомощности, имеющее своим религиозным коррелятом постоянное ощущение суровости божества, но не в том смысле, что оно является источником и носителем зла, а в том, что всемогущая божественная власть постоянно указывает человеку на его незавидное положение. (Причиной безумия древние греки считали непререкаемое вмешательство божественных сил: так, гомеровский Агамемнон объясняет обиду, нанесенную им Ахиллу, воздействием Аты – богини ослепления и действиями эриний, лишаящих человека здравого смысла.) Боги капризно противятся любому успеху и счастью, которые могут возвысить бренное существование человека над стату-

сом смертных существ, а значит и позволить ему вторгнуться в сферу их закрытого для смертных государства, – ведь человеческий успех порождает неоправданное самодовольство людей и справедливое негодование богов (в «Агамемноне» видно как проявление триумфа одновременно вызывает тревожное ощущение вины, *hybris* превращается в первородный грех, который должен караться смертью, чтобы быть искупленным).

Только в трагедии «Семеро против Фив» человек впервые выступает уже не как игрушка мифических сил (подобно Оресту), не только как объект справедливой мести за дерзость и гордыню (подобно Ксерксу, которого хор предупреждал о негативных последствиях), но как самостоятельная личность, – здесь рождается новое чувство справедливости. У Софокла такая свободная личность выступает уже более открыто, хотя и здесь человек все еще остается ареной игры божественных сил, а его вина имеет скорее объективную, чем субъективную причину. Однако это вовсе не защищает и не освобождает его от наказания, но более того, кара, предназначенная ему, может распространяться даже на других (Эдип упрекает Апполона в том, что тот сам стал причиной зла, за которое страдает герой): здесь же все еще присутствует и оракул как беспристрастный выразитель воли богов. Субъективная сторона преступления достаточно дифференцирована: герои часто совершают его по неосторожности и неумышленно. Внешние силы, воздействующие на их дей-

ствия, выступают как подстрекатели и пособники и должны поэтому разделять ответственность с героями. Преступный умысел кажется более опасным, чем совершенное деяние. Нормы права, как божественного, так и человеческого, начинают группироваться в систему: невидимый закон обретает видимые черты.

В «Антигоне» столкновение олимпийской и хтонической идей проявляется уже вполне рельефно: Родина, «город», «дом» должны ставиться выше кровных родственных связей и это требование существенно принижает роль подземных богов Аида, хотя именно на них и их авторитет и опирается в своих убеждениях и действиях героиня драмы. Предать мертвых земле – это обычай и священный закон, хотя в отличие от государственного закона, он не писан и никто точно не знает его происхождения. Но он существует извечно, как божественный и уважаемый подземными силами. (Под законом теперь понимают правило, установленное свыше, порядок, как гармоничное соответствие всех частей некоего целого, порядок, которому подчинены и устройство мира, и движение светил, и смена времен года, и отношения между богами и людьми, – все, что касается человека или мира, находится во власти этого порядка. По сути это – совокупность предписаний, идущих от бога – неписанное право, собрание священных изречений, запретов, передаваемых оракулами, высказываний, закрепляющих в сознании судьи то поведение, которого следует придерживаться всякий раз, ко-

гда речь идет о порядке в рамках рода.)⁴⁰

Однако и Креонт, казалось бы легально действующий на основании государственного закона, с точки зрения мифа и хора все же остается преступником – Софокл в его лице и в лице Антигоны как бы противопоставляет два действующих типа равноценных прав. Ведь сам Креонт видит и подсознательно принимает всю силу Аида: царство мертвых торжествует здесь над идеей государства и демонстрирует свою несокрушенную еще силу перед олимпийцами, защищающими формальный государственный порядок, – ведь мертвые всецело принадлежат подземным богам и ни царь, ни олимпийцы не имеют над ними никакого права.

Зато идея свободной личности здесь принимает облик Антигоны. Хор, однако, гласит, что она вовсе не собирается рассматривать свое свободное решение как поступок, совершенный согласно какому-то внутреннему собственному закону, – она лишь выбирает для себя закон богов Аида, поскольку он самый древний, и делает она это из искреннего и благочестивого чувства долга. Тем самым Антигона творит безбожие, поскольку переступает государственный закон, созданный олимпийцами, и вместе с тем она по-настоящему богобоязненна, так как подчиняется могущественным и священным подземным силам: она в меру сил стремится «держаться священного в священном»⁴¹.

Указ Креонта, отказывающий в погребении Полинику, тем самым нарушает традиционные правовые и нравствен-

ные нормы, – поэтому он никак не может быть отождествлен с волей государства, – Тиресий и Гемон предупреждают об этом царя. Креонт и Антигона представляют два полюса реализации протагоровского тезиса «Человек – мера всех вещей»: Креонт мерит все мерой собственного произвола, он принимает свой частный указ, изданный по единичному поводу, за закон, придавая тем самым абсолютное значение мнению одного единственного человека; Антигона измеряет себя и свою ситуацию уже мерой соответствия непреходящим нравственным нормам, находящимся под защитой богов. Запрет Креонта изрек не сам Зевс и не Дике: в основе меры вещей, принятой Креонтом, лежит индивидуальное человеческое разумение, а не незыблемые нравственные нормы, еще и подкрепленные авторитетом олимпийцев. Только Антигона в этой ситуации ценой своей жизни по-настоящему защищает справедливость и город от гнева богов⁴².

Со временем характер сакральной неприкосновенности от религии переносится на право. Авторитету законодателя по-прежнему оказывалось полное почтение – ведь он никому не мешает, – однако все же остается открытым вопрос о том, правильно ли он в слове своего закона выражает свою мысль. Ведь на эту мысль как раз и ссылаются, – судебная процедура и организация у афинян не располагали специальным институтом, который мог бы путем соответствующих дополнений, толкований и развития подчинить изреченное слово влиянию мысли и, тем самым, восстановить нарушенное

равновесие правового сознания. Поэтому изгнанная из юридического законодательства мысль находила себе убежище в греческой риторике и трагедии. (Позже Рим в лице Красса и Цицерона вступится за ущемленный приоритет мысли.) Под оправданием здесь будет пониматься восстановление именно душевного равновесия, утраченного при совершении греха или преступления, чудесное выздоровление заболевшей души⁴³. Ведь Эдип был в сущности невиновен по закону, однако такая невинность не могла считаться безусловной, – признание права богов вмешиваться в его жизнь, смесь преклонения и страха по поводу того, что они избрали именно его для проявления своего всемогущества, вытесняли чувство справедливого возмущения тем фактом, что его несправедливо погубили, несмотря на его невинность.

Понятие же о спасении, появляющееся только в «Эдипе в Колоне», закрепляет и переворачивает то представление о вине и наказании, каким оно вырисовывалось в первой трагедии: «Эдип не более заслуживает своего спасения, чем он хотел своей вины и был достоин кары». Апофеоз, венчающий здесь судьбу Эдипа, нельзя толковать только как награду за моральные достоинства, это – только справедливая мера его несчастий. Эдип страдает не за личную вину, но как неведающий и действующий человек и вследствие закона жизни, на который он наталкивался в своем качестве действующего существа: поразивший его приговор как бы лишен характера наказания и поражает именно действующего

человека. «Эдип в Колоне» уже говорит о появлении другого закона, блюстителями которого являются сами боги – закона, дополняющего предыдущий закон, закона, спасающего страждущего человека⁴⁴.

Наказание налагалось богами, которые выступали как мстители... поэтому закон становился ненарушимым, божественные санкции давали ему непреодолимую силу. Одновременно ограничивалось и поле приложения какого-либо человеческого намерения, мнения или действия, помещаемых под защиту богов и самостоятельно карающих нарушителя.

Но постепенно древнее значение понятия «священное» трансформировалось в понятие «защищенное»: это уже не было определением отрицательного свойства («ни божье, ни человеческое»): *sanctus* – это тот, кто обнаруживает себя облеченным милостью богов и поднимается над людьми, и в его власти стать посредником между человеком и божеством. Происходил сдвиг значения, превращающий *sanctus* в простой и полный эквивалент нечеловеческой добродетели: налицо было состояние, проистекающее из запретов, установленных людьми, из предписаний, основанных на законе, превращение в то, что разрешено законом богов в сфере человеческих отношений. «Слова мудрости и оракулы», которые изрекает хор якобы в своем вдохновении, «как сама природа», прошли сквозь умеряющую восторг гражданственность полиса, сквозь его закон... Смысл самой мудро-

сти хора есть скорее здравомыслие моралиста, склоняющегося перед детерминизмом и трагической участью человека, чем опьянение восторга».

Мятеж Прометея хору чужд. Но хор негодует также и на Зевса, преступно попирающего древние законы, и сам тут же трепещет от вольных речей возмутителя-титана, советуя Прометею покориться: «Покорность – вот она мудрость хора! Здравомыслие – смысл его речений»⁴⁵. Хор в трагедии выражает твердую уверенность в существовании чего-то непреходящего, он утверждает присутствие за пределами видимости, чудесной и неведомой действительности, требующей чего-то иного, чем просто возмущение и отрицание. Реальность есть единство, и всякий человеческий поступок отражается в этом единстве, отсюда «Софокл с большой силой ощущает закон солидарности, связывающий человека... с миром». Но сам мир движется тайными силами, о которых мы ничего не знаем, и Софокл предупреждает: человек не ведает той совокупности сил, чье равновесие обуславливает жизнь мира, но добрая воля человека, будучи в плену у собственной естественной слепоты, неспособна защитить его от несчастья: Эдип только во мраке слепоты постигает иной свет, его знание невидимого – это само прозрение.

И слепец Тиресий видел внутренним взором незримое тогда, когда зрячий так и оставался погруженным во тьму. Мир, отделенный от мира людей пропастью, божественное, Эдип ощущает как мир ему совершенно чуждый, который

надлежит извергнуть из человеческого сознания: «Тут все обстоит не так, как у мистика, душа которого должна обручиться с этим миром. В действительности это мир, подлежащий очеловечиванию». Этот мир открывает Эдипу порядок, к которому он совсем не причастен, это не какая-то область божественного, имеющая своей конечной целью человека, не провидение, которое его бы судило и желало бы ему блага в соответствии с человеческими моральными нормами: в недрах Вселенной, говорит Софокл, существует «обаяние святости», и если человек нарушает эту святость, то сама Вселенная восстанавливает свой священный порядок в ущерб виновному. Вступают в силу ее законы, и ошибка исправляется сама собой: «Наказание виновного не имеет иного значения – это «исправление» в смысле выправления совершенной ошибки»⁴⁶.

Но уже у Гесиода мы видим, как справедливость переходит с морального уровня на космический: Зевс – вот конечная причина, которая приводит Вселенную в движение и придает ей смысл и порядок. Эта причина скрыта от глаз: истинная гармония не может быть явной, потому что сами люди живут «словно во сне», одновременно присутствуя и отсутствуя, и высшая реальность ускользает от них. Те, кто ищет в самом себе ключ к тайне, вдруг обнаруживает, что «все есть одно» и что единство целого и есть истинная цель Бога, который изнутри самих вещей управляет ими⁴⁷. Имманентность закона, погруженного в бытие, тем самым от-

бирает правовую монополию у богов, чтобы со временем отдать эту прошлую привилегию трансцендентного самому человеку: тогда из-за плеча Зевса выглядывает Прометей.

Очеловечивание закона, однако, чревато опасностями. В своих «Законах» Платон заметил, что человеческая душа таит в себе некое прирожденное хаотическое оргийное начало, «грозное и безумное движение», проявления которого мятежны и разрушительны. Поэтому необходимо иное встречное движение, извне влияющее на возбужденную душу и овладевающее этим стихийным движением так, чтобы оно, легко высвобождаясь, входило бы в общую гармонию мирового порядка.

Трагические аффекты, в первую очередь подлежащие очищению, суть жалость и страх: Аристотелево сострадание выросло из оргиастического плача о божественной гибели, и ужас оргий снимался погружением в их стихию, – в этом же лежал и корень трагического страха⁴⁸. Греки чувствовали, что ощущение вины коренится в некоем подавленном и забытом прошлом опыте. Поэтому появлялась навязчивая потребность рационализировать это необъяснимое и непонятное чувство вины, которое тяготело над людьми. (Эмпидокл одну из своих поэм назвал «Очищения» – в ней проблеме катарсиса уделялось центральное место.) В новой системе верований идея приобретала новое содержание: человек должен был не только очистить себя от отдельных нечистот, но и от всей скверны телесного существования во-

обще – это было главным условием искупления. «Чистота в большей степени, чем справедливость, стала главным средством спасения», но для этого требовалась не рациональная, а вполне магическая техника, поэтому орфические книги предполагали и пропагандировали исключительно ритуальные приемы (за что Платон и упрекал их, видя в этом деморализующее влияние на людей)⁴⁹.

Представления о «нечистоте» и «очищении» в мифах об Эдипе и Оресте неразрывно связывались с идеей отмщения и одновременно становились основой особого религиозного института – Дельфийского оракула, а позже вылились в систематизированную компенсаторную веру в существование справедливости на небесах. На небесного отца Зевса переносились все противоречивые чувства, связанные с земным отцом, поэтому Зевс предстает одновременно и как источник благ, и как источник зла, как завистливый бог, недовольный желаниями и поступками своих детей, и как суровый судья, бдительный и строгий, безжалостно карающий за грехи самоутверждения и заносчивости⁵⁰. (Зевс теперь вершил правосудие отнюдь не из личной мести, дающей нечто самому мстящему, а исключительно для удовлетворения требований эриний, внешнего принципа правосудия. Он мстил Урану, используя идею равенства, тем самым преодолев бессмысленную жестокость, с которой когда-то начиналась «Теогония» Гесиода: Зевс становится заботливым и строгим родителем-отцом, который «порождает без матери».)⁵¹

Преступник должен был «очиститься», как больной. Подобно недужному (*pathetiros*) очиститься должен был также и соучастник всяческих страстных служб и мистерий, ведь энтузиазм, согласно Платону, есть «пафос» или страсть, темная и неуправляемая. И очиститься следовало от присутствия этой хтонической, пусть даже и благодатной, силы. Ее носитель не смог бы далее жить при солнечном свете, общаться со светлыми богами. Только когда «круг его мистических претерпений замыкался очищением», тогда и восстанавливалась его связь с «государственным союзом отечества» и с «небесным городом олимпийских богов».

Но «пафос» и «катарсис» неотделимы друг от друга, вместе составляя критерий реальной правоты и подлинности, – вся система катарсиса была выработана с целью примирить и привести в гармоническое взаимоотношение две несогласованные веры, совместить два несовместимых мира – мир подземный, с его животворящими силами и таинствами, и мир надземный, с его зиждительными началами закона и страха⁵². Поэтому для Софокла и в самом таинстве Вселенной существовал некий закон возмещения: если боги без причины поражают Эдипа, а потом так же, без видимой причины его возвышают, это значит, что в лоне Вселенной существует не только жестокое безразличие богов, но и некое милосердие: в самой драме смерти Эдипа заключается смысл жизни.

Воздаяние непременно основывается на принципе миро-

вой справедливости (Дике), этот принцип воплощает в себе равновесие, упорядоченность и регулярность. Нарушение же порядка влечет возмездие: воздаяние становится неизбежным: древний человек проецировал в космос свои представления и требования социальной справедливости, а усиленное эхо его же собственного голоса возвращалось к нему из космоса, грозя карой за всякое преступление, и тогда он лишался отваги и спокойствия. (Так, преступление, совершенное против родителей, считалось столь ужасным, что требовало даже создания специального суда и особого наказания, в которых равноправно участвовали и представители подземных сил.) Еще Платон, казалось бы терпимо принявший происходившую в его время революцию секулярного закона, все еще верил в наследственную религиозную вину, но теперь грех стал казаться только состоянием индивидуальной воли, болезнью внутричеловеческого сознания, совести, тогда как «нечистота» (которая у Гомера еще не являлась наследственной) становится только автоматическим следствием самого деяния, относящимся к миру внешних событий, действующим с жестоким безразличием по отношению к мотивам поступка. «Перенос ядра представлений о чистом из магической в моральную сферу произошел сравнительно поздно: вплоть до самого конца V века до н. э. мы не встречаем ясных заявлений о том, что одного очищения рук недостаточно, и что необходимо очистить также и сердце»⁵³.

4. Суд: право видеть и право говорить

У Гесиода *ate* все еще означало не только бедствия чисто объективного характера, но приобретало значение глобальной «катастрофы» и «краха». Гесиод говорил, что «слово не может исчезнуть бесследно, коль скоро множество людей его повторяют», ибо оно само по себе является чем-то божественным: «Власть слова в отрыве от человека как его источника, рассматриваемая нередко как божественная, легко становится магической... В безличной речи проявляется воля богов, и боги изрекают, что позволено делать»; именно через эти высказывания и можно прийти к идее божественного права. (В римском *fas* уже нет ничего, указывающего на специфический характер этого права, но именно к нему восходит представление о торжественном провозглашении слова — об изреченном соизволении, дозволяющей или запрещающей воле богов.) В этом и заключается какая-то таинственная сверхчеловеческая власть слова⁵⁴. (Джамбаттиста Вико сделает вывод о происхождении всего древнего права именно из торжественно произносимых словесных формул, ссылаясь при этом на практику римского раннего права.) Всякое слово, произнесенное властью, как бы предопределяет некоторое реальное изменение в мире, создает нечто, и это скрытое качество выражает силу и дает жизнь закону. («Перелом» или изменение (*peripeteia*), по Аристотелю,

всегда означает «перемену делаемого в свою противоположность... вероятную или необходимую» (к такому результату приводят, например, действия вестника в «Эдипе».) Узнавание же есть только особая форма перемены, ведущая от незнания к знанию – узнавание тем лучше, чем теснее оно связано с «переломом».

Действия власти, оформленные словом, составляют существо политического. Политика – череда перемен, подобно тому как демократия – множество дифференциаций и противоречий. Греческий полис первым в истории создал и сформулировал современное понятие политического: «Политика по необходимости подвержена риску, но риску не необходимому». Она переворачивает установленный порядок целей и индивидуальных интересов, разрушает земную ориентацию. С точки зрения индивида, «государство, которое не практикует подобные “трансформации”, в свою очередь преобразуется в частную ассоциацию, где доминирует уже рациональность частного права» (Гегель)55.

Божественное слово означает проявление божественной воли, т. е. первичного закона. Невыполнение или неподчинение ему непременно вызывало кару. Указующие повеления доносились как с Олимпа, так и из-под земли: грек воспринимал внешний мир посредством зрения, а голоса богов посредством внутреннего слуха. (Демон, некогда вещавший Сократу, был опасен уже тем, что он не был простым посредником богов, но давал человеку советы и откровения пря-

мо от своего имени.) Внутренний голос формулировал для человека закон, непреходящий и вечный, оракулы же только уточняли, а подчас и затуманивали сообщавшиеся повеления.

Сакральное вещание от Аполлона имело тот же самый источник, что и прорицания от Великой матери (Земли) и Пифона – подземного Диониса, из подземной могилы которого пифия в Дельфах воспринимала свои оракулы. В трагедии Еврипида Дионису противостоит Пенфей, восставший против неодобрительно наблюдаемого им вакхического безумия (в ответ хор однозначно называет его «злоречивым и нечестивым глупцом». Сам же он осуждал только истинность блаженства толпы, обуянной безответственными богами). Но орфикам удалось, тем не менее, в пику олимпийцам в Дельфах и Элевсине, сохранить и даже узаконить некоторые архаичные формы такого дионисийского коллективного оргазма: «Стихийный экстаз освобожденного духа и радость божественного единения в дионисийских таинствах все еще обладали неоспоримой духовной самоценностью»⁵⁶. (По сути же, как раз Пенфей и воплотил в себе некий жертвенный аспект богослужения, выступая одновременно и жертвой, и богом: лев и змей, две ипостаси Диониса, с которыми Пенфей отождествлялся в состоянии безумия, говорят о его вероятном посмертном посвящении в таинства победоносного Диониса.)

Мораль трагедии Еврипида была выражена в словах:

«Взглянув на эту смерть, в богов уверуй». «Фундаментальной заповедью эллинистической философии становится мнение, согласно которому лучшее для человека – отрешенное созерцание. Созерцательная жизнь была поставлена Пифагором выше жизни ради действия, равно как и выше жизни ради наслаждения»⁵⁷. В греческой трагедии божественное всегда было тайной и порядком, всевластием и всемогуществом, и у него был свой собственный закон. Бог царствовал непознаваемым, а предсказания оставались только туманным языком, на котором боги обращались к людям признанием его присутствия, но только одно это еще не позволяло понять богов или судить о них. Для человека это было не столько предопределением, сколько случаем лишний раз убедиться во всеведении богов, созерцать необходимость и закон⁵⁸. (Божественная власть санкционировать воплощение человеческого выбора и замысла и позволять ему осуществиться обозначалась особым термином. Это было право приостанавливать любое политическое или правовое решение или санкционировать его, т. е. «быть облеченным исполнительной властью». Божественное одобрение «кивок божества» превращало слово в дело: в основе акта лежал сакральный жест, которым божество «даровало осуществление тому, что в противном случае осталось бы только словом».)⁵⁹

Толкования священного закона были уже вторичными действиями, так и не раскрывающими до конца смысла велений. Истинное их содержание и последствия знали только

боги: истина — сама по себе божественна и не может быть достоянием человека.

Проблема поиска истины в «Царе Эдипе» выражена в деятельности героя, неустанно стремящегося к истине, как бы безжалостна она ни была к нему. Софокл не просто стремится доказать незыблемость божественных прорицаний и бессилие человека перед лицом рока, — к этому добавляются еще и усиленные поиски вины Эдипа, но трагическая двусмысленность выражается в том, что сам поиск, проникая в недра и глубину жизни, разрушает ее непосредственную данность. «Эдип следует трагической логике Аякса, т. е. осуждает себя за самоослепление, исходя не из субъективного намерения, а из объективного результата. Но в то время, как трагедия Аякса возникает вследствие вмешательства божества, отчуждающего действие от его носителя и превращающего субъективно оправданный замысел в поступок, позорящий совершившего, трагедия Эдипа коренится в ограниченности, экзистенциально присущей самому человеческому знанию: все разумные меры, принятые Эдипом и его родителями в прошлом и принимаемые им самим в настоящем, все равно привели к прямо противоположному результату»⁶⁰. Субъективная истина героев никак не совпадает с объективной истиной, им неизвестной. Доброта их намерений еще ничего не значит, им не дано предугадать последствий своих действий. Даже принимаемые ими законы «слепы». Все вокруг определяет божественная воля, по-настоя-

щему «объективная», чуждая как умыслу, так и неосторожности человеческих поступков. «Истина – это нечто самоутверждающееся на тех или иных основаниях, нечто, пребывающее наверху, нисходящее сверху, это повеление, причем и сам «верх», само «высшее», сам «господин» того или иного господства проявляется в различных обликах»: господин – это воля к власти. И в понимании греков основная особенность неистинного и ложного – это сокрытие¹.

Видение же – главная функция трагического познания. При этом внешнее зрение здесь только вторично и необходим переход к другому, внутреннему видению: у Эдипа вначале налицо слепота «зрячего слепца», затем – слепого провидца и ясновидящего. Эдип совершил два самых тяжких преступления по неведению, по своей «слепоте», т. е. по неволе, но все это как раз и означает настоящую слепоту: «Слепота зрячести оборачивается в зрячесть слепоты». (Сам Эдип не знает, а Тиресий знает, что Эдип – «отцеубийца и муж своей матери». Но Тиресий получил свое прозрение от богов как достойную плату за свое ослепление, Эдип же сам обретает свое прозрение как искупление за страдания, и в обоих случаях видение превращается в ведение.)

Термин, которым обозначался главный мистериальный акт «показывания», означал одновременно и «посвящать», и «представлять». («Мольба или заклинание сопровождала и в мистерии, и в драме приход к закрытым дверям»: эсхилевские Гикетиды, прибывшие издалека, молят у входа в город,

чтобы их приняли, впустили на чужую землю. Молят также перед смертью о спасении, о подаче жизни, – впустить, принять, освободить или похоронить – в мифе все это означает спасти и возродить: понятийное же понимание вкладывало в эти образы уже совсем новый смысл.) Мифологическое воображение персонифицировало понятие, включенное в содержание слова, представив, например, «орка» в качестве карающей силы, вырывающейся на волю в случае произнесения ложной клятвы, означающей некую субстанцию, надленную зловещим потусторонним могуществом и призванную наказывать нарушителей клятвы. (Клятва была только предвосхищением ордалия, устойчивым ритуалом, обеспечивающим и освящающим заверение или договор. Но клятва соотносилась и с негативным свойством – «быть проклятым» – наиболее страшным состоянием, какое могло ожидать человека, – ведь проклятого мог безнаказанно убить каждый.) Как только священное слово было произнесено в соответствии с принятой формой, присягнувший потенциально вступал в состояние *sacer*, «которое оказывалось реальным и действительным и вызывало мщение богов в случаях, если нарушались принятые обязательства»⁶².

Проблема видения в аспекте «ослепления» открывалась как идея возмездия, переходящая из сферы познания в сферу этики, из области «истины» в область «природы» (*Я. Э. Голосовкер*): образ «богини правды и справедливости» (земной правды) – Фемиды выступает здесь как

ипостась Земли и вещего знания мойр. Но она же – и беспристрастие: «Ничто не должно воздействовать на познание правды и приговор: ни восхищение, ни отвращение, ни сострадание, ни страх, ни гнев. Красота, упорство, отвага, мука, мольба во взоре могут обмануть зрение судьи: поэтому на глаза Фемиды надевается повязка. Теперь справедливость обеспечена»: символом повязки как бы устраняется эстетический аспект, но взамен усиливается аспект этический. Если сам Зевс есть природа, то за проникновение в тайны природы человек расплачивается слепотой»⁶³. (В мифе выведен даже особый образ силы, ослепляющей человека, образ обмана, – «обман ослепляет».)

Трагедия Нарцисса (в трактовке Овидия) заключалась в том, что он утратил чувство меры, перепутав иллюзию с реальностью и осудив себя на то, что будет любить только видимость, которая никогда не удовлетворит потребность души. (Данте поместил Нарцисса в Чистилище вместе с фальшивомонетчиками, повинными в том, что довольствовались фальшивыми деньгами, являвшимися лишь видимостью настоящих.)⁶⁴ Когда неистинное принимается за истину, приходит беда. Поэтому истину следует искать тщательно и беспристрастно. Это и есть главная задача законодателя, которому не следует обольщаться по поводу принимаемых им законов.

Для политической жизни полиса истина составляла ту идеальную основу, чья ценность определялась и формули-

ровалась при демократии ораторами, а при государе – его советниками. Чтобы жизнь государства была действительно связана с истиной, нужно было либо предоставить несущее ее слово всем (а их, т. е. граждан полиса в драме изображает хор), либо довериться мудрости государя: здесь и появляется проблема «наставления душ и их поведения» – как воздействовать на душу государя? Кто может быть творцом хорошей *parrësia* (или права свободно высказывать свое мнение в полисе)? Высказывание, говорение с целью повлиять на принятие политических решений полисной общиной, оставалось привилегией свободного человека.

Но проблема заключалась в том, что такое высказывание мог сделать любой гражданин. Под вопросом оставалось качество высказывания, и еще Платон предупреждал, что как «отсутствие правдивой речи составляет главную черту демократической души», так и дурное действие высказываний в государстве порождает анархию, свойственную плохой демократии. Демократический человек – этот обладатель души, «пренебрегающий правдивой речью», проникает в политическую жизнь демократии, осуществляя здесь влияние и власть. Но в его жизни никогда не бывает настоящего порядка, здесь не царит необходимость. Поэтому он будет осуществлять над другими такую власть, которая желанна только сама по себе и только для него.

Это отсутствие в демократии по-настоящему «правильной речи» связано как раз с тем, что здесь каждый может

произносить какие угодно речи и тем не менее же оказывать определенное политическое влияние. При демократическом равновесии *patrèsia* становится критерием и стимулом дифференциации и разрыва; в хорошо же устроенной монархии она становится формой, гарантирующей, согласно Платону, правильное функционирование государства: но для этого монарх должен будет внимательно слушать говорящего правду советника⁶⁵.

Даже хорошие законы страдают от такого недостатка, как «слепота», полагал Ксенофонт, а тирания, между прочим, вполне может удовлетворять самым взыскательным политическим вкусам и стандартам. Власть, черпающая свою легитимность из выборов, часто оказывается не лучше, чем жестокая тираническая власть, проистекающая из силы и обмана: «Тираническое правление, как и правление “конституционное”, будет легитимно лишь в той мере, в какой тиран или “конституционные” правители готовы слушать совета того, кто “хорошо говорит” из-за того что он хорошо думает, т. е. внимает советам достойных людей. Конечно же содержание законов и сама законность зависят от политического строя общества, на который они распространяются. Но отождествление понятий “справедливое” и “законное” не позволяет провести границу между справедливыми и несправедливыми законами – ведь существуют такие элементы справедливости, которые выходят за рамки, очерченные законом. Так, распределительная справедливость Аристотеля независима

от закона, это – справедливость в делах и действиях»⁶⁶.

Полисная демократия характеризовалась наличием номоса, т. е. того, что на практике регулирует политическую игру и осуществление власти в рамках закона, т. е. традиции или основополагающего принципа, а также *partrësia*, являющегося лишь дополнением к конституционному праву – т. е. свободы произносить речи, оказывающие реальное влияние на политику (у Полибия это – уже вполне статусное право говорить и влиять, связанное с самой политейей, устройством города). Политическая деятельность оказывалась прямо связанной с высказываниями правды, а *partrësia*, в свою очередь, соединяла проблему закона и общественного устройства с реальной проблемой политической деятельности, т. е. юридикто-институциональной системы, власти, имманентной обществу, власти, становящейся правлением в действительности.

Трагедия как раз и предлагала свою собственную картину осуществления власти через такую «правдивую речь»⁶⁷. Но такая убеждающая правдивая речь сама по себе уже представляла целую совокупность проблем, процедур и техник, посредством которых власть и осуществлялась. Речь сама по себе означала только форму политической активности, не более того (позже риторика и ораторское искусство станут ее составляющими частями), – говорить значило осуществлять право и судить, и можно заметить, что вся трагедия состоит из сообщений, суждений и осуждений – и в этом ее «полити-

ческая и государственно-правовая» сущность: политическая и правовая истина могли быть открыты только в процессе говорения, точнее «правильного говорения».

В греческой драме сами боги не обладают *parrësia*, она есть сугубо человеческая практика, право и риск: Еврипид (наиболее секулярно мыслящий трагик) называл три соответствующих полису практики – политическую, статуарную, связанную с привилегиями; нравственную, порождаемую несправедливостью, и судебную. Но только политическая форма высказывания стала центральной для трагедии, тогда как две других формы играли здесь лишь роль инструментов. (Иона в одной из трагедий использует высказывание для того, чтобы произвести политические преобразования в Афинах, позволяя их жителям также высказывать свое мнение по проблемам, затрагивающим дела города и демократии: Еврипид соответственно различает здесь и три категории граждан, имеющих разное отношение к этим проблемам)⁶⁸. Хорошая же *parrësia* в драме и политике всегда отмечена логосом, наличием разума, который обеспечивает правильное сочетание политейи (государственного идеала) и политической деятельности в целом, представляя собой модель идеальной демократии: говоря правду, тот, у кого хватает мужества произнести правильную речь, оказывает свое влияние, благодаря чему город принимает правильное решение, приемлемое для всех. Плохая же *parrësia* (на практике настойчиво вытесняющая хорошую) – это говорение о чем

угодно, лишь бы это было хорошо воспринято. Тем самым из демократии исключаются истина и правда. Опасность же заключена уже в самой двусмысленности подобного высказывания, которому законом полиса предоставляется юридическое, конституционное, институциональное право, позволяющее всякому гражданину произносить речь любого смысла и в любых формах – политической, юридической, защитительной или обвинительной судебной и т. п. Ведь сама эта речь всегда разворачивается в политическом пространстве. Трагедия наполнена такими речами.

«Помимо идеального государства, помимо совершенных законов, помимо хорошо обученных и должным образом выполняющих свои функции должностных лиц, нужно было еще, чтобы граждане вели себя так, как того требует закон государства, и составляли бы целостность, необходимую государству для выживания, – гражданам нужна еще одна правдивая речь, нужно, чтобы кто-то открыто обратился к ним, произнес правдивую и разумную речь и убедил их»⁶⁹.

Но если греческая *parthēsia*, или способность говорить открыто, вскоре должна была забыть о логосе и гармонии, и если грек не стал уже более основывать на этом свой номос, т. е. закон, призванный упорядочить определенную территорию своего полиса, то и свобода здесь должна была скоро превратиться во вражду, обрекая полис на погибель, – однако это и есть драма Софокла, свидетелем эпилога которой стал Платон. Идеальный полис, который еще только предсто-

яло построить, уже находился по естественным причинам в состоянии войны. Поэтому и политическое искусство должно было стать существенной и действенной частью политики (этим и объясняется особый статус страстей в «Государстве» Платона): ведь когда сами боги стояли у руля, тогда не было места ни *stasis* (гордыне и внутреннему мятежу), ни *eris* (духу вражды). Философ-правитель должен был знать технику полемоса, если хотел придать нужную форму полису и урегулировать выраженные разногласия: «В истинном полисе порядок мира утверждается отнюдь не через войну, а посредством силы примиряющего слова, в силу добрых законов, справедливости, мудрости и умеренности судей» («Законы» Платона)⁷⁰. Но не бывает полиса без полемоса (спора), и никакое ораторское искусство уже не могло предотвратить того, что полемос стал быстро вырождаться в самовластие, а сила «усиления и разрастания» автоматически порождать зло: «Необходимость как гроза нависла над городом, который только так и должен был выразить свою силу, — ей нельзя было избежать приказов, однако уже сам процесс командования и приказывания неизбежно порождает новые формы вражды. Ибо повеление всегда существует как тирания»⁷¹.

Мифологическая образность теперь уступала место формализованной понятийности скрытого в ней закона. Его необходимо было выразить и описать теперь уже словами, а не просто увидеть и показать. Рационализм пошел рука

об руку с секуляризацией – от Эсхила до Еврипида трагедия постепенно уходила от своих мистериальных истоков к формам текстуального артикулирования: Закон становился «словом», чтобы затем стать «буквой».

Прежде Зевс всегда являлся одновременно верховным законодателем и судьей, Гера – богиня государственного порядка, Эвномия – «благозаконие», обеспечивала справедливость в судопроизводстве и привлекала к судебной ответственности. Пеня была богиней кары и возмездия. Но все основные правовые функции – установление начал права и государственности, порядка и морали – находились у Зевса, которого поэтому и называли «дающим людям законы», – а Софокл и Еврипид называли его «блюстителем законов». Со временем эта роль вседержителя подвергается сомнению и закон обретает самостоятельную, человеческую жизнь.

Человеческие качества приписываются богам и героям. Этим обусловлена и разворачивающаяся в трагедии «война законов». Полулюди-полубоги (такие, как Солон, Тесей) создают законы, «по-настоящему справедливые». Это не просто законы города, это – «естественные» законы, присущие всем людям и основанные на справедливости. С ними вынуждены считаться боги, и их защищают герои.

Миф и трагедия неизменно освещали и комментировали серьезный космический и надчеловеческий конфликт, разворачивающийся между двумя сверхъестественными силами – Зевсом и Прометеем. В эсхиловом мифе Зевс, полу-

чив дерзкий «вызов» от своего оппонента, терпит поражение: он не собирается совершать космический акт творения и обеспокоен лишь тем, чтобы оставить все как есть: Вселенная должна пребывать в неподвижности. Прометей же бросает ему вызов, поставив под сомнение власть и поступки бога, и тем самым заставив его применить насилие. Но этим принудительным актом Зевс сам нарушает космическое равновесие, в результате чего терпит поражение, а Прометей через свои страдания идет к победе. (В не дошедших до нас пьесах «Прометей освобожденный» и «Прометей-огненосец» Зевс в итоге примиряется с титанами и Прометеем). (Арнольд Тойнби находит аналог эсхиловскому Зевсу в исторической победе ахейских варваров над цивилизацией миносского Крита. Поработив минойцев и обосновавшись на Крите, дорические варвары как бы застыли в неподвижности в своем развитии. В параллельном этим событиям мифе Зевс, не сумевший единолично победить Кроноса, прибегает к помощи союзника – Прометея, персонажа, олицетворяющего творческий и непрерывный рост. Он знает, что пока сам Зевс активен, всякий претендент на власть потерпит крах, и поэтому он не дает Зевсу покоя. Но за нарушение своей воли Зевс мстит Прометею, превращаясь в настоящего тирана, поэтому даже его бывшие союзники, космические силы, от него отрекаются. «Тайна же заключена в том, что Зевс, сохраняя свое застывшее тираническое правление, обречен на падение». Зевс был «не совсем тем, чем он казался,

поскольку в нем уже скрытно жил дух союза с его же противником. В нем как бы теплился слабый отсвет прометеевского огня, и примирение Зевса с Прометеем стало возможным потому, что их конфликт разгорелся в большое пламя, благодаря как раз этой прометеевой искре⁷².)

Этическая эволюция трагедии способствовала нарастанию и усилению индивидуализации и субъективности в эллинской культуре. Уже Еврипид предоставляет человеку право спорить с богами. Но еще и Антигона намекала на высокую значимость именно человеческого закона и традиций, а божественный закон все более превращался только в образец для человеческих законов, но уже не действовал непосредственно в земном мире.

Но вместе с этим в трагическом действии усиливается и роль фактора насилия и реального зла, которое несут на себе собственно человеческие поступки. Теперь человек не должен только пассивно воспринимать указания трансцендентной институции, – он сам способен активно действовать. Он сам принимает свою ответственность и даже ищет ее, он желает делить власть над людьми с богами. Очищение и воздаяние, ранее составлявшие сердцевину закона, уступают место ответственности. А значит – и «свободе в преступлении закона» (Ницше первым обратил внимание на эти изменения в трагическом и просто перенес центр тяжести с противоречия, скрытого в разуме, на противоречие, скрытое в самих вещах» (*Я. Э. Голосовкер*). Он не выступал как судья траге-

дии, он прямо утверждал право на преступление и ставил виновного выше невинного. Трагедия Эсхила по Ницше, – это прославление активности как таковой в противовес трагедии Софокла («Эдип»), где было дано прославление пассивности.) Активность, понятая как «активность греха», и есть настоящая прометеева доблесть, ядро мифа о Прометее здесь раскрывается как необходимость и неизбежность преступления, т. к. «лучшее, что может достичь человек, он может достичь только путем преступления», чтобы затем принять на себя всю силу ниспосланных ему страданий и горестей: этическая подоплека у Эсхила – не что иное, как только оправдание зла в смысле человеческой вины и вытекающего отсюда страдания. Преступление и вина здесь порождены взаимопроникновением разных миров, каждый из которых за свою обособленность должен расплачиваться страданием: «Действенность и двусмыслие Прометея проистекают из стремления быть опорой всей “множественности обособленных в мире” и в то же время – из жажды поглотить их в себе, быть одновременно и творцом и властелином»⁷³. Такова зловещая и многообещающая более поздняя интерпретация трагического мифа.

Сам же Эсхил все еще верил в вечно царящую «правду-судьбу» и жаждал справедливости. Он хотел показать все бессилие индивида в его борьбе с природой, если же, конечно, тот не будет сочетать своего дерзновения со знанием законов: Прометей предупреждает Зевса о грозящей опасно-

сти, если тот не вступит в союз с ним: вина и кара объективистски оправданы в трагедии, поскольку все существующее в этом мире одновременно справедливо и несправедливо, но в обоих случаях одинаково оправдано уже своим существованием (*Ницше*). И трагедия Прометея видится в том, что в нем пассивное и статичное познание и созерцание убивают действие, – ведь для действия всегда нужна иллюзия, деликатно скрывающая неправду, – но вместо этого огонь вечно-го мятежа вместе с орудием убийства «путем вины и кары» Прометей передает им же созданному человеку с тем, чтобы человек освободил себя сам⁷⁴.

ГЛАВА II. «Мистический путь» средневекового закона. Тема Грааля

1. Введение. О средневековом законе: знак и слово

Средневековый символ строится, главным образом опираясь на сходство, существующее между двумя словами, двумя понятиями, между вещью и идеей: «Средневековое мышление по аналогии старается установить связь между явным и скрытым... тем, что присутствует в этом мире и тем, что находится среди вечных истин потустороннего». Такое толкование исходит из связи, найденной между материальным и нематериальным, чтобы, изучив ее, затем добраться до скрытой сути вещей. Всякое обучение или объяснение состоит в поиске и разгадывании скрытых смыслов. В рамках средневекового мышления всякое начало выражает реальность некоего иного, высшего и незыблемого порядка, – символом этой реальности оно и является, – поэтому здесь не следует проводить слишком резкой границы между воображаемым и реальным⁷⁵. Сам индивид как бы растворяется

в этой единственной форме – в неразличимом и нераскрываемом всеобщем.

В отношениях между властителем и законом предпочтение (вслед за Платоном) отдавалось «живому воплощению Закона» перед жестокостью безжизненного закона. Государь, кроме того, был посредником между правом «естественным», первичным и правом позитивным, производным. Закон как некая объективная и непознаваемая сила, как трансценденция, «нависает» над человеком и не требует от него оценочного понимания, истина, заключенная в нем, «не имеет ни начала, ни конца». Справедливость или правильность заключены в воле, знании либо действии человека, но сама так и непостижимая истина остается единой во всех вещах и всех существах (*Ансельм Кентерберийский*): и по-настоящему реальна только эта всеобщая истина. Рациональный порядок мироздания требовал, чтобы грех всегда наказывался. Бог связан собственной справедливостью, – таким было содержание юридической теологии Ансельма, предполагавшая, что божественная справедливость проявляется в конкретных законах и нормах.

Средневековый реализм – это в конечном счете антропоморфизм (*Й. Хёйзинга*), в нем мысль, приписывающая чистой идее самостоятельное существование, хочет стать зримой и достигает этого путем персонификации, и тогда символизм переходит в аллегорию, т. е. символ, спроецированный на поверхность воображения. По словам Гете, именно

аллегория превращает явление в понятие и понятие в образ, но таким особым образом, что понятие здесь очерчивается и охватывается самим этим образом, выделяется им и выражается через него. Символ же превращает явление в идею, а идею в образ, но так, что идея, запечатленная в образе, остается бесконечно действенной и недостижимой, невыразимой. Это значит, что аллегория имеет характер нормализации и требует поглощения мысли в образе⁷⁶.

Таким путем знаки закона воплощаются в самых разных архетипических образах, которыми насыщена реальная история. При этом символическое прочтение этих образов открывает неожиданные и глубинные смыслы, до которых сами эти знаки не достигают. В гуще явлений закон демонстрирует свою многоликость и, одновременно с этим, метафизическую однозначность: он повсюду и всегда «вверху». Божественные манифестации сосредотачиваются на одной цели – указании пути к спасению.

Знак, вносимый в хаос, генерирует реальность. Так, и Святой Грааль является в мир как новый знак, новый энергетический принцип, творящий новую историю – именно историю спасения. Тьма хаоса здесь лишь первопространство, предшествующее первотворению: «Точка прорыва, ставшая сакральным центром мироздания, из которого оно генерируется, становится также центром хаотических сил». Эта точка, нарушившая и разрывающая, входящая в “тело” тьмы – хаоса, как стрела, только активизирует тьму, превращая ее в

сопротивляющееся всякому различению начало»⁷⁷: теперь уже нет этически нейтральных сил в мире – все здесь концентрируется вокруг борьбы добра и зла.

Справедливый Бог управляет законной Вселенной, наказывает и награждает согласно принципам соразмерности. Этот порядок переносится на весь христианский мир, в котором диалектика взаимодействующих сфер и политий также регулируется справедливостью, основанной на законе и законом, основанным на справедливости⁷⁸. Закон невидим (если это не человеческий закон), поскольку он всепроникающ, он оперирует символами, уводя с поверхности познания в его глубины, к первоистoku: там и находится его первоначальный смысл и замысел. Там время остановилось, обратившись в вечность. Это – начало всего, и об этом говорит миф, открывая за профанным сакральное. Во внешнем отношении к предмету познания, исключаящем его полное понимание, – основа средневекового символизма: каждый последующий символ определяется предыдущим, который, со своей стороны, уже связан с целым рядом символических представлений, отвечающих образам внешнего мира... Восходя далее и далее к началу, мы дойдем наконец до той мифической поры, когда первые символические впечатления мира закреплены были в языке, в конкретной одно-сторонности слова⁷⁹. И тогда христианский символический роман становится рядом с последними отпрысками языческого эпоса: учреждение Круглого стола – прямое напоми-

вание о Тайной вечере.

Ключевое слово здесь – это «вопрошание», произносимое на пути к спасению. Высший Закон непознаваем, но тем не менее требует обращения к себе, без этого не могут быть созданы и сформулированы человеческие законы. Правила для людей пишутся с небесного образца. Поиск справедливости начинается с поиска истины, которая высока и неизменна. Однако уделом человека всегда остается дилемма вечного и преходящего, священного и профанного.

Идея Грааля, столь живучая в Средневековье, выражала требование поиска этой недостижимой, но страстно желаемой цели. Путь героев в хаосе мира устремлен к этой цели и уже сам по себе есть служение ей, установление истины оказывается движением в направлении Замка Грааля. «Где хранится Грааль?» Этих слов Парсифаля оказалось достаточно, чтобы возродить всю увядшую природу. В них заключался и основной вопрос, и проблема, которые интересовали не только «короля-рыбака», но и все мироздание: где находится эта высшая реальность, святыня, центр жизни и источник бессмертия? До этого момента весь мир изнемогал от метафизического и религиозного безразличия, вызванного отсутствием воображения и тяги к подлинной реальности. И достаточно было лишь задаться вопросом о спасении и поставить эту главнейшую из проблем, чтобы космическая жизнь начала возрождаться: «Ибо смерть нередко является лишь результатом нашего равнодушия к проблеме бессмер-

тия» (*Мирча Элиаде*)⁸⁰.

Добро и зло, небо и ад сходятся на земле. Вся жизнь, все космогонические представления средневекового человека распределялись по символам: человек принадлежал либо небу, либо аду, либо чистилищу, но почти никогда не принадлежал земле, по которой ступал (*А. Веселовский*): борьба добра и зла только продолжается в человеке. Все, что человек ни делал или ни мыслил, не ему принадлежало и не ставилось ему в заслугу или осуждение: его просвещала небесная благодать и окружали адские козни; все, что происходило на земле, совершилось силами других высших сил.

То, что Ле Гофф называл «имагинарным», «частично заходит в область представления, но занимает там лишь часть проявления невоспроизводимого, не просто переплавленную в образы духа, но обладающую творящей силой саму по себе, поэтическую в этимологическом смысле». Оно целиком строится на фантазии, питая и создавая легенды и мифы, – его можно определить как «систему снов общества», трансформирующую реальность во вдохновенные духовные видения»⁸¹.

Средневековое слово и мысль были построены на такой идеологии, которая заставляла имажинарное служить себе для вящей убедительности (каков, например, мотив «двух мечей», символизирующих власть духовную и власть светскую, мотив, который стал идеологией, использовавшей образ меча только для того, чтобы подчинить светскую власть

духовной). Его история – это история сотворения и использования образов, побуждающая общество к мыслям и действиям, но не являющаяся простой историей воображаемого. Где-то на границе между историей и легендой, между реальностью и воображением средневековое «имагинарное» строило свой взаимопроникающий смешанный мир, представляющий собой сущностный сплав той реальности, что возникает из ирреальности существ, возбуждающих воображение средневекового человека. (У Якоба Бёме вдохновение, чтение в письменах образов, постижение значений являемого основывалось на особой форме сознательного, вызываемого по собственной воле, забвения. Только в душе, из которой устранено являемое, звучит то, что говорят звезды. И Блаватская обратила внимание на то, что вся генеалогическая череда от Адама до Ноя восходит к зодиак, и сама звездная мудрость воспринимается автором романа о Граале Эшенбахом, как представляется, из древневосточных источников). Ведь «обычного созерцания небесного свода достаточно, чтобы приобщиться к религиозному опыту» и открыть за профанным сакральное (*Мирча Элиаде*).

2. «Гибель богов»

Рихард Вагнер в своем позднеромантическом стиле представил убедительную интерпретацию древнего арийского предания о нибелунгах, после чего обратился к формулировке нового романтико-символического мифа о Граале, наполнив его мистическими христианскими реминисценциями. В таком литературном контексте Средневековье приобретало фантастические черты, подобные тем, какие романтизм придавал готике: сочетание святости, чудес и ужасов создавало некую целостную картину мира, в котором действовали боги, герои и скрытые силы. Непрерывное перемещение мифологических и исторических персонажей в пространстве и времени, в пространстве сразу нескольких земных и потусторонних миров, выражало одну из важнейших особенностей средневекового мировосприятия: границы между этими мирами стирались, герои пересекали их, встречая на пути все новые приключения и чудеса, продвигаясь к своей цели. Такова была вагнеровская картина средневекового мира.

В средневековом мышлении пространство формировалось движением, которое распространяло на него власть. Центр находился повсюду не потому, что высший и единственный центр присутствует повсеместно, а потому, что имелось множество равноправных центров. Этот явно языческий принцип соответствовал и стремлению героя и вла-

стителю удалиться от закрепленного центра.

(Монтескье, говоря о политической системе монархии напишет: монархия, ведущая завоевательную политику, нуждается в репрезентации, переносимой на мир, в котором она существует: «Все это наполняет систему мира, где есть сила, постоянно удаляющая тела от центра, и сила тяжести, привлекающая их к нему».)

Непрерывный поиск «духовного центра» выражает именно эту тенденцию. В исторической ретроспективе это выражалось в «поиске столицы», которую осуществляли короли и императоры, и в постоянных переездах Карла Великого. Герои осваивают пространство, помечая его своим присутствием, стягивая его к точке своей сакральной манифестации, к центру. Христианство, учредив свой сакральный центр в Иерусалиме, породило новую технику картографии, ведущей отсчет и разметку от этого центра.

Для рыцарей Артура замок Грааля был центром притяжения, а препятствия, лежавшие на пути к нему, – ценностными критериями отбора и одухотворенности для претендентов. «Темная периферия» просветлялась по мере приближения к этому сакральному центру. Здесь же сосредоточивались справедливость и законность, придававшие правомерный характер всем поступкам и намерениям действующих лиц, и происходило преобразование элементов зла в добро и закон.

Фридрих Ницше в «Казусе Вагнера» упрекал своего быв-

шего кумира не только за искажение сути нордического мифа и романтизирование героической истории. Христианизация языческого мифа, совершенная Вагнером, казалась Ницше предательством искусства, влекущим за собой утрату искренности и отказ от познания истины. По замечанию Ницше, Лоэнгрин у Вагнера содержит в себе некое торжественное предостережение от всякого исследования и «вопрошания»: Вагнер защищает тем самым христианское понятие «ты должен и обязан верить», и поэтому знание для него есть презюмирование преступления против высшего, против священнейшего. Здесь Вагнер перестает уже быть революционером – ранее же он искал революцию даже в рунических мифах, и Зигфрид был для него типичным революционером, выступившим против «старых договоров», т. е. законов, обычаев, моралей и учреждений, всего того, на чем стоял старый мир. Он отрекался от старых богов. Но теперь происходит некий перелом – и сам Вагнер (и соответственно его персонажи) принимает философию Шопенгауэра: новый мир столь же скверен, как старый: в нём, говорит Ницше, торжествует Ничто.

Сам Ницше верил в возрождение мифа о «вечном возвращении». Символ мира – это лабиринт, в котором всемогущие препятствия стремятся отразить всякое целенаправленное движение: вектор восхождения непременно порождает вектор нисхождения. Пределом же движения становится само движение, а в разнообразии препятствий на его пути за-

ключен некий загадочный идеал путешествия: лабиринт для Ницше – только один из образов становления. Ницше прославляет символику отказа – от веры в изначальную разумность бытия – и его извечный неизменный порядок: «Положение «человека границы» – саму неустойчивость внешнего (с миром, другими живыми существами) равновесия он достигает благодаря непрерывному движению. Быть в движении – это и значит пересекать и снова возвращаться... быть на переходе»⁸².

Герои мифа находятся в непрерывном движении и поиске истины. Они постоянно задаются вопросом и спрашивают других. Познавание для них – высшая ценность: они желают узнать закон мира. Его уже знают боги, но они же сами его и нарушают. (Авторы рыцарских христианских романов в XII–XIII веках попытаются восстановить справедливость, придав вере наиболее высокий статус, – и тогда знание отходит на задний план, что и отразится в вагнеровской интерпретации мифа.)

Человек, который в античном сознании был объединяющим пунктом для всех внешних влияний, в христианском мирозерцании становится «непонятным и чуждым самому себе». Грек подходил к человеку как бы извне, из сравнения с ним внешних явлений: в своем собственном созданном им образе и выработанных нравственных понятиях он находил опору от своих скитаний и пугающей безбрежности природы. Но эта опора была лишь воображаемой. При

всех попытках реализовать ее в реальном или идеальном государстве открывалось неустранимое противоречие этой воображаемой меры с действительностью реального человеческого произвола – и становилось ясным, что государство и индивид могут существовать только при неизбежном нарушении этой меры: «Когда естественная нравственность сделалась условным законом, а родовая община – произвольно устроенным государством, тогда непосредственная жизненная потребность человека обратилась против закона и государства во всем блеске эгоистического произвола». Столкновение между тем, что считалось добрым и правым – государством и законом, – и тем, к чему толкала потребность счастья – личной свободой, – приводило человека к состоянию, в котором он стал непонятен сам себе: тот, кто нуждался в примирении с собою, стал стремиться к искуплению, осуществимому только в вере в сверхмирное существо, в котором закон и государство уничтожались в том смысле, что были предоставлены его неисповедимой воле⁸³.

«Где согласие, там и воля. А там, где воля, там свобода» (*Бернард Клервосский*). Свобода выбора, как выяснилось, сохраняется и после грехопадения, утрачивается лишь свобода суждения, и поэтому человек не может желать только добра: воля одинаково упорствует как во благе, так и во зле, при этом чудесным образом сохраняя свою цельность. Зато устремленность к истине наталкивается на мнение как субъективное стремление к справедливости, и тогда объек-

тивное заменяется субъективным и это порождает споры с богами – ведь они сами часто бывают несправедливы. Но источник неправды лежит в природе и ее темных стихиях, здесь образ вечного Закона колеблется и истекает, нарастает сомнение в его незыблемости. Языческое многообразие угрожает как единству, так и троичности: Ницше принимает это с готовностью, Вагнер пытается еще противодействовать этой трансформации.

Теологи и декретисты XIII в. с грустью констатировали, что «природа человеческая склонна к разногласиям», все еще видя в этой испорченности результат первородного греха. «Идея группы неотступно преследовала средневековую мысль, пытавшуюся определить наименьшее число составляющих ее лиц». По аналогии с теологической терминологией и для противопоставления физическим лицам юристы определяли «фиктивные лица», или корпорации, как «мистические тела». В этой связи само светское государство сумело приобрести известные сакральные черты, представляя себя покровителем индивида. На этом фоне сформировалось еще одно понятие – «политическое тело» – свое происхождение ведущее от Аристотеля⁸⁴.

Здесь главной задачей было не оставлять индивида в одиночестве. Обособление считалось большим грехом. Средневековый индивид был опутан сетью обязательств и солидарностей. Свобода как гарантированный статус могла реализоваться только в состоянии зависимости, где высший гаран-

тировал низшему уважение его прав»⁸⁵. Бернард Клервоский осуждал разнообразие форм – кажется, приятнее видеть его в мраморе, чем прочесть об этом в книгах, и «если день охотнее проводится, когда любят эти мелочами, нежели когда думают о божественных заповедях», то многообразие и частности являются в равной мере запретными плодами, ибо возвращены на древе действительности и светского знания. Он отвергал готическое смешение святого и светского, т. е. «двойственную истину» и принцип индивидуальности. Полифония делала невозможным нормирование. (Р. Вагнер верил, что христианский рыцарский роман начинает свое существование с неких «живучих остатков трупа старого греческого мифа». Воображение здесь поступало точно так же, как и в мифе: оно соединяло все понятийные явления действительного мира в поэтические образы, индивидуализируя в них сущность целого, и делало их фантастически чудесными. Набор фантазий, как и в мифе, направлялся здесь на отыскание желаемой действительности внешнего мира: «Стремления к похождениям, в которых хотелось осуществить картины фантазии, обращались в страсть к препятствиям, в которых после тысяч раз испытанной бесплодности походов желанная цель познания внешнего мира – отыскивалась с неослабевающим усердием, направленным на определенную цель»⁸⁶.)

В «Прорицании провидицы» (тексте, примыкающем к Старшей Эдде) идея неизбежности борьбы между разру-

шающими и хаотическими силами, носителями которых были враждебные богам чудовища и исполины, и воплощенными в самих богах началами мирового устройства и порядка приводила к неизбежному выводу об итогах этой борьбы – трагической победе разрушительных элементов вечного хаоса над временным господством человеческих повелителей мира, богов (при этом единичные носители разрушения, чудовища и исполины, сами погибают, предварительно истребив богов).

Возвышаясь до понимания несовершенства родных богов, варварское сознание не отступило перед самым страшным выводом – боги осуждались им на смерть. Если они оказались виновными, действуя против правды и добра, – значит у них не было и права сохранять свое место в мире: «Придет день, когда несовершенные, запятнавшие себя виною боги умрут, когда их истребит грозная сила хаоса». Некогда и только временно восторжествовав над этими силами, боги внесли в мир порядок и устройство, но всемогущая мировая судьба предрекала тот день и час, когда погибнут прежние победители, недостойные править миром: их место займет рок.

Подобно грекам, древние германцы также имели некоторое представление о некоей единой предвечной силе, властвующей над миром и богами, всемогущей и беспощадной: боги лишь хранят и владеют, правит же миром нечто иное. Это нечто и предустановило жребий богов и борьбу их с ис-

требительными стихийными началами, предустановило ход и исход этой борьбы. Над богами и их противниками, над земным миром и всеми другими мирами стоит судьба. У нее нет имени, нет образа. Это безликая, непознаваемая мировая необходимость, непреложный закон вселенского бытия; для нее безразлично добро и зло, в ней заключено лишь неуклонное осуществление вечных предначертаний, никому неведомых и непостижимых земным разумом⁸⁷. В мире совершается только то, чего требует вечная необходимость, этот безликий мировой закон. (Закон включает в себе два вида должного: этически нейтральное с точки зрения теодицеи (поскольку Бог этому не воспрепятствовал) и этически правильное, оцениваемое с точки зрения моральной свободы. Ницшеанское «вечное возвращение» делало закон нейтральным и «техническим», а вагнеровское размышление о «гибели богов» было проникнуто скепсисом в отношении значимости «высшего» закона.)

И Юлиус Эвола, в свою очередь, упрекнул Вагнера за искажение исторических фактов, которые тот включил в свою мифологию. Но для Эволы пафос пробуждения неистовых стихийных сил, которые поэтизировались Вагнером, не являлся основным признаком той «темной» эпохи, эти силы скорее отражали простонародные предрассудки и чужеродные влияния. Сущность же древней традиции, которую чаще всего затрагивают исследователи, была связана с прозрачными и устойчивыми «олимпийскими» смыслами, такими как

представления о высшем центре и основополагающем миропорядке, который вполне можно рассматривать как «метафизическую основу имперской идеи». По ту сторону мира становления трагической и стихийной действительности существует порядок, о котором знали еще люди классической античности (уже в императоре Августе древний мир видел и признавал вещую фигуру – показательная связь между его личностью, дельфийским культом света, апологической идеей гиперборейского происхождения и символической фигурой Ореста – как законодателя нового «мужского» права, противостоящего хтоническому миру «матерей» и стихийных сил)88.

Эту же роль играл и символизм Валгаллы и тема «света Севера», обеспечивающей стабильность миропорядка. (А. Тойнби считал одним из главных мотивов варварского мифа борьбу героев с чудовищем, похитившим у людей сокровище, что может представляться «проекцией на внешний мир психологической борьбы, происходившей в душе варвара»: эта борьба начинается, когда варвар из относительно спокойного мира, в котором он жил на границе империи, попадает в шаткий мир, открывшийся ему после прорыва этой границы. Главная слабость варварского этического кодекса состояла в том, что он носил сугубо личный, частный, а не общественный или институциональный характер: «Варвары абсолютно не способны создать устойчивые длительные социальные и политические институты»89). Именно та-

кой эгоцентризм как мотивация и становится разрушительным началом для древнего Закона, закона богов и предков. На его месте рождается кодификация, прием, который расчленяет единый прежде божественный закон на институты и нормы, особые правовые «монады», и одновременно очерчивает правовое поле жесткими границами, сокращая пространство проявления воли и правопонимания. Кроме того, первые кодификации (свободы обычных норм) не могли не носить частного характера: государство было еще не в состоянии соединить их своей единой волей.

В Эдде асы, «божественные герои» обратились к «существам стихий» с просьбой построить для них крепость в земле Мингارد: это – Асгард или Валгалла. В качестве платы за работу гиганты потребовали себе божественную женщину Фрейю, а кроме того, еще луну и солнце. Но асы не могли допустить узурпации высших сил существами низших стихий, нибелунгами, и тогда гиганты начали войну, которая и привела в итоге к «сумеркам богов» – кельтская традиция обозначает центр, куда удалились божественные завоеватели, «подземным и недоступным». Там они стали невидимыми обвинителями, влияющими на человеческие дела и судьбы. (Их первоначальное воинское неистовство позже «трансформировалось в упорядоченную и иерархизированную силу, тяготеющую к своего рода рыцарству» (*Жорж Дюмезиль*). Рождение рыцарства увидели и уже в древних обрядах инициации и посвящения, подвергшихся трансформа-

ции уже в новой, социальной среде, и в феномене берсерков, «воинстве мертвецов», у которых экстаз и способность превращаться в животных вели к божеству войны – к Одину или Вотану.)⁹⁰

3. Приход «сверхчеловека»

Вотан – первый из асов и величайший из духов света – желал добыть для себя власть всего мира. Он предписывал законы великанам, покорял нибелунгов, подчинял своей власти все злотворные силы. Через знание он достигает власти, подчиняет мир справедливости и закону. Но сам он страстно хочет избавиться от вечного закона перемены и смерти, хочет непременно вечной власти и с помощью великанов воздвигает Валгаллу, господствующую над миром.

Кольцо, позволяющее господствовать над миром и богами, – проклятое господином подземного мира. Вотан ему уступает и тем самым совершает первую несправедливость. Для того, чтобы всеобщий порядок был восстановлен, Вотан должен был бы возвратить Золото Рейна, обращенное в кольцо, ундинам. Но вместо этого он поначалу пожелал это кольцо для себя, а затем, не имея возможности сберечь его, отдал его великанам, и этим он расплатился за Валгаллу, эту гарантию и видимый знак своей власти, проклятой платой. Царство его было плохо упрочено, поскольку было основано на несправедливости, и власть его ненадежна. Вотан расплачивался за свои мечты о власти, бессмертии и всеведении: знание поэтому делается для него только источником слабости, правда при этом позволяя ему предвидеть будущие опасности, туманные и грозные предсказания. Это со-

стояние постоянной тревоги внушает ему Эрда, «мать первого страха», это некое туманное сознание той самой слепой необходимости, которая угрожает Вселенной.

Лишившись через свое знание (синоним власти) блаженства, Вотан в своей свободе оказывается стесненным теми самыми законами, которые он же и наложил на мир: если, благодаря договорам, обеспеченным рунами, вырезанными на древке копья, он властвует над миром, то и сам он, в свою очередь, не кто иной, как пленник этих договоров. Божественный Закон тем самым утрачивал свою сакральность. Поэтому теперь Вотан ищет союзников уже среди людей, которых он сам подчинял себе системой кабал и договоров. По его приказу валькирии готовят новое племя героев, готовых защитить Валгаллу. Вотан постиг вечный закон эволюции, правящий миром: все, что существует, рождается и умирает, – и он сам подчиняется этой всеобщей необходимости, но уже не со скорбью, а с радостной покорностью и мужественным принятием неизбежного. Свое наследство он завещает человеку, свободному и бесстрашному: знание всевидящей Эрды заканчивается там, где начинается свободная воля поднявшаяся до желания всеобщего порядка. Ему ясно, что необходимость, а не мудрость, управляет миром, и Вотан через свое свободное приятие собственной участи сливается воедино с этой необходимостью. Все, чему учит история человечества – желать неизбежного и добровольно выполнять его: здесь и начинаются «сумерки богов». (Ю. Эвола уточня-

ет: здесь речь идет скорее о «затмении божественного»)91.

Смерть воина равноценна высокому, экстатическому по природе, мистическому опыту: в нем воин достигает состояния берсерка, сочетания смертоносной ярости с невозмутимостью, – подражая поведению хищников, в первую очередь волка. Но зародившееся животное начало губит божественную душу и подготавливает конец мира.

Гибель (или «судьба богов») наступает достаточно скоро после идиллического начала истории, когда боги начинают между собой бессмысленную войну, в ходе которой в Астарде и заводится похоть и алчность: Тор и Великий змей убивают друг друга, а волк Фенрир убивает самого Одина – все небесные огни тогда погаснут, и погруженную во мрак землю поглотит море. Фрейя, которая некогда научила Одина магическому искусству, тем самым внесла в Астард похоть, от которой асы так и не смогли оправиться92.

В трактовке Вагнера историческая власть династии нибелунгов, этого древнейшего рода франков, основывалась на понятии о наследственном праве, уходящем корнями в древние времена и объединившем королевские и жреческие полномочия. Эти короли были отмечены неким таинственным знаком и уже самым своим рождением были предназначены к верховному владычеству, в истории почти достигнутому ими при Карле Великом. Идея всемирной монархии, которую исторические нибелунги намеревались осуществить на земле, была заключена в мифе о нибелунгах и Зигфриде. (В

письме графини Мольтке Вальтеру Штайну, всю жизнь посвятившему изучению тайны Грааля, говорилось: в XI веке было сознание, что духовные существа приходят и уходят. Но «обитатели» Европы стремились прочь от этих духовных существ. Они были уже тогда готовы к материальному. Современник папы римского говорил: «Духи отступят от Европы, но европейцы позднее будут еще по ним тосковать. Без духов делают европейцы свои машины и приспособления. В этом они будут велики. Но они воспитают в своем собственном лоне людей Запада, которые доведут ариманскую культуру до ее высочайшей вершины и сами займут их место». Высшие духи хотят тягостного решения, чтобы указать Ариману верное направление в душевной жизни, которая «от франков восстанет на Востоке». Развитие западного мистического течения и было представлено Персифалем и его путем познания: замок Грааля несомненно находится на Западе.)⁹³

«Мифические нибелунги – духи ночи и смерти, жители недр земли». Когда Зигфрид, это «божественное солнце», «герой Дня», убивает дракона – символ бесформенной мрачной Ночи, – он тем самым овладевает и кладом нибелунгов, и вступает во владение всеми богатствами земли, и достигает неограниченной власти. Для нибелунгов закон заключался в господстве силы, а идея могущества была лишена какого-либо этического содержания. Вечное честолюбие потомства Зигфрида, упорная мечта нибелунгов (или франков)

«потомков бога», это обладание кладом, завоевание верховной власти и гегемония среди народов Европы (так, вступление Карла Великого в Рим, его эпохальная встреча с папой означали метафизическую встречу франкской идеи с идеей романской, которая на первое место ставила именно духовное господство).

Однако после падения видимой и материальной власти Рима старая религиозная традиция, восстановленная почти что в своей первоначальной чистоте христианством, воплощается в папе, духовном главе вселенской церкви. Жрец и король, соединенные некогда в лице верховного главы арийцев, разъединившиеся по прошествии веков, теперь вновь соединились, заключив между собой конкордат, вечный союз.

Государь стал восприниматься как глава царства, царство – как его тело, по аналогии метафоры мистического «брака между епископом и его кафедрой» стали истолковывать новые отношения между государем и государством. Юридическая интерпретация переносила на государя и государство наиболее важные сакральные и корпоративные элементы, которые обычно использовались для объяснения отношений между Христом и Церковью: Христос – как глава мистического тела и как само это мистическое тело⁹⁴.

До Карла Великого «клад нибелунгов» был понимаем и как некая чувственная реальность, и одновременно как идея: как реальность, ибо потомки Зигфрида стремились к реаль-

ному обладанию миром; как идея, поскольку они основывали свои претензии на происхождении, по которому они являлись законными наследниками древнего арийского короля – жреца.

После Карла империя все более и более стала восприниматься уже не как реальность, а только как идея, как духовное могущество, независимое от факта реального обладания: император теперь стремился одухотворить свою власть; папа же, желая укрепить свое владычество в духовной сфере, стремился к духовному авторитету присоединить еще и действительную, вполне материальную власть, – франкская и романская идеи стремились стать идентичными и поэтому их столкновение казалось неизбежным.

(Кельтские и германские боги тогда еще не выделились из природы и не отделились от людей: в религии варваров многое сохранилось от тех пантеистических мотивов, которых явно недоставало послеримскому западному обществу. Христианство не стало отрицать относительной истины языческой веры и подлинной его сущности: оно лишь крестило язычество⁹⁵, и социальная стихия молодых народов начала создавать новые формы: класс воинов, представлявший одновременно и земельную знать, организовался на договорных клятвенных началах в особое сословие.)

«В мире сражений и поединков, каким было христианское Средневековье, общество оказывалось ареной борьбы единства и многообразия, мыслившейся как поединок добра и

зла. Ибо очень долго тоталитарная по духу система христианского Средневековья отождествляла добро с единством, а зло – с многообразием».

Миф о нибелунгах в XIX веке обретает новое звучание. Эпоха германского исторического доминирования в средневековой Европе описывается историками в тонах идеализированной утопии. Но христианизация языческого мира, как оказалось, только усилила его мистическую политизацию, и легендарная литература, в основе своей восходящая к народной литературе и старой церкви, стала романтизированной и «героической поэзией церкви». «Геройство» христианизированной литературы оказалось в противоречии с тем, что под этим словом понимала древнегерманская мифология: уже не наслаждение благородной силой, но добродетельное отречение от земных радостей и умерщвление чувственных ощущений становится характерными для религиозной этической поэзии. «Отрекающийся от мира легендарный героизм, освещенный падающими с того света лучами божественного чуда, преображался как бы в прозрачные образы»⁹⁶. Аскетизм и чудо действовали заодно: в аскетизме мир и его устройство (следовательно, и государство, и право) отрицаются со стороны людей, в чуде же – со стороны Бога, и оба отрицания составляют основу святости: на границе чувственного и сверхчувственного миров телесные формы земной жизни превращались в свободные от внешней оболочки существа духовного мира.

Легенда не желала принимать во внимание исторические факты, если они противоречили ее религиозному духу. С помощью сказочного вымысла легенда обращала исторические события в «рамки для своих идеальных фигур»: господствовал тип и исчезали индивидуальные особенности. Чудесное знамение и божественное просветление занимают место психологического развития характеров, а трансцендентный дух средневековой религиозности больше нуждается в типических образцах христианского совершенства, чем в портретах, сходных с действительностью⁹⁷. (Могучие фигуры древнегерманских героев странным образом выделялись на фоне эпохи, проникнутой аскетизмом и иерархией. Так, в сказании о нибелунгах главная идея – месть Кримхильды – находится в явном противоречии с христианской заповедью. Да и посещающая церковь Брунгильда так и остается первобытной валькирией.)

Роковая необходимость, свойственная древнему закону, в процессе христианизации встречается со справедливостью, неразрывно связанной со свободой воли. Закон неизбежно подвергается критике разума, и даже аффективная и романтическая героика оценивается с позиции разумности и справедливости, и критерий для этой оценки человек уже ищет не вовне, а внутри самого себя.

Идеальная и реальная империя Карла Великого спиритуализируется (вместе с фигурой Барбароссы), а «клад нибелунгов» превращается в чашу Грааля; мечта Барбароссы как

бы выражала настроение всего христианства: ведь оно мечтало обрести, кроме папского Рима, еще и истинную землю спасения, Иерусалим, гроб Господень – и дальше, на таинственном Востоке, – легендарную колыбель древней расы. «Легенда о Нибелунгах, с одной стороны, спиритуализируется, становясь легендой о Граале, с другой – она материализуется в теории собственности» (А. *Лиштанберже*): золото нибелунгов уже первоначально представлялось как роковая сила, как злотворное и страшное чудовище, вроде Левиафана, которое, выйдя из недр мрака, снимает оковы со всех пагубных страстей человека... и снова вступает в царство ночи».

Эту древнюю трагическую концепцию, затемненную и искаженную северными преданиями, Вагнер дополняет теперь уже божественной трагедией. Он рассказывает о похищении золота Рейна Альберихом, который силою кольца поработывает нибелунгов. Далее он отмечает первую несправедливость богов, делающую их власть нелегитимной: вместо того, чтобы освободить нибелунгов, боги расплатились кладом и кольцом с великанами, построившими для них Валгаллу, и тем самым продлили несправедливое и тяжелое рабство нибелунгов. Он говорит о попытках богов загладить разрушающую их власть несправедливость, об их боязни увидеть Альбериха вновь обладателем кольца, достигающим всемогущества, об искуплении Вселенной человеком, который упрочит царство богов, вернув кольцо дочерям Рейна. В Зигфриде

воплощается такой сверхчеловек, не знающий никаких законов и договоров, который берет на себя вину богов и заглаживает допущенную ими несправедливость⁹⁸. Поэтому, получив всю пророческую мудрость Эрды, Вотан и заключает новые договоры между людьми, предписывает им законы, ограничивающие их свободу. Но сам он еще преисполнен силы, не терпящей ограничений, которая стремится к неизведанному; однако свои надежды он все же возлагает теперь на людей с тем, чтобы с их помощью победить силы мрака. Сверхчеловек приходит на смену богам. Теперь он сам желает диктовать свои законы, принимая за них свою собственную волю.

4. «Раненый король»: грех, вина и искупление

Из мифологического мышления возникали вполне реальные процедуры, опирающиеся на обряд и символ, предельно формализованные, но обращенные исключительно на процессуальное право. При этом материальное право оставалось достаточно пластичным и неформальным: права и обязанности не привязывались к букве. Доминировавшие в мышлении мифы не проводили резкой границы между магией и логикой или между судьбой и нормами уголовного права⁹⁹.

Но отклонение от обычая или нормы позволяло задействовать в процессе познания символическую логику, которую называют «стихийной» и смысл которой состоит в том, что действующие внутри нее закономерности и приемы нарушаются, выводя познание на следующий, более высокий уровень. Здесь уже речь идет о приемах распределения, расположения, объединения или противопоставления различных элементов внутри целого: «Наиболее часто в рыцарском романе встречается прием отклонения: в перечне или в группе есть персонаж... или предмет, который во всем подобен остальным, за исключением одной маленькой детали – именно эта деталь и выделяет его и наделяет его значением» (пример с «Красным рыцарем» у Кретьена де Труа)¹⁰⁰.

Королевский статус нуждался не только в лояльности со

стороны божества, но и в легитимации со стороны подданных. Король действует по воле Бога и по божественному праву, но принимает решения в соответствии с законами, которые он сам же устанавливает. Его ошибки чреваты для всего королевства, и физическая болезнь короля – следствие его неверных решений, но бедствия его королевства – уже результат божьего наказания: «два тела» короля соотносятся с двумя сферами властвования. Так, его сакральное тело неистребимо и вечно присутствует в границах государства, это – дух государственности; физическое же – бренно, преходяще и смертно, оно – лишь символ духовного тела.

Уже Фрэнсис Бэкон значительно позже сделает соответствующее обобщение, уточнив: «В короле присутствуют не только одно природное тело и не только одно политическое тело, но тела природное и политическое вместе: корпоративное тело в теле природном и природное тело в теле корпоративном».

Государь, подчинивший себя своему закону, обладал властью, очерченной этим законом. Посредством же своих служителей он, однако, обладал «потенциальной вездесущностью», даже если и не мог пребывать повсюду в своем индивидуальном теле. Государь уже не был «проявлением Христа, вечного царя», он получал «свою долю в бессмертии в качестве ипостаси бессмертной идеи», где справедливость становилась образцовым божеством, а государь превращался и в воплощение этого божества, и в его верховного жре-

В цикле романов о Граале «король-рыбак» сосредотачивает на себе еще и вину, которая порождена действиями и помыслами других. Это – коллективная вина и первородный грех одновременно. Здесь и вина, и вменение синонимичны и трансперсональны: последствия виновности распространяются на все окружение главного персонажа и даже на тех, кто лишь случайно с ним соприкасается. Вопрос, к нему обращенный (у Персифаля), может снять с него бремя виновности, но не сможет открыть ее причин. Да и вообще, причинно-следственные связи здесь нарушены полностью, – необязательно виновность проистекает из преступления, а наказание (точнее, кара) непременно следует за проступком: средневековое правовое мышление обезличено (подобно анонимности авторства иконописцев). Индивид как бы растворен в коллективе и космосе.

В такой ситуации формализм должен стать превалирующим, формы находятся в состоянии готовности принять в себя любое содержание (подобно платоновским идеям), а пришедшая им на помощь схоластика обеспечивает их логизм и четкость. Врожденное чувство трансцендентной сущности вещей приводит к тому, что всякое представление очерчивается незыблемыми границами, оставаясь изолированным в своей форме, и эта форма явно начинает господствовать: здесь «правовое чувство непоколебимо, словно стена, оно ни на мгновение не испытывает сомнения, и “преступника

судит его преступление...” При вынесении судебного решения формальному составу преступления... придают основное значение». (В древнем праве германцев этот формализм еще был настолько силен, что для вынесения приговора не имело значения наличие или отсутствие преступного умысла. Преступление как факт уже само по себе влекло наказание, тогда как покушение на преступление или незаконченное преступление могли еще остаться безнаказанными: формальный характер искупления и отмщения в акте кровной мести также был направлен прежде всего на искоренение несправедливости путем символического наказания или покаяния.)¹⁰²

Неотвратимость наказания делала второстепенным факт его применения здесь, на земле. Это был только знак еще более значимого воздаяния и поражения, которые в будущей жизни обрушатся на преступника. Грех казался значительно страшнее проступка, вменение и возмездие представлялись неразрывными, тогда как наказание не всегда поспевало за преступлением. Множественность и неопределенность уголовных наказаний свидетельствовали не столько о формализме системы наказаний, сколько намекали на грядущую высшую кару. Членовредительные наказания и смертная казнь были обращены к телу преступника, но не к его душе. Систематизация преступлений (и наказаний) в законе явно соотносилась с системой грехов и кар, которые преступнику еще только предстоит испытать в будущем. Здесь

право приближалось более к табу, чем к этике, с той лишь разницей, что табу грозило неопределенным злом с неопределенной стороны. Если же само это неопределенное наказание не выполнялось, тогда оно возвещалось уже со стороны сообщества, и здесь уже намечался переход от табу к закону¹⁰³.

Покаяние, восстановление чести и примирение были стадиями, через которые должно было пройти искупление преступления или греха. Альтернативами являлись кровная месть, объявление вне закона или отлучение. Но новые концепции наказания, основанные на доктрине искупления, отказывались от древних представлений о примирении как альтернативе кровной мести и восстановлении в правах. Ансельм Кентерберийский предлагал в качестве основания концепцию справедливости, которая требовала, чтобы за каждый грех и каждое преступление было заплачено временным страданием, наказанием, адекватным греховному проступку, платой за нарушение права. Уже в XII веке было проведено четкое процессуальное различие между грехом и преступлением¹⁰⁴.

Так, грядущее наказание у Данте (почти современника куртуазного романа) и введение в процесс адских духов, – этот плод взаимодействия поэтической фантазии и мощного традиционного материала мистического толка, – демонстрировали тот факт, что повсюду неизбежно действует некий закон равного возмездия и воздаяния, в соответствии с кото-

рым грешникам назначается место их вечного пребывания: этот закон господствовал в карательной системе Ада и порождает в высшей степени тот конкретный и суровый аллегоризм, который со своей стороны допускал множество вариаций самого данного закона, при этом позволяя проявиться и уникальности в судьбах персонажей. В описании адских мук использовался мифический материал и народные верования, здесь во всю работала фантазия – и все же каждая кара основывалась на точном знании нюансов рациональной моральной системы, и каждая из них в своем конкретном осуществлении божественной идеи порядка вынуждала к рассудочному отчету о сущности наказуемого греха, т. е. о том, какого рода отпадение от божественного порядка он собой представляет. (Так же обстояло дело и с мифическими чудовищами, которые служили стражами и символами кругов Ада: нигде Данте не является более средневековым в смысле французских романтиков, чем в изображении этих тварей: в них «живет дух его вульгарно-спиритуалистической орнаментики, которая стремится телесно выразить скрытые историко-нравственные значения и в соответствии с неким – более недоступным для нас – принципом сплавляет воедино, превосходя их, размытые мифологические традиции».)¹⁰⁵

Уже само по себе преступление, с точки зрения средневекового судьи, оказывает пагубное влияние на преступника и оскверняет общество, и его наказание, по сути, – это прежде всего акт искоренения нечистоты. (С психоаналити-

ческой точки зрения король Граалья поражен темным и «пачкающим» импульсом, появившимся из подсознательного, с которым он был не в состоянии примириться. Этот импульс «возникает из глубин варварского слоя души либо идет из темной души его противника, за которой стоит божество». по мнению К. Г. Юнга, здесь имеет место некое сродство со средневековой алхимией, представившей скрытую тенденцию, компенсирующую и дополнявшую пробелы и конфликты в религиозной догме: Персифаль, как и средневековые алхимики, призывается к конкретной работе по искуплению.)¹⁰⁶ Король Граалья, похоже, не справился со своей «тенью» (обладавая суженным и односторонним характером), и тогда невидимый или нереализованный «другой», и ставший причиной его ранения, несет всю ответственность за невозможность искупления. Это продолжается до тех пор, пока Персифаль не выполнит свое задание: как и в случае с рыцарем Гавейном, здесь имеет место возмездие, наступающее за некие совершенные неверные действия: «Идея о том, что преступление должно быть отомщено, становится частью «архетипического осуждения» – рождается обязанность мстить, или закон возмещения». Понятие виновности неявно отягощало человека, требуя разработки и расширения рамок интерпретации заблуждений и погрешностей, совершенных перед «Законом Божиим или просто человеческим законом»: еще Аристотель прокомментировал основные свойства пороков, а Августин превратил их в грехи,

в VI веке Григорий Великий представил их исчерпывающий перечень, в XII в. Петр Ломбардский уже различал категории грехов «смертных», хотя само понятие «смертных грехов» появилось не ранее 1260 года уже в трактовке Фомы Аквинского¹⁰⁷. Из-за преступлений, совершенных или только пережитых, весь мир приходит в расстройство, нарушается космический порядок и, чтобы избежать непредсказуемых последствий, необходимо загладить эту вину: запрещенная месть тем самым «отказывается признавать основополагающую справедливость и смысл того основного чувства, посредством которого мы освобождаем себя от ответственности. И все же, что-то более значительное скрывается за этим – а именно, глубокое религиозное чувство общей ответственности за все события в мире и попытка поместить и расположить человека в космосе в качестве необходимой и важной функционирующей части великой работы создания»¹⁰⁸.

То, что некогда вышло из Адама – человечество, – теперь, как корпорация, вновь сводилось к Адаму. Данте представлял человечество неким корпоративным телом, «универсальным разумом», идею которого Данте заимствовал у Аверроэса¹⁰⁹. Коллективная вина, которая может быть вменена такому «телу», являла собой параллель первородному греху. Фома Аквинский объяснял корпоративный характер ответственности не единством интеллекта и воли, а единством первородного греха, идущего от общего предка –

Адама.

Роль «короля-рыбака» была прямо связана с опустошением его земли и тотальной необходимостью избавления, связана с грехом, который должен быть искуплен или компенсирован. Но такое искупление, однако, должно было происходить не через божественное деяние или природу, а посредством усилий человеческого существа, Персифаля. Особая форма бытия этого короля, который одновременно и «живет и не живет», и чья жизнь — только видимость, оказалась связанной с историей о Граале тем состоянием вины, сущность которой заключалась в отсутствии «постановки вопроса, поскольку сам факт такой постановки уже означал бы начало духовной и физической реставрации». (Фридрих II, по преданию, не задал подобного же вопроса легендарному пресвитеру Иоанну, первосвященнику и императору, о символах могущества, предложенных ему, и не осознал смысла этого высшего мандата, что и привело к тому, что его действительность резко пошла на убыль¹¹⁰. Если рассматривать фигуру «больного короля» в контексте теории «двух тел короля», становится особенно видна взаимосвязь его личной физической проблемы с политическими и социальными бедствиями его королевства.)

«Папская революция» способствовала сосредоточению политической мысли вокруг идеи политики, социума, преемственность власти в котором, прежде обеспечиваемая Христом и законом, теперь гарантировалась существованием

«мистического тела» королевства, которое «никогда не умирает и вечно», подобно «мистическому телу» Церкви¹¹¹. Индивидуальный аскетизм как путь к спасению мог иметь только индивидуальный характер, — аскет спасался сам, но не спасал других (лишь подавая им пример). Спасение социуму мог обещать только герой-освободитель: он непрерывно боролся с чудовищами, демонами и сходил в Ад с целью освободить заключенные там души. «Больной король» только ждал заветного слова от такого пришельца-освободителя. И Гроб Господень также ждал своих рыцарей-крестоносцев, увидевших путь к спасению не в ожидании, а в подвиге, в действии: закон необходимости должен был преодолеваться законом воли. (В гностицизме суть искупления заключалась в освобождении элемента «света» из «тьмы» материи и в его воссоединении с царством света. Через катаров и альбигойцев эта идея оказалась связанной и с легендой о Граале. Дух, запертый и зажатый в веществе, должен был быть освобожден или преобразован, но, согласно алхимической точке зрения при этом оставаться «мертвым и похороненным», т. е. находиться в неподвижном состоянии существования, и это было основным условием и отправной точкой для акта «делания» (*opus*), что явно не совпадало с общим мнением о том, что смерть и погребение являются только концом жизненного цикла. Напротив, жизнь, проявляющаяся в «делании» или через действие Грааля, совершенно отлична от видимого физического существования (подобно то-

му, как «пустая могила Христа обозначила наступление новой фазы жизни»). Здесь речь шла уже о чем-то настолько скрытом и невидимом, что оно само по себе словно бы никогда и не существовало, о том, что не просто должно быть обнаружено, но до некоторой степени должно только еще начать существовать: но это будет уже совсем другая жизнь, не природная, а внутренняя жизнь человека (как говорил Экхарт: «все должно быть потеряно, душа должна существовать в беспрепятственном ничто. Всякий, кто придет к Богу, должен придти как ничто»)¹¹².

Очищение, доведенное до состояния «ничто», и есть настоящий акт искупления, проникнутый аскезой и нигилизмом одновременно. Таким способом можно было избавиться от разных грехов, кроме одного – первородного греха. Парсифаль, начав свои подвиги с ряда прегрешений, через покаяние стремится к главной цели – спасению своей души. Нарушение человеческих законов вполне простительно, за них грозит только земное и телесное наказание, великий же грех неискупим, здесь нарушителя настигает настоящая и страшная кара. И только благодать здесь может помочь, а искреннее покаяние открывает путь к спасению. (Король Грааля в такой интерпретации как бы соответствует «ветхому Адаму», а «раненый король» – новому Адаму, к которому тяготеет и образ самого Парсифаля.) «Когда король не правит, Правит Христос». Настоящее правление переходит к Богу, а царство как выморочное имущество отходит к высшему бо-

жественному государю, пока новый король не будет наделен властью.

Для папы Григория VII всякая государственная власть есть изобретение дьявола. Это – порождение испорченной, благодаря грехопадению, человеческой природы. «Человек со своими нечистыми помыслами как бы вынудил ее у Бога. На этом основании, носитель светской власти, обязанный своим существованием греху Адама, должен у ног заместителя Христа молить о посредничестве между ним и божественной благодатью»¹¹³. Уход принципа христоцентричности из сферы королевской власти породил идею ее юридической легитимности, не устранив некоторых соответствий и сопоставлений ее с божественной властью.

Уподобление короля Христу, свойственное раннему Средневековью, распространялось на две стороны королевского сана: онтологическую и функциональную, обе были отражены в почетных титулах правителя: «образ Христа» и «почетный викарий Христа». «Если первое именование относилось больше к его бытию, то второе юридически подчеркивало его административные функции и прежде всего относилось к его деяниям»¹¹⁴.

Образ «больного короля», как представляется, был связан с присутствующей в католической мессе священной загадкой трансформации. Король – это мифологический предок Парсифаля, которого можно определить как образ искупителя. (В алхимии «старый король» также имеет свое-

го «сына-искупителя»), а распад или разрыв – это обязательное предварительное условие искупления. (По замечанию К. Юнга, тот факт, что символический «король» играл в течение нескольких сотен лет столь большую роль в средневековой алхимии, свидетельствует о том, что, начиная с XIII века, древняя египетская и эллинская идея выживания «обновленного короля» приобретает в европейском сознании все большее значение: как только Запад начал изучать окружающую природу, ранее совершенно неизведанную, стала формироваться и доктрина «природного света»: церковная доктрина и схоластическая философия оказались неспособными пролить свет на природу физического мира, в результате чего возникло логичное предположение о том, что если разум увидел свою природу в свете божественного откровения, то и сама природа должна обладать определенным «свечением», которое могло бы стать источником просветления», – тайна веры должна была неизбежно отразиться и в мире природы. Вера предполагала и определяла саму структуру мышления, близкую к структуре социальной и феодальной: чтобы ей по настоящему служить, необходимо было прибегать к ритуалам, формулам, обязательствам, предполагающим «внимательный надзор дел проведывания пути, по которому надлежит идти»: за этим переходом и надзирали хранители Закона – именно структура церкви была настоящей матрицей для веры».)¹¹⁵ Столкновение противоположностей как прием основывается на идее о том,

что противоположности притягиваются и в итоге соединяются – сама по себе «идея опасная, даже разрушительная, зато она позволяет подняться над обыденными символическими формами и подчеркнуть особо важную мысль» (так, палач и жертва символически объединяются в романе посредством символики цвета); конечное создается по образу и подобию бесконечного, часть может представлять все целое, и эта идея реализуется в ритуале, воспроизводящем из множества сцен и жестов лишь некоторую часть (так, корона олицетворяет суверена). (Французские королевские юристы утверждали, что существует некая «невидимая и нематериальная корона, заключающая в себе все королевские права и привилегии, необходимые для управления политическим телом; она вечна и передается либо непосредственно Богом, либо в соответствии с династическим правом наследования».)¹¹⁶

Сосредоточенность власти только на материальных объектах и действиях означает ее односторонность. На самом же деле существует огромная сфера по сути метафизических явлений и смыслов, которые в действительности и управляют жизнью: не учитывать их – означает деформировать истинное человеческое бытие. Устанавливаемые законы с их целеполаганием не в состоянии обозреть все возможные альтернативы пути развития и свои собственные последствия, поэтому закон не должен быть и не может быть предельно рационализирован. Провидение и случай непременно вносят в него свои коррективы, – и «больной король» не мог не оши-

баться. Старому «королю» недоставало чего-то такого, без чего он дряхлел – некоего темного и хтонического аспекта природы, не хватало древней любви к природе: «Поскольку земля темна и непостижима, ее звериные символы несут в себе не только уничижительный, но также оптимистический и духовный смысл». Они парадоксальны, поскольку указывают одновременно вверх и вниз. Мудрость никогда не забывала, что у каждой вещи есть две стороны, и если бы мудрость была у власти, то она знала бы, как избежать подобных неприятностей (здесь Юнг имеет в виду акт уравнивания, совершаемый против воли, одностороннюю и бессознательную балансировку). Но власть никогда нельзя увидеть на «троне мудрости», она всегда и постоянно находится «в фокусе массовых интересов и поэтому неизбежно связана с безграничной глупостью массы»¹¹⁷.

По мере увеличения такой односторонности власть короля разлагается, ибо она только изначально и временно состояла из способности соединять полярности бытия в символе: чем отчетливей становится сознание, тем более «монархичнее» становится его содержимое, которое желает подчинить себе все, что ему противоречит. Однако кульминация этого процесса является одновременно и началом его конца: «Сама природа человека, бессознательное немедленно стремится к компенсации, и это противно крайнему состоянию, ибо оно всегда считает себя идеальным», доказывая свою правоту убедительными аргументами. Но жизнь хочет не только

ясности, но и загадочности, не только света, но и тьмы она хочет, чтобы за каждым днем наступала ночь, и по этой причине «король» постоянно нуждается в обновлении, которое начинается с погружения в свою собственную тьму, с ухода в свои собственные глубины и с напоминания о том, что он находится в кровном родстве со своим противником (подобно противоречивым отношениям Зевса и Прометея). Чтобы излечиться от своей болезни, он должен «полностью понять и узнать центр и полностью посвятить себя ему, и этот центр будет освобожден от несовершенств и возвращен в свое состояние изначальной монархии»¹¹⁸: здесь восстанавливается доминанта, утрата которой была чревата утратой вечных образов и вторжением хаоса.

5. Вокруг Круглого стола короля Артура

У Вольфрама фон Эшенбаха Парсифаль своевременно осознает, что он довольно самонадеянно поставил рыцарскую куртуазность выше христианского сострадания, и решает во что бы то ни стало в качестве покаянного подвига найти замок Грааля. Попытка проникнуть туда силой приводит героя только к новому греху – убийству рыцаря – тамплиера, но его все возрастающее благочестие обеспечивает ему встречу с отшельником, от которого герой и узнает о происхождении Грааля, некогда принесенного ангелами, и о больном короле, чья рана – несомненный результат греха, и о том, что только сострадание открывает путь к Граалю и спасению.

Члены рыцарских орденов эпохи крестовых походов были одновременно и монахами, и воинами. Дух рыцарства и монашества в них органически сочетался. Рыцарская поэзия была ближе к духу церкви, чем народный эпос, поскольку первая развилась из религиозного духа Средних веков, тогда как второй имел корни в более древних народных верованиях. Но поэма Вольфрама о Граале чужда какой-либо иерархической мысли: служители Грааля, по сути, духовные лица, но прежде всего они – рыцари. Поэтому и романная ситуация здесь обусловлена сразу двумя разными под-

ходами к определению истинного поведения, необходимого для героя; рыцарская гордость и самонадеянность не позволяют ему задавать вопросы. Он не желает знать об установленных, в том числе и для него самого, правилах и законах, полагая себя стоящим выше них. Мотив феодального «кулачного права», права сильнейшего, здесь демонстративно присутствует и подчеркивается. С другой стороны, христианская этика настаивает на смирении, сочувствии к страждущим, и ее аксиомы все как бы сотканы из вопрошаний, в конечном счете обращенных к Богу. Переплетение обоих мотивов характерно как для Вольфрама, так и для Кретьена, и Грааль становится здесь объединяющим символом.

Слово, будь то заклинание, присяга или слова литургии, имело колоссальное значение для формирования представлений и понятий средневекового менталитета. Произнесенное слово обретало реальное существование и воздействовало на бытие: Святое Писание напоминало, что и «вначале было Слово». Любой закон мог быть сформулирован и передан лишь в определенной словесной форме. Человеческие союзы могли возникнуть только по договору, в котором обменивались словом. Всякий ритуал сопровождался произнесением словесных формул. Ошибка в их произнесении означала ничтожность соглашения, сделки, договора – судебный ордалий или поединок были выражениями Божьего слова, обвиняющего или оправдывающего спорящих.

«Слово» для средневекового мышления стало выражени-

ем власти, почему и клятву приносили прилюдно – она гарантировала честь и спасение. Клятва заменяла письменный контракт, документ купеческий по своей сути. Представление же о чести было врожденным чувством: и власть в этом смысле – это прежде всего власть по крови, защита благ, накопленных поколениями предков, – и средством для этого служила вера или искренняя верность, нарушение которой влекло изгнание. Верность достигает своей вершины в форме «королевской религии» (схожей с римским поклонением гражданскому идеалу) и в идеализации королевской власти: в окружении Карла Великого родилась даже мысль одновременно получить присягу на верность сразу от всех подданных государя, правда, мысль практически не осуществляемая¹¹⁹.

Странное молчание Парсифаля у Кретьена не позволило ему присоединиться ко двору «короля-рыбака», тогда как двор Артура сам никак не может найти Парсифаля: «Оживленный двор Артура, где всюду спрашивают о новостях, как бы симметричен замку Грааля, неподвижному, но имеющему все необходимые ответы на заданные вопросы»¹²⁰. (Рыцарское обучение было, с точки зрения мистической интерпретации, как бы введенным к мистической эсхатологии Грааля: и путь Парсифаля представляется в этой связи как алхимическая трансмутация. В «Персивале» Кретьена видели отражение гностически окрашенной герметически-алхимической традиции, идущей от принявших христианство, но

не вполне порвавших с шиитским мистицизмом испанских арабов. «История Персиваля есть история алхимического Меркурия, подвергающегося инициации ученика, которому предстоит алхимическая трансмутация в виде смерти и нового воскресения, история алхимического “сироты”, который должен был в конце пути вернуться на родину. Красный цвет “дерева жизни” соединяется с белым цветом воскресения: отсюда созерцание Персивалем красной крови на снегу».)¹²¹

В свое время (и на все времена) «История бриттов» Гальфрида Монмутского сделала фигуру короля Артура и его рыцарей сосредоточием эпической традиции. Здесь же рядом оказалась и фигура Мерлина, в котором сочетались и первозданная мудрость древней магии, и пророческое знание, дар христианства. (Мерлин говорил сразу о трех «магических столах» – только последний был учрежден во славу рыцарства, именно в нем имелось некое «опасное место», предназначенное только для идеального рыцаря: «“Опасное место” за Круглым столом указывало на грядущую инволюцию царства Артура или на деградацию его властителей, т. к. здесь подчеркивается необходимость восстановления чего-то утраченного». Поэтому и рыцари пускаются в поиски и приключения, чтобы вернуть этому царству его былое величие и разрушить злые чары: лишь один человек должен вернуть Грааля все его качества, и он же займет пустующее место за столом.) Вольфрам говорил также как о равно-

ценном для артуровских рыцарей восточном рыцарстве, да и само сообщение о существовании и качествах Грааля также приходит с Востока: мифологические наслоения и христианская доминанта, наложенная на рыцарскую куртуазность, создавали весьма сложный идейный контекст для развивающейся концепции власти и закона. И на первых этапах становления легенды об Артуре миф все еще превалировал.

По замечанию Эриха Кёллера, вообще «двойной замысел куртуазного феодального мира заключался в исторической легитимизации и одновременно с этим в выработке мифов». Образ короля Артура воплощал союз ценностей, выработанных средневековой мыслью, и в то же время мифологического главу реального политического объединения, т. е. короля, одновременно подлинного и мифологического. Он создавал некую утопическую структуру – «круглый стол» – где участниками становились образцовые идеальные герои, а основанием было чудо – Грааль. «Это был миф, в котором рыцарская христианизация выразила себя наиболее явно – мир героев и чудес образовал здесь мечту о равенстве, так и не проявленном в иерархическом средневековом обществе. Это – идея создать в пределах аристократической элиты институции и кодекса поведения, в основе которых лежало бы равенство»¹²².

Рыцарство рождалось как сословие, которое по ходу своего становления формировало собственный миф о себе; репрезентативная способность такой фигуры, как рыцарь (со-

ответственно, и монах) только и смогла породить картину мира, ставшую общепризнанной. «Авторитет, не истина создают закон» (*Томас Гоббс*), и именно сила и авторитет рыцарского сословия заложили основные идеи политической и правовой системы Средневековья. Сословное равенство и сословное превосходство в отношении всех других требовали четкой правовой артикуляции, это вело к появлению «кодексов рыцарской чести» и юридизированных орденских уставов (и гениальный Бернارد Клервосский лично готовил устав ордена тамплиеров). Здесь воедино слились религиозный долг, право и сила. Символика Круглого стола говорила не только о равенстве равных, но и об отгороженном от профанного мира сообществе избранных, об олигархической модели властвования.

Отношения верности (вассалитета и лена) и покровительства основывались на фиксации отдельных казусов. «Право возвышается над всеми частными случаями, но само оно есть частный случай своего установления, посторонний как природе, так и Богу... юрисдикция заключается не столько в провозглашении абсолютного характера права... сколько в оговаривании того, чем право может быть здесь ... сейчас, в этом конкретном случае, в этом конкретном месте»¹²³, поэтому средневековое правовое единство составлялось из набора прецедентов и казусов. Унифицирующее понятие рыцарства образовывало некую совокупность общих идей, с помощью которых объяснялось почти все, что касалось права

и политики. (Рыцарские идеи ухитрились внедриться даже в среду метафизического – бранный подвиг архангела Михаила прославлялся как «первое деяние рыцарской и воинской доблести».) Таковой была та формула, с помощью которой людям Средневековья удавалось, пусть и в малой мере, понять всю ужасающую их сложность событий. Требовалось придать определенную форму политическому мышлению, чтобы история превратилась во «внушительное зрелище чести и добродетели, в благородную игру с назидательными и героическими правилами». (Рыцарские идеи оказались способны оказывать реальное воздействие на судьбу целых стран¹²⁴: примером этого стали войны и крестовые походы. Само понятие международного права было предварительно и подготовлено этим рыцарским идеалом жизни согласно требованиям закона и чести. И ни одна война не обходилась без обращения к сверхъестественным силам.)¹²⁵

Но постепенно картина расположенных друг под другом социальных «порядков» вытесняется изображением череды сословий, идущим друг за другом. «Сильные мира сего – папа, император, рыцари, епископы – начинают танец, но движутся они не вверх, а вниз, навстречу смерти. Ибо общество величественной пирамиды «orders» уступило место кортежу «etats», увлекающих друг друга в пляске смерти»¹²⁶. (Христианское общество должно было составить «единое тело» (corpus). Этот идеал провозглашается еще теоретиками каролингской эпохи и папством времен крестовых походов,

начиная с Урбана II.) Молодой королевской династии Плантагенетов нужен был миф, подобный тому, чем была «Энеида» Вергилия для вновь созданной Римской империи или же предания о Карле Великом для французских королей. Такой миф и был найден в книге Гальфрида Монмутского об Артуре и его рыцарях. Все легендарные правители получают у Гальфрида свое место во всемирной истории и оказываются включенными в реальный хронологический ряд. И Артур для него не олицетворяет какого-то солярного божества, он – вполне реальный властитель: как племенной вождь (и дядя для своего племянника Модреда, этого «олицетворения преисподней и зла»), он представлял собой авторитет племенной власти и родовых установлений, давал ему защиту и магическое наследство, но был одновременно для него и источником авторитарного насилия, и патроном в трудных и инициационных испытаниях. Естественная власть родича (дяди) подразумевалась традиционным сознанием, но оно же учитывало и необходимость смены поколений и власти авторитетов: тем самым миф отражал реальные социальные отношения, хотя и с известной долей фантазии¹²⁷.

Тесная связь между великими и духовными принципами характерна для всего рыцарства при дворе Артура, и она же предопределяет особый смысл их подвигов: «Те, что избраны быть членами рыцарства, чувствуют себя более облагодетельствованными и высокочтимыми, нежели те, кто овладели всем миром» (*Мэлори*). И здесь Грааль представлял собой

тот трансцендентный элемент, с помощью которого рыцари должны были достичь своего совершенства: во многих сказаниях именно царство Артура отождествлялось с царством Грааля.

Царство Артура было отделено от мира людей широким потоком, через который переброшен единственный мост, полный опасностей. Это царство охраняют титаны, посреди него находится «постоянно вращающийся замок» (*С. Зингер*), в котором хранится сосуд, отвоеванный Артуром у «короля иного мира», явный аналог Грааля. Согласно Мэлори, Круглый стол изначально был создан по образу мира, в нем была воспроизведена вселенная, небо и земля. Рыцари, заседающие за ним, – суть представители высшей центральной власти. Они разделили между собой всю землю на 12 частей, сделав каждую своим феодом, и стали называться королями; и только «опасное место», оставленное за столом, было предназначено для ожидаемого рыцаря, превосходящего всех остальных – правителя высшего центра, «короля мира» (*Р. Генон*).

Некоторые символические, мифологические и религиозные мотивы, такие как путешествие в загробный мир в «Ланселоте», мотивы искупления и освобождения, связаны в сказаниях о святом Граале с темой христианской благодати. Но все таинственное в них, однако, вырастает как бы из-под земли, все, что прячет свои корни и недоступно рациональному истолкованию, – все это рыцарский роман почерпнул, ко-

нечно же, из народных сказаний. Феодалное рыцарство художественно изобразило здесь само себя и соответственно свой образ жизни. Средства испытания и самоутверждения – это и есть приключение, «загадочная форма события»: целое сословие в пору своего расцвета увидело в преодолении подобных трудностей свое подлинное призвание и предназначение. Усваивая самые различные традиции (в том числе восточные и языческие) оно творило свой рыцарский мир. Испытание авантюрой составило подлинный смысл рыцарского идеального существования, хотя эти «опасные встречи» не были опосредованы каким-либо жизненным опытом и поэтому не могли быть включены ни в какую мыслимую политическую систему.

Цепочка авантур со временем превращается в своеобразное учение о становлении (посвящении), о заданном человеку судьбой, о достижении совершенства – создает феномен и ощущение избранничества, характерный для мистического движения цистерцианского и сен-викторианского толка. Рождающаяся на этой основе мистика уже была свободна от авантур и необходимости в них.

Вечность королевства исходила теперь не от провидения, но от «фиктивной, хотя и бессмертной личности» – «достоинства», созданного в ходе человеческой деятельности и возложенного на государя или на должностное лицо столь же бессмертной политией, некоей общностью, которая никогда не умирает. Качество вечности оказывалось сконцентриро-

ванным не в божестве и идее справедливости, не в праве, а, скорее, в общности и достоинстве, каждая из которых бессмертна¹²⁸.

Постепенно фрагментарность и случай отходят на задний план. Спасение требует только постоянного и устойчивого состояния личности, будь то аскеза или самопожертвование. Закон рыцарства – это христианский закон, его должен был соблюдать и защищать избранный, его он должен был распространять в мире – и в этом была по-настоящему заключена глубинная идея крестовых походов. Рыцарство формировалось как стиль жизни, и его законы повсюду были одинаковы – и на Западе, и на Востоке. (Правда, по мнению католической церкви, настоящий грех тамплиеров заключался как раз в том, что они слишком близко приняли ценности «восточного рыцарства».)

Существенной чертой корпоративных тел (к которым относились и рыцарские ордена) оказывается не то, что они являлись «множеством лиц, собранных в одном теле в данный момент», но то, что они были множеством в преемственности, скрепленном временем и при посредстве времени. В такое тело входили не только ныне живущие, но также умершие и еще не родившиеся. Мертвые помогали живым, живые умирали за будущих членов единства. Рыцарская этика отличалась двумя основными признаками – своей абсолютностью, высоко поднятой над любой земной и рациональной сообразностью, а также тем, что она давала ее но-

сителям высокое чувство общности с избранными, чувство принадлежности к особому кругу солидарности¹²⁹. И это же сословие представляло и изображало свое существование как некую внеисторическую, свободную от всякой цели эстетическую конструкцию. (У германских племен королевская власть имела священный характер и божественное происхождение, основатели династий возводили свой род к богам, чаще всего к Вотану. Удачи правителя служили доказательством его божественной природы. Подобное влияние языческих представлений и их симбиоз с христианством имели место и в институте рыцарства.)¹³⁰

Гавейн – прекрасный, идеальный тип рыцаря, несет на себе вину за грехи всего рыцарства – за пролитие крови: кровавые следы на копье в замке «короля-рыбака» символизируют эту вину. Но копье – также еще и орудие божественной кары (его символ – молния), и оно же должно породить землю Логр, а сам Гавейн приговорен к поиску, напоминающему во многом «крестовый поход покаяния»: здесь речь уже идет о грехе всей рыцарской касты. Ведь рыцари находят успокоение только в ином мире, очень похожем на «царство мертвых»¹³¹.

Кроме того, этот христианский рыцарь ищет еще один, почти языческий, мужской символ – копье, которое разрушит вражеское королевство: поэтому он столь тщательно разыскивает темное укрытие противника; Парсифаль же ищет «женский» символ, сосуд или камень, т. е. символ тоталь-

ности (Э. Юнг). Приключения Гавейна выражают христианскую миссию преодоления хтонической языческой природы: и как алхимия, так и легенда о Граале символически изображают дальнейшее развитие и завершение этой христианской задачи по подавлению грубой инстинктивности и эмоциональности, внешне уже проявленной в миссионерской деятельности, крестовых походах и борьбе с исламом¹³². В крестовых походах, кроме того, выражалось некое сложное единство двух эсхатологических понятий: исполнения времен и исполнения рода человеческого; в пространственном смысле исполнение времен выливалось в процессе сплочения народов вокруг святого града Иерусалима, «матери мира» (М. Элиаде).

Ж. Дюмезиль выделял три основные функции, которыми располагали древние боги германцев – сакральную, военную и управленческую. Слияние этих функций было характерно для древних языческих вождей ариев, христианство же разделило эти функции властителей, поставив сакрально-духовную выше двух остальных. И рыцарский роман не мог этого не заметить. Дистанция, разделяющая Роланда и Ланселота, или то, что обычно именуют христианизацией рыцарского идеала, стала победой священной власти над воинской силой: «Весь артуровский цикл увенчивается триумфом первой функции над второй. Уже в произведениях Кретьена де Труа в результате эволюции Персеваля зыбкое равновесие между духовным и рыцарским заверша-

ется поисками Грааля и преобразованием рыцаря, видением Великой пятницы». Смерть Артура в эпилоге цикла легенд о Граале означала закат воинства: меч Экскалибур, символический инструмент военного класса, брошен королем в озеро, а Ланселот даже становится своего рода святым¹³³.

(В «Титуреле» Кретьена легенда о Граале достигает своего последнего преображения под влиянием идей, которые Вольфрам фон Эшенбах черпал из Франции – ведь не в Британии, а на юге Франции хранится Грааль. Для этого и был построен специальный храм (под руководством Мерлина), и рыцарство Грааля становится олицетворенным «строительством», делом, участники которого называли себя «храмовниками». Здесь проявились те начала «подземной истории», которую позже будут писать масоны и розенкрейцеры).

Королевство Артура (во всяком случае, в первоначальных вариантах легенды) не локализуется географически или этнически. Этот мир не имеет каких-либо реальных границ уже потому, что он безграничен и вымыслен. Артуровский мир как воплощение истинной рыцарственности, ее опора и ее доминанта, соседствует с миром реальности, но не в топографической неопределенности, а в иной системе отсчета. Эрнест Ренан замечал: «Вся природа здесь заколдована и изобилует, подобно воображению, бесконечно разнообразными созданиями. Христианство редко обнаруживается, хотя иногда и чувствуется его близость, но оно ни в чем не изменяет той естественной среды, в которой все происхо-

дит...» Мотивы христианской праведности в романах артуровского цикла присутствуют, но только как некий фон, как данность. Налицо же явная секуляризирующая тенденция: мотив единоборства с небесными силами и реальной одолимости чуда здесь уже связан с выявлением индивидуальных качеств человека: у Кретьена налицо описание подвигов единичных героев в нарочито внеисторическом, противостоящем реальной действительности, мире подлинного рыцарства. ... На надгробии рыцаря-ионита было написано: «Здесь покоится доблесть, победившая счастье».

6. Замок Грааля – цель и закон

В широко распространенной в Средневековье истории о разорении ада Христом (из апокрифа «Евангелия от Никодима») прописана тема «перепахивания и уничтожения» царства тьмы. И Артур, и рыцарь Ланселот поочередно освобождают пленников из такого потустороннего царства. Затем на смену этой теме приходит тема Грааля – при посредстве цистерцианцев уже в XIII веке она становится центральной во всем артуровском цикле: «Грааль делается как бы мерилom для суда и приговора над двором Артура, над его славой и добродетелями». Первоначальный герой поисков Грааля Гавейн уступает место сначала Ланселоту, а затем Персевалю. В войне рухнул Круглый стол, долгое время примирявший старый и новый миры. Рыцарский мир провозглашал позитивную идею долга и наведения порядка в государстве, тема же Святого Грааля все более выдвигается на первый план и приобретает преимущественно религиозный и фантастический характер¹³⁴. Первоначально чаша и копье были указанием на освободительную миссию и призывали к снятию заклятия с заколдованного замка Грааля, затем эта тема сменяется темой собственно поиска Грааля, или... благодати, – появляется все более явная христианская символика, и вскоре христианская идея в артуровском цикле окончательно подменяет собой все остальные мотивы. «Мир по-

литико-правовой мысли позднего Средневековья начал заселяться нематериальными ангельскими телами, они не обладали возрастом, были невидимы, вечны, бессмертны, а иногда даже вездесущи». Они были наделены духовным или мистическим телом, сходным с небесными духовными сущностями. «У юристов деиндивидуализированные фиктивные лица с необходимостью напоминали ангелов»¹³⁵.

Парсифаль у Вагнера, проезжая по темному царству Клингзора, подвергается всем возможным соблазнам (подобно св. Антонию), явно проистекающим из подсознательного мира чувственной человеческой природы. Воздействующие на него силы стремятся увести его от истинного призвания рыцаря. Позже, уже став жрецом и королем, он первым делом крестит Кундри, эту языческую душу, а в ее лице и часть природы, избавляя их от греха и вознося к духу: видение искомого Грааля здесь не только внутrichеловеческая тайна, оно распространяется на жизнь всей земли, всего мира. (Вся духовная нищета современного человека, отказывающегося от всех видимых символов и уходящего в бессознательное, глубины собственной души, приводит его в состояние застоя и стагнации, в котором Парсифаль потерял Бога и бессмысленно боролся с «тенью», внешне проецируемой на некоего противника.)

В этой связи Вагнер особо тщательно разрабатывает тему «копья судьбы». Кровоточащее копьё символизирует у него бушующую в крови силу страсти, отравляющую тем самым

священное стремление. (Этот темный смысл символа только у последователей Кретьена уступит место другому значению «копья», которое будет поставлено в мистическую связь с копьем Лонгина.) Если в символе чаши Грааля человечество приобщается к благодати, то в «копье» ему дано нечто такое, что уже связано с человеческой свободой: утрата копья Амфортесом, который позволяет Клингзору заманить себя в его волшебное царство, как раз и является причиной судьбоносной болезни короля и упадка его королевства. Царство же Клингзора через обладание копьем приобретает свою ужасную власть.

Мистерии Грааля по сути сугубо человеческие, они как бы подготавливают для человека и человечества ступени грядущего развития, и Вагнер, чьи идеи постоянно вращались вокруг угрозы регенерации приходящего в упадок человечества, хотел показать, что актом избавления Кундри открывается возможность преображения и всей человеческой природы. В Средние века артурово рыцарство все еще продолжало развивать традицию мудрости и морали, распространяемую посредством мифов и легенд через своего рода «тайные общества». (Позже эта традиция дойдет и до западных масонских лож)¹³⁶. И для средневекового романа стал характерным перенос внимания не на внешние образцы, взятые из внешней жизни, а на традиционные, архетипические образы и отношения: все средневековое искусство стремилось «внести порядок в царство слов под эгидой духовного

смысла, а не подражать внешним образцам». Поэтому сказочная страна в романе о Граале Кретьена не завоевана, а заколдована. Заколдованный замок исчезает после пророчеств девы, олицетворяющей собой власть (замок Грааля напоминает таинственные замки потустороннего мира под холмами на острове или в мире духов и мертвецов в языческом «ирландском рае»).

История Грааля уже в ее кельтском варианте выглядит как история, происходящая где-то в ином мире, в котором из-за рокового удара, нанесенного «копьем», был «ранен» король и оскудевает земля. В романе определенно звучат отголоски древних мифов о борьбе космических сил с хтоническими демонами и о временных контактах между высшим и низшим мирами. Ко двору Артура являются всяческие демонические противники и посланцы из мира чудес – великаны, змеи, «черный» и «красный рыцари» и проч. Пространственные перемещения героев совпадают с внутренним движением духа, посланным им испытанием.

За пределами центра (двора Артура) раскинулась дикая периферия: «лес» и «река» символизируют границы с другими мирами, которые располагаются в виде «дворцовых оазисов» среди лесов или на воде и окрашены фантастическими чертами. (Переправы, источники, сады охраняются рыцарями-стражами или принадлежат прекрасным девам. Эти стражи часто оказываются сами осажденными в своих замках. На пути героев встречаются такие чудесные препятствия в

виде опасных переprav, «демонических постелей» и иных испытаний.) В романах ощущается постоянное напряжение между реальным и идеальным, которое разрешается только в своем идеальном синтезе – идеальном царстве. (Герой подчас принимает реальных рыцарей за ангелов, как это произошло с Персивалем у Кретьена)137.

В самом Граале видели олицетворение некоего мистического рыцарского начала, символ высшего совершенства. Он становится эмблемой мировой «христианской империи», мечта о которой была столь характерна для XIII века и для идеологии ордена тамплиеров. Постепенно идейным центром артуровского королевства становится уже не двор Артура, а полный чудес замок Грааля, охраняемый его почти божественным воинством: и начало артурова царства связывается уже не с мифологическими событиями «темных веков» истории, а с переносом на Британские острова священных христианских реликвий. Теперь на смену бездумным поискам приключений приходят осмысленные и богоугодные деяния, ведущие прежде всего к моральному совершенствованию рыцаря и к установлению справедливости и гармонии в мире. Сама роль короля Артура претерпевает дальнейшую трансформацию: этот персонаж утрачивает былую активность, превратившись даже не в верховного беспристрастного судью в делах доблести и чести, а в некоего бесстрастного созерцающего наблюдателя, проводящего свои дни в Камелоте. «Артур лишается истории: у его коро-

левства нет ни начала, ни конца, оно как бы существует вечно. Нет у него и четких географических границ: это уже не королевство Британия, а какая-то всемирная империя, без конца и края». На смену мифологизации истории приходит историзация мифа¹³⁸.

Грааль теперь уже кажется не объектом, которого желают достичь и получить, но самим процессом поиска. Он одновременно и цель, и действие, он – истина и путь к ней. Неслучайно Грааль предстает в романном цикле в самых разных формах – чаши, камня, книги. Внешнее и внутреннее в нем почти неразличимы. Но прежде всего Грааль – это символ и олицетворение власти – для его обладателя нет ничего невозможного. Но власть всегда то, чем она представляется подвластным: лица и маски власти многообразны, сама же власть неизменна и едина. Мистерия Грааля – это мистерия безграничной власти, которая предписывает свой собственный Закон, и средневековый миф о Граале – это рассказ о поисках такого Закона, основание которого в небесной, неземной истории.

Разница между магической и мистической ментальностью заключена в том, что первая поддается влиянию этих неведомых сил и сама пытается на них воздействовать: «эго» получает власть над неведомыми силами, а через них над людьми и вещами; мистическое же отношение к вещам не устанавливает никаких отношений с «эго», но стремится проникнуть выше и за его пределы. «Аллегория есть уподобление неких

малых вещей великим: например, дня – году, недели – веку, человека – сословию или городу, племени, народу и множеству подобного» (*Иоахим Флорский*). В языческой древности религии обладали более магико-эгоцентрическим характером, тогда как христианство с его духовной ориентацией обрело последовательно мистическое воззрение: переход от более конкретного к более духовному типу мышления происходил уже во времена Карла Великого, открыв тем самым дорогу золотому веку мистики.

Обращение Персиваля к христианскому отшельнику можно расценивать как шаг в сторону от эгоистической ментальности рыцарства в сторону большей духовности, от наивных рыцарских идеалов Круглого стола он вновь обращается к активной духовной традиции, идущей от Франциска Ассизского и Иохима Флорского.

«Лебединый рыцарь» Лоэнгрин выступает как духовный продолжатель Персиваля, а сам Персиваль предстает в лучезарном облике Лоэнгрин. И это воплощение исторически является в той земле, которая при распаде большого государства Каролингов на восточную и западную части образовала промежуточную полосу. Присутствие в миссии Лоэнгрин умершего Персиваля становится гарантией судеб всего христианского Запада: «из царства мертвых Западу позволено ожидать руководства и защиты Хранителя Грааля – могучие защитники христианской миссии Европы». Но это – уже не что иное, как «катехон», и поэма о Лоэнгрине обод-

ряюще воздействовала на рыцарство в его борьбе против реальных врагов – сарацин и мадьяр.

Роману о Граале судьбой было назначено возродить во всем блеске славу утраченного мира древних мистерий. Истина веры должна была противостоять наступлению враждебной христианству арабско-аристотелевской рассудочности и схоластики. Однако действующая на земле личность не должна была ссылаться только на то, что она действует силами умершего или совершает свои поступки по поручению мистического сообщества Грааля: ее деяния должны были убеждать сами собой. Средние века требовали от того, кто намерен был подвизаться в общественной и политической жизни, известных полномочий, которые бы обретались либо кровным родством в смысле законов благородного происхождения, либо наследованием священства в смысле церковной иерархии. «Служитель же Грааля был не вправе опираться на такие авторитеты: само влияние Грааля, передающееся от человека к человеку как пробуждение в душах чистейших духовных сил, свидетельствовало за посланца Грааля. И ничего больше»¹³⁹. Только пробудившийся к свободе, сумевший распутать клубок собственной судьбы, был способен понять всю запутанность человеческого существа: тогда он начинал задумываться над упорядочиванием судеб: в сфере духа задавать вопросы – значит еще и познавать, и само познание оказывается целебной силой.

Грааль сам отбирал достойнейших быть допущенными к

власти. Он диктовал нормы отбора и называл имена избранников. Это был неписанный, но вечно действующий закон, который находился в распоряжении самых достойных. Существование Грааля уже само по себе предполагало ситуацию драматической борьбы против сил зла, хаоса, и этой борьбе придавались поэтическое звучание и яркая красочность. Эстетика света, характерная для рыцарства (и сопутствующего эпохе стиля готики), также приобретала некие метафизические черты (описываемые Вольфрамом красоты и чуда замка Грааля – не менее важные элементы для легенды, чем авантюрные героические подвиги или куртуазное поклонение Даме). В Граале сочетались «солнечные» силы духовного происхождения и «лунные» силы физического: все кровные связи, передающиеся по наследству в определенном предрасположении, управляются луной; солнечный импульс проявляется, когда происходит смешение крови, когда космополитическая сущность растворяет лунную или кровную, связи племенного родства, когда все идет к тому чтобы произвести на земле единое человечество. В средневековом мышлении архангел Гавриил олицетворял первую тенденцию, архангел Михаил – вторую¹⁴⁰.

Старый король Грааля обозначил доминанту коллективного бессознательного и воплощенный в человеческом сознании Богообраз: он сам – «живущий лишь по видимости» – персонифицировал еще более древний ветхозаветный и языческий образ Бога и отца, выражая архаическое, отста-

лое сознание человечества. Грааль же как принцип индивидуальности в этой ситуации становится инструментом обретения целостности и единства с Богом: смерть «старого короля» и его искупление руками Персиваля, видимо, и означала цель поисков этого последнего. И здесь замок Грааля как бы дополняет собой образ Небесного Иерусалима, но также связан с мистической идеей «царской могилы», иномирного или райского сада и таинственного центра мира: эта идея иномирного Иерусалима, который еще важнее отвоевать, чем земной город, играла важную роль в идеологии крестовых походов.

Достаточно долго в средневековой науке правосудие рассматривалось как «божество», а не просто добродетель (со ссылкой на то, что Юстиниан называл его богиней, а юрисконсультов ее жрицами). Грааль, видимо, включал в себя правосудие в качестве одной из своих функций и тем самым приобретал еще более высокий сакральный статус. Сам Грааль выполнял еще и своеобразные судебные функции: виновные изобличались здесь по тому проверочному факту, смогут ли они занять место за столом или почувствовать действие благодати, исходящей от Грааля: «Грааль представляет Христов обряд суда», Грааль действует как проецированная совесть, – ведь сила различения осуществляет себя внутри того, кто обладает Граалем, – так Иосиф Аримафейский вместе с Граалем получает по легенде познание добра и зла, а человек, не понимающий слов Грааля, погружается в мир

темноты, где постоянно и безнадежно ожидается и повисает вопрос Персиваля, обращенный к королю.

В литературных образах Кретьена просматриваются смысловые значения, явно восходящие к литургии и Евангелию, а также к христианскому перетолковыванию Ветхого Завета. (У Робера де Борона цистерцианская направленность в трактовке сюжета Грааля была обусловлена также популярностью тамплиеров и их идей. Отмечалось и воздействие на концепцию романов о Граале политической идеологии крестовых походов, сформировавшейся под воздействием Бернара Клервосского и мистицизма сен-викторианской школы.)

В основе же своей христианскому рыцарскому идеалу в романе и обновленному миру Артура как сосредоточию всего светского рыцарства противопоставляется совершенно новый сакрально-мистический мир Грааля, представленный образом замка «Короля-рыбака». Фантастический мир Грааля – христианский в своей основе, но с заметным налетом апокрифических и гностических элементов: Грааль выступает символом сакральной власти, этос рыцарства проявляется здесь как некое эгоистическое начало и низшая форма социальности, как низшая форма на пути духовного становления и совершенствования личности. Все дальнейшее развитие легенды о Граале только усиливало элементы религиозной аллегории и мистики, отражавшей аскетические идеалы рыцарско-монашеских орденов. (Контраст между идеаль-

ным светским рыцарем артуровского круга Гавейном, неспособным найти Грааль, и Персивалем, которому предназначалось возглавить духовно-рыцарское братство Грааля, так и остается важным пунктом легенды)141.

«Там, где согласие, там и воля. А там, где воля, там свобода». Плотские положения не подчиняются Закону Бога и естественные влечения сближают человека с животными. Только добродетельное согласие отличает человека от зверя, но не может согласиться с духом плоть, опутанная соблазнами, но свобода воли как свойство души специфична только для человека (Бернар Клервосский). Грааль становился источником метафизической легитимизации власти – в нем заключалось некое легитимирующее основание для государя, который вследствие этого уже не нуждался ни в каком другом обосновании своего сана. Символ имел самое непосредственное отношение к статусу государя: «И если столь земля грешна, что государя лишена, дарован будет государь Граалем, как бывало встарь» (*Вольфрам фон Эшенбах*).

7. Два пути к Граалю

В «Песни о Роланде» предмет поэмы тематически уже заметно ограничен, а действующие лица уже не ставят под вопрос «нечто существенное» – всякий жизненный порядок и иерархии потустороннего мира здесь вполне однозначны и нерушимы, словно формулы. Сущность неземных сил и отношение к ним человека – все это уже давно установлено правилами, а пределы этому заранее положены. Если в «Нибелунгах» чувствуется атмосфера, почерпнутая из варварской и вольной эпохи переселения народов, то здесь уже преобладают статичность и стабильность. На романской почве эти течения не прижились, христианству не удалось придать германскому эпосу более четких форм, а франкскому эпосу явно недоставало трагической проблематики. (*Эрих Ауэрбах*). Человек теперь уже точно знает, что ему следует идти именно по «правому пути», хотя искушение так и будет постоянно соблазнять его идти по «левому».

Бескрайняя ширь внутреннего и внешнего мира, наполненная разными возможностями, слоями и образами, как бы растворяется и исчезает. Это – начавшийся процесс окаменения и обеднения позднеантичного наследия, хотя процесс этот вышел на поверхность истории еще раньше: аллегорическое истолкование действительности не могло не стать со временем примитивной и неподвижной схемой.

«При распаде Западной Римской империи, с разрушением идеи порядка, воплощенной в Римской империи... распалась и внутренняя взаимосвязь населенного мира, а новому миру еще только предстояло восстановить эту цельность». (Еще довольно грубая сущность молодых народов вновь столкнулась с сохраняющимися институтами Римской империи, и характерно, что процесс окостенения протекал значительно слабее как раз в тех странах, где античная культура никогда не была господствующей, т. е. во внутренних германских землях, и сильнее сказывался в романских странах.)¹⁴²

В германском мире государство стало настоящим источником жизни для церкви. И то, что церковь оспаривала «во властолюбивом, но честном средневековом рвении», так же было остатком языческой идеи, выраженной в индивидуальном праве светских властителей – праве быть самостоятельными. Заставляя этих властителей искать божественной санкции для их права, церковь подталкивала их на консолидацию абсолютного и непоколебимого государства: тем самым церковь содействовала укреплению своей противоположности – государства – чтобы получить возможность существовать самой. Она неожиданно сделалась политической силой, почувствовав при этом, что может существовать только в политическом мире: «Христианское мирозерцание, которое по своей внутренней идее отвергало государство, обратившись в церковь, не только стало оправданием

государства, но довело существование, стесняющее свободную индивидуальность, до столь ощутительной тягости», что породило стремление индивида к освобождению сразу и от церкви, и от государства¹⁴³.

Проблема соотношения «священства и царства» связывалась с реальным существованием Священной римской империи. В одном из введений к «Сумме декретариев» XII века говорилось: «В каждом городе под властью одного короля живут два народа. От этих двух народов происходят две жизни; от этих двух жизней – два верховных начала; от двух верховных начал – два порядка юрисдикции. Град – это Церковь, король Града – Христос. Два народа образуют два условия в Церкви: духовенство и миряне. Две жизни – это жизнь духовная и жизнь плотская, два верховных начала – это священство и царство; двойная юрисдикция – это право человеческое и право Божественное. Отдайте каждому свое – и все придет в согласие»¹⁴⁴.

В значительной мере средневековая Церковь выглядела как «организованное государство» со всеми необходимыми для этого институтами, нормами и ритуалами. Римский папа стал обладателем функций законодателя, верховного судьи и администратора. Приняв на себя государственные функции, церковь тем самым и отнюдь не желая этого, возрождала старый дохристианский принцип единства религиозного долга, права и силы, вызывая в воображении образы древних царей-первосвященников (и не случайным становится появле-

ние в артуровском цикле фигуры легендарного пресвитера Иоанна, дающего рекомендации и советы европейским монархам, таким как Барбаросса). И только религиозные представления могли внести в секуляризованные государственно-политические теории идеи «другого мира» и трудного пути спасения, идущего из мира земного в мир идей. С этим другим миром Артур и его рыцари имели постоянные сношения. На этом пути был расположен и замок Грааля. На нем же размещались и вполне реальные страны и географические объекты: весь мир существовал как будто бы сразу в двух разных измерениях и пространствах, соединенных друг с другом.

Христианский элемент легенды заключался также и в акте передачи Артуром острова Аваллон именно представителю церкви с целью обеспечить мировую безопасность. В одной из версий легенды говорится, что пока Артур был в походе, создавая свою легендарную мировую империю и завоывая Рим, чтобы короноваться именно в этом святом городе (как это сделал Карл Великий), его враги захватили его трон. В борьбе за него Артур был ранен и перенесен на Аваллон, где чары Морганы возвращают ему здоровье и сакральные функции; и здесь вновь звучит тема «раненого короля»: ожидаемый император, сокрытый, но не умерший, пребывающий в недоступном и невидимом центре, по ходу действия превращается здесь в того или иного правителя Священной Римской империи, – Карла Великого, Фридриха I, Фридри-

ха II и т. д.¹⁴⁵ (У Эшенбаха в «Титуреле» уже встречается титул «пресвитера Иоанна», а сам Грааль указывает, кто и в какой последовательности должен был становиться «пресвитером Иоанном» или «господином всех господ».)

С политической точки зрения рассказ об Аваллоне был воплощением исторической мечты о конечном торжестве кельтов, но это же была и литературная разработка универсального мифа о «царстве мертвых», некая параллель острову Гесперид греков и Валгалле германцев. Королевство Артура представлялось идеологическим и духовным центром Запада, мистическое значение которому и придавало появление в его пределах Грааля, который стал олицетворением некоего мистического начала, символом высшего совершенства. Он же стал и своеобразной эмблемой мировой христианской империи, мечты о которой были столь свойственны XIII веку. И хотя христианская основа легенды о Граале представляется несомненной, но идейным центром утопического артуровского королевства становится уже не двор Артура, а полный чудес замок Грааля, охраняемый почти божественным воинством. И в этот же момент королевство Артура лишается своих четких географических границ и своей истории вообще, превращаясь во всемирную империю без конца и края: «на смену мифологизации истории теперь приходит историзация мифа»¹⁴⁶, мир Артура – это уже не социальная, но прежде всего моральная утопия.

Рене Генон подозревал, что Данте не случайно выбрал в

качестве проводника в конце своего небесного путешествия именно св. Бернара, идейного основателя ордена тамплиеров. Эзотеризм Данте основывался на том положении, что с любой светской наукой может быть сопоставлена некая другая наука, которая относится к тому же предмету, но рассматривает его с более углубленной точки зрения, и которая для этой светской науки есть то же самое, что высший смысл Писаний для их буквального смысла. (Эпопея Данте, полагал Генон, «ионитская и гностическая», это «дерзкое применение фигур и чисел Каббалы к христианским догмам и тайное отрицание того, что есть абсолютного в этих догмах. Его путешествие через сверхъестественные миры происходит как посвящение в Элевсинские и Фивские мистерии.)¹⁴⁷

Подобно трубадурам и авторам куртуазных романов, Данте широко использует языческую мифологию: божества и герои предстают у него в образах демонов, кентавры и гарпии карают грешников, Харон по-прежнему перевозит души в ад, а Минос выступает адским судьей. Ангел, спускавшийся с неба для укрощения демонов, рассказывает о путешествии Геркулеса в подземный мир. Сочетание языческих и библейских элементов выражается также в мифе о Хроносе и странном «старце с Крита» – однако этот образ обозначает государство, а золото, серебро, медь и железо – соответствующие века из Гесиода; глиняная нога обозначает ущербность современного века: в этих образах проявляется смешанное влияние и Фомы Аквинского, и Аристотеля, римского, ка-

нонического и немецкого права¹⁴⁸.

Когда-то сам Вотан представлялся великим духом, властвующим над миром Эроса и «ищущим свои экспрессии в демонизме и темной непреодолимости инстинктов». Он — это вечный дух природы, находящийся в оппозиции к догматической односторонности христианства, «сила, которая напала и искалечила короля Грааля, избранного человека, призванного бороться с этим божеством». (В психоаналитической транскрипции король Грааля олицетворяет как раз принцип христианского сознания, сталкивающегося с проблемами естества и зла: «Словно темный аспект божественности атаковал его для того, чтобы пробудить его к более сознательной религиозной позиции. Но он не может сам решить эту проблему в рамках структуры мировоззрения, которое он олицетворяет, поэтому он и должен ждать преемника, который освободит его».)¹⁴⁹

Односторонность такого сознания или наивные и достаточно примитивные идеалы рыцарства в романах олицетворяет Гавейн, «теневая сторона» фигуры Персиваля, этого вполне человеческого персонажа, который способен сомневаться и искать свой собственный одинокий путь. В Гавейне же проявляется рационалистическая самонадеянность, отличная от неуверенности Персиваля: в рыцарстве эпохи Артура односторонне доминировал светлый духовный мужской аспект Логоса, чье жизненное расширение позволяло преодолеть языческую и животную примитивность (Э. Юнг).

Христианство и пережитки язычества соотносятся в поэмах как просвещение и заблуждение, даже тьма. Но и сама христианская идея здесь неоднородна: и наряду с рационалистическими (схоластическими) ее аспектами в ней выявляются некие вполне живые, первичные и наивные черты, свойственные еще раннехристианским учениям. Здесь «просвещение» идет через благодать, а не через знание, и это – внутренний путь к истине, не нуждающийся в каком-либо рациональном обосновании, – и он открыт и грешникам, и язычникам.

Так, Куидри, волшебница, наделенная «зверскими чертами», оказывается еще и вестницей Грааля, она отказывает Круглому столу в достоинстве и славе, проклиная Персиваля за то, что он не сжалился над «Королем-рыбаком», который страдает как раз от этого и от своей раны. И в конце испытательного пути Куидри предстает Персивалю чудесно преображенной: оба они понимают, что рыцарь не может оставаться при дворе Артура, пока не решена проблема «раненого короля», ведь это, по сути, болезнь самого Грааля: путь же Персифаля – это душевный путь, который он должен проделать втайне. (Робер де Борон одним из первых попытался связать легенду о Граале с собственно христианским учением. Во времена крестовых походов был возрожден идеал «лесного отшельника». В отличие от священнослужителей, чей идеал стал казаться слишком мирским, такой персонаж-отшельник олицетворял чистую духовность и носите-

для эсхатологического учения во времена, когда повсеместно ожидался приход антихриста и конец света. Поэтому Грааль и был неоднократно представлен в литературе как символический сосуд, обеспечивающий духовное, а не физическое средство к существованию.)

Замок, который разыскивают герои романов, нельзя найти в пределах чувственного мира, он находится в области сна. Сюда же направляется и Гавейн, который также обязан отыскать замок: «Действие жестокого закона преступления и наказания способно ослабеть, если человек принимает решение встать на путь, ведущий к духу...» Мудрость, Грааль говорит о том, что в мире все же совершается нечто позитивное, нечто такое, что можно бросить на чашу весов, когда надлежит удовлетворить мировую справедливость: «Есть начинания, выходящие из порочного круга человеческих конфликтов. Там, где люди вступают на путь духа, упраздняются старые принципы, которые один мог бы предложить другому: судьбы стремятся подчиниться иным законам»¹⁵⁰.

Психологически «тьень» связана с «коллективной тьмой», которая формируется в некий архетипический образ, ставящий человека перед пугающими его проблемами. (Таков, к примеру образ Красного рыцаря в Персивале.) В этой связи король Грааля представляется образом христианского человека, рассматриваемого с точки зрения бессознательно-го, с этой же точки зрения он бросает и свою удивительную «тьень»: в германской мифологии Вотан, ожидающий своего

нового появления в этом мире, символизирует собой связь темного аспекта страданий короля Грааля с темным языческим образом Бога. Блаженный Августин когда-то говорил о церкви как о Луне, имея в виду ее свойство отражения света: когда Солнце пересечется с Луной, под влиянием ее нестабильности и бренности оно само потемнеет и станет «черным Солнцем», ибо Луна обладает ярко выраженными и внушаемыми качествами низшего мира. И Парацельс называл лунный свет «влагой огня холодной природы», и именно женское лунное начало стало причиной ранения «Короля-Рыбака» в Персивале. (Такую же негативную роль в мировой драме играет Сатурн – звезда Израиля и Ветхого Завета, в Средневековье считавшийся «домом дьявола», черной звездой и злодеем, которому принадлежат все скверные животные. Если само христианство связывалось с Юпитером, царственной планетой, и Меркурием, то иудейская религия находилась под властью Юпитера и Сатурна, а антихрист был связан с Юпитером и Луной. Соединение Луны и Сатурна означало «сомнение, революции и изменение». Сатурн, связанный с темным аспектом божества, был тем темным духом, который и нанес увечье королю Грааля).

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.