

УДК 008: 820

СЛУЧАЙ И СУДЬБА КАК ФЕНОМЕНЫ НЕМОТИВИРОВАННОЙ КАУЗАЛЬНОСТИ В МИФИЧЕСКОМ И ЛИТЕРАТУРНОМ ДИСКУРСАХ

Темненко Г. М.

Рассмотрены сюжеты мифов, отражающие различные уровни восприятия мира через мотив случайности. Представление о судьбе как немотивированной каузальности воспринимается в антропоцентрической культуре как вызов существованию человеческой личности.

Ключевые слова: миф, причина, случай, судьба, выбор.

Трагедия есть подражание не только законченному действию, но также страшному и жалкому, а последнее происходит особенно тогда, когда случается неожиданно, и ещё более, если случается вопреки ожиданию...

Аристотель

Представление о судьбе в культурном сознании большинства народов мира занимает одно из важнейших мест, наряду с представлением о случае оно не только руководит способами объяснения мира, но и играет структурообразующую роль в формировании поведенческих моделей. Рассмотрение возникновения и развития этих представлений призвано способствовать осмыслению связанных с ними ценностных ориентиров. Представление о судьбе всегда связывалось с таким ходом событий, который не зависит от человека. Вопрос об отношениях человека и судьбы появился не сразу и развивался в тесном переплетении с осмыслением случая. Это отразилось в появлении сходных мотивов в мифах и произведениях искусства.

Мотив – существенный компонент повествовательной структуры любого уровня. (Во избежание омонимической путаницы вспомним известное различие между мотивом как минимальной структурной единицей повествования и мотивацией как обоснованием причин событий и поступков). Общим местом ещё во времена формалистов стали жалобы на ограниченность числа мотивов в литературе, что нередко подаёт повод к рассмотрению художественных произведений как неких подобий детских конструкторов, состоящих из типовых сочетающихся деталей. Однако существуют мотивы, которые содержат в себе весьма неоднородные смыслы. Они могут быть рассмотрены в качестве ряда содержаний, совпадающих лишь поверхностно. Различия культурных обстоятельств, порождающих форму их бытования, могут быть представлены в качестве смыслообразующих оснований.

Мотив случая возникает до появления литературы, ещё в синкретической культуре. Первой сферой бытования этого мотива становится миф. Миф не является художественным произведением, он гораздо древнее искусства. Миф – реликтовая и вечно живая форма культурного сознания.

Мифология как собрание мифов являет собою отнюдь не набор вечных и неподвижных форм, а картину постоянно меняющихся смыслов. Большой интерес в этом плане представляют мифы так называемых традиционных культур.

Действие в первобытном мифе спонтанно и немотивированно. Именно к нему может быть справедливо отнесено мнение, высказанное О. М. Фрейденом: «Мифология – выражение единственно возможного познания, которое ещё не ставит никаких вопросов о достоверности того, что познаёт, а потому и не добывается её» [13, с. 16]. «Антикаузальная конструкция как система внутренних повторений» «остаётся уже надолго» не только в охотничьей, но и в земледельческой культуре [13, с. 143]. Древнейший миф не нуждается в понятии случая, поскольку не нуждается в мотивации. Его логика весьма специфична.

И всё же случай – не как понятие, а как мотив – присутствует именно в этих первоначальных формах мифологии в качестве единственной приемлемой причины излагаемого события, сводимой к житейской фразе «так получилось». Логика этого уровня точнее могла бы быть представлена формулировкой «так получилось, потому что так получилось». В мифах папуасов маринд-аним, известных традицией отрезать и коллекционировать человеческие головы, рассказывается о некоем красном мужчине, найденном папуасами в земляной яме и лишённом ими головы. Отрезанная голова поднимается в небо и становится солнцем. [9, с. 158] Почему? Случай не выглядит случайностью – это единственное в своём роде сакральное событие. И всё же оно случайно, поскольку абсолютно антикаузально. С этой точки зрения мотив случая совершенно не связан с категорией необходимости: мифизирующее сознание ничего не знает об этом. Здесь формируется основное свойство мотива случая в мифе: он в принципе беспричинен, причины его не рассматриваются, о них даже не спрашивают. Однако случай – это прецедент, он сам может выступать как некая первопричина, имеющая множество разнообразных следствий.

Данное положение наиболее наглядно прослеживается при анализе большинства этиологических мифов примитивных народов. В мифах Новой Гвинеи нередко рассказывается о различных частях человеческого тела, которые, будучи отрезанными, порождают новые виды живых существ или растений. Немало таких мифов связано с пенисом, который при этом проявляет способность к самостоятельному существованию и многочисленным трансформациям. Любопытно, что в мифе об отрезанной голове смерть вообще не присутствует как явление. На самом деле перед нами отражение фетишизации отдельных частей человеческого тела – весьма древний уровень сознания, порождённый эпохой перехода к производящему хозяйству (перехода от дикости к варварству). Здесь внимание сосредоточено на проблеме рождений или порождений, а смерть ещё не рассматривается как трагедия конечности человеческого существования. В таком случае поиск причины, обусловившей сам выбор упоминаемого случая, лежит за пределами текста – в особенностях системы предпочтений и ценностей культуры, породившей предание.

Этиологические мифы объясняют происхождение природных и культурных объектов, и случай в них часто играет решающую роль как начальный пункт познания объекта, фиксирующий внимание на самом объекте. На первых порах случай игнорирует большинство связей объекта с действительностью и по сути являет способ превращения возможности в действительность (сколь угодно фантастический). Всё это традиционно принято соотносить с антропоморфизацией мира в первобытном сознании. Солнце круглое, как голова – это главное. Поэтому оно может быть результатом такого превращения. Но раз прецедент предполагается совершившимся, он становится основанием для регулярных повторений, возникает сакральная традиция отрезания голов, видимо, долженствующая поддержать существование солнца – хотя об этом миф умалчивает. Традиция существует, она первична, а её обоснование имеет огромное значение не с логической, а с организационной точки зрения.

Важным способом организации поведенческой культуры первобытных людей является табу, и многие мифы повествуют о возникновении различных объектов или явлений в результате пренебрежения запретами. Например, в новозеландском мифе брат и сестра, отправившиеся в море на рыбную ловлю и совершившие инцест, превращены за это в дюгоней. Казалось бы, каузальность налицо. Но даже там, где страдание или смерть следуют в качестве наказания за нарушение какого-либо табу, остаётся немотивированной сюжетная развязка: почему именно за такое деяние последовало такое наказание? (В этом отношении наглядны известные противоречия ветхозаветного мифа относительно первородного греха).

Случай как прецедент в развитых мифологиях демонстрирует более отчётливое проявление самой идеи причинности: «это навсегда, потому что так случилось однажды – в изначальном времени». Сакральности времени первотворения и первопричин становится эрзацем мотивированности последствий. Однако по-прежнему в начале всякого мифа остаётся случай как проявление неустойчивых, необязательных связей и свойств действительности. Типичная ошибка рассуждений «после того – значит вследствие того» прочно сохраняет свои позиции даже в современном массовом сознании.

В книге Д. Фрэзера «Фольклор в Ветхом Завете» приведено немало мифов о происхождении смерти как неизбежной участи людей. Они разделены им на две большие группы: о ложной вести и о сброшенной коже. В обеих группах события происходят из-за ошибки или злого умысла, что вполне соответствует представлению о случайности, порождающей прецедент. Правда, в версии племени банар (в Восточной Кохинхине) упоминается мотивировка, которой сам Дж. Фрэзер пренебрегает: ящерица лишила людей способности к воскрешению, поскольку их стало слишком много, и ей поминутно кто-нибудь наступал на хвост [14, с. 48]. Но он прав, в самом деле, перенаселённость земли здесь названа не как самостоятельная проблема, а как обстоятельство, задевающее интересы одного маленького злобного существа. Большая группа этих мифов отражает представление, характерное для первобытного сознания, – о том, что животные занимают в мире не менее, а иногда и более значимое место, чем люди, что именно от их поведения могут зависеть человеческие судьбы. Однако эта иерархия в культурном сознании человечества постепенно меняется

Смертность всех представителей человеческого рода – один из наиболее распространённых мотивов в этиологических мифах большинства народов мира. Иногда она возникает после нарушения какого-либо табу, она может быть частным случаем процесса мирсотворения, как в индийской мифологии, может быть результатом мироустройства в целом, как у египтян или греков, но изначальная причина возникновения смерти весьма туманна, поэтому случай по-прежнему играет решающую роль («так получилось...»). Это наглядно демонстрирует полинезийский миф о Мауи, в котором присутствуют все три названных мотива, но конечной причиной рокового прецедента – смерти первого человека – выступает всё-таки случай. Мауи уже, казалось, торжествовал, выполнив условие обретения бессмертия, но так некстати засмеялась маленькая птичка и разбудила Смерть. Трагикомичность прецедента – в столкновении самонадеянности первочеловека с уже установленным порядком вещей, что наглядно демонстрируется малостью Мауи сравнительно со Смертью. Случай приобретает некоторую двусмысленность: он может восприниматься как неожиданное обстоятельство (случайность в полном смысле этого слова), а может – как проводник той самой закономерности, которая ещё не поддаётся на этом уровне логическому осмыслению.

Развитие культуры ведёт к возрастанию самосознания людей, актуализации самостоятельных действий для устройства своей судьбы, в том числе попыток противоборства со смертью. Значимость случая при этом приобретает острое эмоциональное освещение.

Древнейший из известных нам эпосов, шумерское сказание «О всё выдавшем» повествует о персонаже нового типа. Гильгамеш – отчасти человек, отчасти божество, как и многие герои последующих мифов, порождённых цивилизованным сознанием. Он властитель города Урука, способный принимать решения и совершать подвиги. Только одно деяние оказывается ему не под силу – достижение бессмертия. Добытый им по совету шумерского Ноя (Ут-напшти) со дна моря цветок вечной молодости съела змея, после чего тотчас же сбросила кожу и помолодела, лишив Гильгамеша, а с ним и весь человеческий род, надежды на бессмертие. Характерно здесь соединение старого и нового представлений – виновницей злой судьбы оказывается всё же представительница животного царства. Миф предлагает этиологию сразу двух явлений: смертности человека и якобы бессмертия змеи. Последний мотив уже существовал в более примитивных мифах. Однако в эпосе о Гильгамеше змея выступает уже не в качестве намеренно действующего персонажа, а скорее как олицетворение слепой случайности. Главный герой в родстве с богами – но всё же человек, это важнее всего. Он ищет бессмертия, доходит до края земли, опускается на дно морское, находит себя в созидательной деятельности. Это начало перехода к антропоцентризму знаменует и осознание трагического конфликта – столкновения человеческой жизни и человеческой воли с непредвиденным и неодолимым случаем.

В культурах многих народов мира эта слепая, немотивированная случайность выступает сюжетобразующим мотивом разнообразных мифов, повествующих не столько о смертности всего человеческого рода, сколько о недостижимости бессмертия (= неуязвимости) отдельными героями, что, однако, можно рассматривать как продолжение древней традиции прецедентного объяснения

мироустройства. При этом зловредный случай постепенно лишается прежнего основания, утверждавшего превосходство звериного начала.

В мифе о Медее, которая силой своего волшебства возвратила отцу Ясона молодость (заменила его старую кровь отваром целебных трав), жизнь старого юноши всё же оборвалась в положенный срок, потому что его укусила змея. Но здесь змея ничего не приобрела для себя – она лишь сыграла роль роковой случайности, проявившей уже осознаваемую закономерность неотвратимости смерти для любого человека, которая и становится ведущим мотивом целого ряда мифических сюжетов. Человеческие свойства и отношения предстают как не менее или гораздо более страшный источник губительных случайностей.

Богиня Фетида, всеми силами стремившаяся сделать своего сына Ахилла бессмертным и для этого окунавшая его в воды подземной реки Стикс, не заметила, что пятка, за которую она держала дитя, осталась сухой. Ахиллесова пята стала знаком фатальной уязвимости. Богиня Деметра с помощью силы огня пыталась сделать бессмертным сына афинского царя, но ей помешала неразумная мать Демфонта. Германский Зигфрид, искупавшийся в крови дракона, не заметил, что листок липы упал ему на спину и оставил сухим место, куда впоследствии и был нанесён предательский удар копьём. Мать Бальдра взяла клятву у всего, что было на земле, не вредить её сыну – но пропустила маленький и слабый росток омелы, чем воспользовался злой Локи. Библейский богатырь Самсон не утаил своего секрета от коварной красавицы Далилы, и враги остригли у спящего его чудесные волосы, чем обрекли на гибель. Персонаж «Махабхараты» Карна получил при рождении от своего отца, бога солнца Сурьи, серьги и срощийся с кожей панцирь, делавшие его неуязвимым. Карна сам (по просьбе бога Индры) срезал их со своего тела и был убит в братоубийственной войне [8, тт.1-2]. Случайность многолика, она остаётся всегда непредвиденной, немотивированная каузальность мифического миропорядка сохраняет свои позиции. Сопоставление этих сюжетов помогает увидеть, что человечество, сопротивляясь идее неотвратимости смерти, всё же постепенно в мифах обосновывает эту неотвратимость – через накопление прецедентов.

Однако в развивающихся мифологиях прогресс сказывается не только в нарастании роли героев, которые начинают действовать наравне с богами или даже спорить с ними. Постепенное создание и укрепление системы мировоззренческих ценностей порождает иное отношение к миру. В нём появляются новые причинно-следственные связи, которые кажутся фантастическими только с точки зрения естественных наук, но оказываются воплощением железной закономерности с позиций необходимости закрепления культурных норм.

Уже в записи аккадского мифа об Адапе, который примерно современен мифу о Гильгамеше, мы находим случайность в новом освещении. Адапа, сын бога Эйа, правитель города Эреду, предстаёт перед богом Ану. На первый взгляд может показаться, что перед нами тот же вариант истории о нелепой и печальной случайности. Адапа отказался от предложенной ему Ану «еды вечной жизни», потому что думал, что его хотят отравить – и остался смертным, несмотря на добрые намерения божества. Существенно, что его страх был связан с ожиданием наказания за конфликт с богом ветра, которому накануне Адапа обломал крылья. Зло, даже прощёное, повлекло за собою зло.

Этические принципы как основа мироустройства - мифологема, уже в глубокой древности проступающая в самых различных культурах. Бог солнца Уту, или Шамаш, в древней Месопотамии одновременно выступает и как основа справедливости, покровитель законов; богиня Маат и справедливое судопроизводство не просто присутствуют в древнеегипетской культуре. Именно через суд богиня Исида и её сын Гор одерживают важную часть победы над злым Сетом. Солнце у древнегреческого философа Гераклита не может сойти со своего пути, потому что иначе его настигли бы Эриннии, богини правды. В древнеиндийской мифологии понятие рита обозначает и правду, справедливость, и важнейшие принципы мироустройства.

Это уже совсем новый тип культурного сознания. Теперь случай может стать проводником законов, которые начинают в мифе править миром. В античной мифологии, где немало героев, грешащих гибрисом – чрезмерной дерзостью перед богами, – мы находим россыпи подобных сюжетов. Пегас сбрасывает Беллерофонта, взбесившись от укуса овода, – но не случайно прилетевшего, а насланного Зевсом за дерзостное желание героя взлететь на Олимп. Асклепия убивает молния – но не случайная, а направленная Зевсом за попытки воскрешать умерших. Нарцисс, увидев своё отражение в ручье, влюбляется в него и умирает от голода, не в силах отойти и оторваться от созерцания. Но это – расплата за жестокое обращение с влюблёнными в него нимфами. Ипполита губит незаконная влюблённость мачехи Федры – но не случайная, а посланная Афродитой за пренебрежение, которое юноша выказывал богине. Впрочем, такие закономерности проявляются только в случаях непочтительности к богам, в иных же ситуациях случайность сохраняет свои позиции стихийной внезапности. В любом случае причина события определяется извне мифа культурными установками. И мифы о наказании за гибрис, хотя и констатируют превосходство и жестокую ревность богов, всё же оставляют случайности лазейку: каждый из них единичен, касается судьбы *этого* героя, а что там ещё может произойти с другими – неизвестно.

Важным этапом в осмыслении мифизирующим сознанием проблемы смертности человека становится гипостазирование самой смерти. Пока она выступает как явление, событие, – она и в мифах непобедима. Но когда приобретает конкретный облик, герои мифов получают возможность сражаться с нею и иногда побеждать. И для победы оказывается необходимым не только наличие силы, – фантастической, конечно, – но и уже укоренившийся в культурном сознании мотив силы моральной правоты.

Геракл побеждает бога смерти Танатоса, явившегося за душой только что умершей Алкестиды, и прогоняет его обратно в Аид. При этом миф сообщает о добродетели героини: она одна согласилась сойти в царство мёртвых, чтобы спасти жизнь своему супругу царю Адмету. Да и Адмет проявил приверженность к древней добродетели. Убитый горем, он всё же не забыл оказать настоящее гостеприимство Гераклу, как казалось, некстати и случайно заглянувшему к нему по пути. Адмет не стал омрачать его отдых сообщением о своей беде. Геракл случайно от слуг узнаёт о том, что произошло, нападает на Танатоса и возвращает Алкестиду к жизни. Здесь случайность практически перестаёт быть таковой, закономерно демонстрируя добродетель хозяев и гостя.

Отсюда – путь к чуду, которое в христианских преданиях вытеснит случайность. Общим их пунктом будет «вдруг, неожиданно» – но появится мотивировка награды за добродетель, которая саму сущность случая заменит железным законом неусыпного внимания Бога к человеческим делам. Впрочем, вплоть до новейшего времени немотивированность присутствия или отсутствия чуда, непредсказуемость вмешательства божества будет смущать умы адептов христианства. Достаточно вспомнить диалог Родиона Раскольникова с Соней Мармеладовой в романе Достоевского «Преступление и наказание». Та погубила себя, но надеется, что Божье милосердие к маленькой сестрёнке «не попустит» её вступить на тот же путь. Кроме как на чудо, ей надеяться не на что. А Раскольников жестоко, но справедливо возражает: «Как же не попустит, если столько раз попускал?» Чудо мифично по своей природе и поэтому сохраняет противоречие между каузальностью (в нём явлена воля божества, его могущество, его требования и запреты) и немотивированностью (божественная воля в целом недоступна человеческому разумению, «неисповедимы пути господни»).

Однако в античных мифах награда за добродетель – редкость, а количество бедствий неисчислимо. В античных сюжетах о героях роль случая нередко редуцируется до функции испытания. Вереницы героических подвигов отражают специфику обрядов инициаций, но ведут героев не к божественному вознаграждению, а к новым испытаниям. Сюжет, видимо складывающийся из цепи случайностей, порождает представление о судьбе.

Геракл, единственный, кому мифология всё же уготовала после смерти место на Олимпе, случайно убит любящей женою, вручившей ему (с лучшими намерениями) хитон, отравленный кровью кентавра Несса. Последний был убит Гераклом с помощью стрелы, смоченной ядом Лернейской гидры, тоже убитой им когда-то. Возврат смертельного зла к тому, «кто первый начал», миф скрывает под изумлением невыносимыми, нечеловеческими страданиями Геракла, вынужденного отказаться от бессмертия и добровольно заживо взойти на погребальный костёр. Несса Геракл убил, чтобы спасти Деяниру, гидру – совершая подвиг по приказу Эврисфея. Логика мифа вступает в противоречие с требованием поисков этических обоснований события. «Такая уж его судьба», – говорит, пожимая плечами, грек. – Если Гераклу пришлось в конце жизни так страдать, несмотря на все свои подвиги, то чего ожидать простым смертным?

Представление о судьбе складывается в мифической культуре из цепи спонтанно совершающихся происшествий и отражает тот же феномен противоречия случайности и каузальности, которая теперь обосновывается присутствием чудесных или божественных сил. Если для первобытного сознания они представлялись просто немотивированными, хотя и весьма значительными, то в более поздние эпохи, когда начинается различение того, что естественно, а что – нет, в отношении этих сил появляется сознание сверхъестественности. Это обстоятельство вводит представление о божественном произволе, который не сводится уже к требованиям выполнения определённых традиционных ритуалов и правил, а осложняется представлением о самостоятельном существовании божеств, также подверженных порывам страстей и случайным стечениям обстоятельств.

В «Илиаде» жутко звучит речь Геры, во что бы то ни стало желающей разрушения Трои – её ненависть к этому городу так велика, что для утоления оной

она предлагает Зевсу в обмен разрушить любой из почитающих её городов – Аргос, Спарту, Микены, – ею обласканных, перед ней ни в чём не провинившихся. В основе сюжета, как мы помним, лежит самостоятельно существовавший миф о суде троянца Париса, который вручил первый приз за красоту не Гере, а Афродите. Миф подчёркивает случайность его выбора (все три богини были одинаково ослепительно прекрасны, тем более в глазах полудикого пастуха) – и в то же время его долгожданную мотивированность (Афродита предложила наиболее соблазнительную награду – любовь Елены). Человеческая продажность – зло, вызывающее, кажется, обвал бедствий. Но Гера и Афина тоже предлагали Парису взятки, любой выбор разбудил бы страсти, и вполне логично, что самой красивой оказалась богиня красоты. «Так получилось...» Насколько Парис может считаться виноватым, если Гекубе уже при его рождении приснилось, что она родила пылающий факел? Судьба!

Распря богинь выступает слепой силой огромного масштаба, обрекающей на гибель тысячи людей. Вызвала её богиня раздора Эрида, подбросившая на свадьбе Пелея и Фетиды золотое «яблоко раздора» с надписью «прекраснейшей». Но Эрида таким образом отомстила богам, не позвавшим её на свадьбу как раз для того, чтобы избежать ссор. Если бы её и пригласили, она всё равно не изменила бы своей природе. Случай направлен злою волей, но воля эта сама по себе немотивированна – она существует, и этого достаточно. Миф с добавлением этической проблематики наращивает избыточные обстоятельства и сюжеты, которые не меняют сути дела. Персонифицированное зло (Эрида у греков, Локи у скандинавов) неодолимо не потому, что знаменует именно зло (в древней синкретической культуре они были амбивалентны), а потому, что, связанные с миропорядком в целом, эти мифизированные явления начинают проявлять и диалектическую противоречивость (Эрида, по Гесиоду, порождает благую соревновательность, Локи спасает богов своею изобретательностью), это вечные части вечного мира... Логика мифа ходит по замкнутому кругу от немотивированного случая к мотивации и опять к стечению обстоятельств и новым проблемам. Хотя в итоге Эрида как источник раздора и причина гибели тысяч людей отличается от ящерицы из мифа племени банар тем, что имеет статус божества, но для проблемы каузальности разница невелика.

Гомер в «Илиаде» лишь однажды мельком упоминает о суде Париса. Ему достаточно изобразить неутомимую ненависть Геры к троянцам как случай, мотивирующий судьбу – неуклонное приближение гибели великого города.

Для того чтобы объяснить прихоти человеческих судеб, греческая мифология создаёт трёх сестёр, именуемых Мойрами. Лахесис ещё до рождения человека назначает ему жребий, Клото прядёт нить его жизни, Атропос приближает будущее и отрезает эту нить. Происхождение этих богинь и их отношения с олимпийскими божествами претерпели в мифологии изменения, но противоречивость отношения к судьбе осталась.

Когда Грецию завоевал Македонский, жизнь на фоне всех бедствий стала казаться таким скопищем случайностей, что Эпикур отрицал даже точную закономерность небесных явлений. Греки следом за ним говорили, что боги не добры и не злы – они веселы, и им нет дела до людей.

Таким образом, ещё не начинавшийся философский спор детерминизма и индетерминизма уже в мифологиях предвосхищен в многообразии сцеплений событий и их противоречивых трактовок, и современная наука не всегда замечает, что следует по дороге, берущей начало в неоглядной древности. Неожиданным озарением в понимании этого обстоятельства выглядит восклицание Эйнштейна, который не мог согласиться, «что Бог играет в кости», – то есть отказывался признать существование Вселенной лишь результатом игры более или менее вероятных случайностей. Философская проблема разыскания самой первой из всех первопричин помещает ответ на этот вопрос в неопределённо далёкое будущее.

Однако творящее мифы культурное сознание руководствуется не только правилами постепенно вырабатываемой логики, но и неуклонно возрастающим стремлением познать сущность человека и его место в мире.

С одной стороны, с развитием цивилизации возросло осознание пагубности сцепления многих непредвиденных обстоятельств, их непреодолимости, отсюда и представление о всеильности судьбы укрепилось настолько, что даже боги Олимпа оказываются перед нею бессильными. Мать Мойр – Ананке (Необходимость) вращает мировое веретено, то есть знаменует непостижимую, но и неотвратимую закономерную взаимозависимость всех судеб. Даже Зевс в «Илиаде» не может спасти своего любимого сына Сарпедона от гибели, поскольку на весах судьбы его жребий опускается вниз. А некоторым везёт больше других просто потому, что им оказывает благосклонность богиня Тихе – её имя так и переводится: Случайность (у римлян Фортуна). Так судьба и случай получают различный мифический облик, что свидетельствует о некотором различии их сути.

С другой стороны, по мере развития цивилизации люди настолько быстро освоились с самостоятельной деятельностью, что наличие причинно-следственных связей в мире стало ясно осознаваемым, научило их ставить перед собою цели и предвидеть последствия своих действий. Это породило мифы совсем иного типа. В них судьба начинает представляться в виде дороги, на которой множество развилок. Неотвратимость появляется только после выбора одного из возможных путей. Возникает проблема выбора.

Миф гласит, что муки Прометей были связаны не только с похищением огня. Зевс желал получить от него важную информацию. Имя Прометей означает «мыслящий вперёд», то есть умеющий прогнозировать. Зевс боялся повторить судьбу своих деда Урана и отца Кроноса, свергнутых сыновьями, поэтому спрашивал, какая из богинь может родить сына, превосходящего силой отца. Когда, наконец, Прометей назвал имя морской богини Фетиды, она была выдана замуж за царя мирмидонцев Пелея, и у них родился Ахилл, величайший из героев, но смертный, как и его отец.

Образ Ахилла уникален: он помогает понять развитие осмысления судьбы в антропоцентрической культуре. Он предстаёт перед нами в двух вариантах: как персонаж мифа и как герой «Илиады». В древнем мифе главное – попытка Фетиды сделать сына неуязвимым. Ахиллесова пята – приговор судьбы смертному человеку, и в этом мифе сам Ахилл – всего лишь её обладатель.

Но в «Илиаде» мифология осмысливается в гораздо более сложной системе координат. Гомер о пресловутой пятке ни разу не вспоминает. С самого начала поэмы и Ахилл, и его мать знают, что ему суждено прожить лишь короткий

человеческий век. Судьба объявлена, и никакой случайности её не изменить. Однако античная цивилизация успела подготовить почву для иного взгляда на судьбу. Для самоутверждения человека как такового столкновение с судьбою становится главным испытанием. Вопрос о том, что делать перед лицом неотвратимой смерти, перед лицом рока, который, кажется, обесмысливает все человеческие дела и устремления, можно считать существенной частью «Илиады».

Ахилл у Гомера отличается не только от Ахилла из мифа о пятке. Он отличается от предшествующего ему ряда других мифических героев – Геракла, Тезея, Персея, Кадма, Беллерофонта, хотя, как и они, принадлежит к классу полубогов. Герои греческих мифов выполняли важные функции: они были выразителями народных чаяний, истребляли чудовищ, разбойников, врагов, создавали культурные новации. Эти персонажи (ходячие функции культурных интенций) осуществляли мифические ответы на вызовы действительности, не знали сомнений и были лишены индивидуальности.

В «Илиаде» Ахилл – прежде всего человек, личность, со свойственными живому человеку противоречиями. Война для него – «труды изнурительной брани». В начале поэмы он пытается спасти ахейцев от моровой язвы, насланной Аполлоном в наказание за неблагочестив Агамемнона. Он вспыльчив, но способен прислушаться к голосу рассудка. Оскорбление, нанесённое его чести, заставляет его отказаться от дальнейших военных подвигов, приносивших славу – от того, что было единственным ему утешением в сознании кратковременности жизни. Он способен плакать от обиды, жаловаться матери, сидеть в своём шатре и распевать песни о героях минувших лет, отвергать дары своего оскорбителя и сохранять вежливость с его посланцами. Невероятный прилив силы дают ему гнев и горе после гибели друга Патрокла от руки Гектора, тогда он становится страшен и жесток. Но душа его способна и к раскаянию, и к милосердию.

Его мифическое происхождение служит Гомеру обоснованием для позиций, с которых разрешается чисто человеческая проблема отношений смертного со своею судьбой. Сын царя и богини, Ахилл выступает как человек совершенно свободный. Ахилл жаждет отомстить Гектору за смерть друга, а вещая мать Фетида предостерегает его от этого: «Скоро за сыном Приама конец и тебе уготован!» [б, XVIII, 96]. Ахилл понимает смысл этого предсказания и даже повторяет его. Он стоит перед развилкой дорог, каждая из которых ясна. Он может значительно продлить свою жизнь, если откажется от мести, а ведь жажда жизни, естественная для молодого и полного сил человека, подкрепляется представлением о загробном царстве Аида как мрачной обители беспмятных теней. Выбор совершается в ситуации свободы и полного знания последствий – и Ахилл идёт в бой.

В «Илиаде» эпическая объективность повествования соединяется с трагическим осмыслением всех человеческих судеб, и для Гомера гибель Гектора от руки Ахилла – отнюдь не источник злорадства, потому что Гектор – патриот и герой, его смерть знаменует скорую гибель защищаемой им Трои, прекрасного города со страшной судьбой. Хотя эпизод ссоры Ахилла и Агамемнона в начале поэмы затормозил действие, цепь неумолимо закономерных событий приближает свершения рока. Каждое событие детерминировано. Ссора с Агамемноном вызвана необходимостью умиловить Аполлона, наставшего на греков чуму. Гнев Аполлона вызван неблагочестием Агамемнона, упивающегося неограниченной властью. Гнев Ахилла

вызван оскорблением, нанесённым ему Агамемноном. Гибель Патрокла – следствие забастовки оскорблённого Ахилла. Неистовство и самоотверженность Ахилла – следствие его горестного переживания смерти Патрокла и стремления отомстить. Случайностям отводится менее значительное место: они получают объяснение как вмешательство богов, но воля богов, как выше было сказано, у Гомера имеет весьма противоречивый характер, доходящий иногда до комизма. Во время погребальных игр на могиле Патрокла коротконогий Одиссей не может обогнать Аякса быстроногого, но он возносит молитвы Афине, и Аякс падает, поскользнувшись на куче конского навоза.

Итак, осознание трагичности человеческого существования можно посчитать итогом осмысления проблемы судьбы в мифологическом дискурсе. Итог этот получил ярчайшее выражение в эпосе Гомера. Неизбежность свершений судьбы в дальнейшем не будет подвергаться сомнению. Более того, именно этот пункт станет одним из оснований категории трагического в трактовке Аристотеля. В этом качестве мотивы случая и судьбы входят в дискурс литературный уже как окончательно сформировавшиеся. Мифу нечего добавить к этим представлениям, кроме вариаций.

А вот в литературе мифологема судьбы получает новую жизнь и приобретает новые важные смыслы. Для антропоцентрической культуры античности столкновение человека с судьбой становится одной из сквозных проблем. Гомер по праву стоит у истоков этой культуры. Он внёс в отношение к проблеме важный смысловой акцент. Решение Ахилла – не просто единичный акт выбора, но и абсолютно новый аргумент в диалоге с судьбой. Здесь два момента в равной мере заслуживают внимания.

Во-первых, Ахилл проявляет *мужество*. Оно не сводится к силе и храбрости, присущим героям древних мифов, полубогам и богам. Это чисто человеческое качество. Бессмертным оно не нужно. Для людей оно становится мерилем человеческого достоинства. Это этическая категория, которая у Гомера формируется на наших глазах как способность смотреть в лицо опасности и смерти, имея в запасе лишь единственную человеческую жизнь, и твёрдо отстаивать свои позиции. Ахилл в этом смысле не одинок – ему под стать его соперник Гектор. Не похожие ни в чём другом, в этом пункте они сходятся. Мужество перед лицом судьбы становится важнейшей ценностью античной культуры, а затем и общеевропейской. Оно эстетизируется как возвышенное и прекрасное проявление сущности человеческой природы. Мужество находит своё воплощение и в средневековых эпосах, и в искусстве Ренессанса, и в эпоху классицизма, и в романтическом, и в реалистическом искусстве. Пушкинский Вальсингам в «Пире во время чумы» прославляет мужество как способность бросать вызов смерти, оно ставит человека наравне с богами: «Есть упоение в бою, / И бездны мрачной на краю, / И в разъярѣнном океане, / И в дуновении Чумы. // Всѣ, всѣ, что гибелью грозит, / Для сердца смертного таит / Незьяснимы наслажденья – / Бессмертья, может быть, залог...» [11, с. 419].

Во-вторых – это *основания мужества*, которые уже у Гомера становятся объектом пристального внимания. В отличие от героев древних мифов, совершавших свои подвиги почти случайно или под влиянием внешних сил, Ахилл у Гомера действует только по своей воле. При этом на протяжении всего

повествования неоднократно повторяется ситуация выбора. Почему Ахилл удержал свой гнев и не пронзил мечом оскорбившего его Агамемнона? Почему отказывался принять дары, когда тот раскаялся? Почему разрешил Патроклу надеть свои доспехи? Почему предпочёл ускорить свою гибель, но отомстить за друга? Почему смог отдать тело Гектора старому царю Приаму и плакать вместе с ним? На первый взгляд, только один из этих вопросов относится к противостоянию судьбе и требует великого мужества. На деле же эти решения закономерно связаны, поскольку выбор Ахилла всегда обусловлен приятием чисто *человеческих ценностей*. Без их совокупности невозможно было бы и мужество, которое опирается на уважение к человеческому началу в самом себе. Случай Гектора несколько понятнее: он человек, который защищает родину и семью. Эти ценности уже стали общепринятыми. Ахилл же поставлен в более сложную ситуацию. Троянцы ничем перед ним не провинились, его приход на войну почти случаен – ведь это прочие греки знали, что без него не одолеют врага, самому Ахиллу не было дела ни до Елены, ни до обид Менелая. Оскорбление он получает от соратника. Дома его не ждут ни жена, ни дети. Всё это подчёркивает свободу его выбора и важность мотивации такового. На пример Ахилла, страшась не смерти, а недостойного поступка, Сократ ссылается у Платона в «Апологии Сократа» [10, с. 289].

Итак, Гомер признаёт неодолимость судьбы, но противопоставляет ей гуманистическую трактовку сущности человека, его право жить и мужественно защищать свои ценности. Последние выступают и как общенародные (а для нас теперь – общечеловеческие) ценности, они же осознаются и в качестве важнейшего стержня самосознания личности.

Гомеровская трактовка отношений человека с судьбой была продолжена в античной трагедии. Наиболее замечательно то, что сделал в этом отношении Софокл. Его герои исполнены решительности и мужества – а судьбы их беспримерно суровы. Самому отчаянному, ранее не известному испытанию он подверг Эдипа.

Эдип, узнав от оракула, какие преступления против близких ему суждено свершить, решает, чтобы избежать этого, вовсе не возвращаться в родной, как он думает, Коринф, где на самом деле был лишь приёмным. Парадокс этого сюжета широко известен. Пытаясь убежать от судьбы, Эдип движется ей навстречу и невольно, по неведению, убивает собственного отца и женится на матери. Когда бедствия в городе Фивы становятся столь тяжкими, что приходится испрашивать у оракула их причину, боги открывают, какое гнусное преступление их оскорбило, и Эдип как правитель города клянётся разыскать и наказать преступника, не догадываясь, что это – он сам. Когда же истина открывается, финал трагедии всё же не сводится к утверждению бессилия человека перед судьбою.

С одной стороны, не вызывает сомнений победа судьбы и тщетность попыток противостоять ей. Эдип испытывает невыносимые страдания. Он не только погубил отца, женился на матери и стал причиной её самоубийства – он ещё и породил проклятое потомство. Его детям передано родовое проклятие, они тоже осуждены теперь на бедствия и преступления.

Однако, с другой стороны, здесь противоречивость понятия судьбы порождает уже отчётливое осмысление вопроса о вине или безвинности героя. Известно, кто убил Лая и кто женился на Иокасте. Но можно ли считать виновным Эдипа, если

судьба его была объявлена ещё при рождении, в результате чего он и был буквально выброшен из родного дома? Эта задача гораздо труднее загадки Сфинкса. Решение Эдипа знаменательно. Он выкалывает свои глаза. На первый взгляд, самонаказание кажется бессмысленным – оно ничего не может изменить и лишь добавляет к уже свершившимся бедствиям ещё одно.

Но если взглянуть на это с точки зрения противостояния человека и судьбы, то можно догадаться, что Эдип тем самым отделяет свою судьбу от своей личности. Как бы ни была могущественна сила, предопределившая свершение зла, Эдип не может с нею смириться – пусть он будет её жертвой, но не её частью. Правомерность такой трактовки подтверждается содержанием трагедии Софокла «Эдип в Колоне», где смерть героя представлена как кончина праведника. Невольно напрашивается параллель с решением Сократа не пытаться бежать из Афин, чтобы избежать казни, потому что перед лицом несправедливости лучше стать её жертвой, нежели участвовать в ней, нарушая закон. Однако в таком случае трудно разобрать, что перед нами – противостояние судьбе или покорность ей?

Немотивированная каузальность судьбы здесь осложняется новым противоречием. С одной стороны, её всеисилие по-прежнему восходит к сакральным первопричинам бытия. С другой – человеческая воля противопоставляет ей верность этическим нормам. Налицо конфликт, который не сводится к противоречию старого и нового. Образ судьбы успел обогатиться представлением о сложной взаимосвязанности всех существующих в мире явлений и сил. С другой стороны, нарастает и осознание необходимости опоры на этические принципы во всех, даже самых невыносимых ситуациях.

Пути осмысления и художественного воплощения этой проблематики на протяжении следующих двух с половиной тысячелетий развития дают богатую пищу для размышления о том, как мотивы случая и судьбы обрастают новыми проблемами и начинают осмысливаться в соответствии с ценностями новых культурных эпох. Здесь обращают на себя внимание такая вершина европейской классики, как «Божественная комедия» Данте, в которой мужество поэта соединено с благочестием, дерзкая попытка найти путь спасения от проклятия первородного греха требует «выбрать новую дорогу» [7, с. 10], а на деле – попытаться проникнуть в суть божественного мироустройства; странствие по загробному миру представляет описание роковых развилок судьбы на путях житейских: каждый грех и каждая добродетель на земле ведут в отдельные пункты мира иного, и величайшая из предложенных средневековым ценностей – любовь – становится чудесной силой, соединяющей мировые законы («движет солнце и светила» [7, с. 479]) с душами поэта и читателей. Познание мировой гармонии знаменует победу над несовершенством человека и несёт победу над злом. Этические установки христианства приобретают характер абсолютной силы. Судьба становится зависимой от доброй воли, автор поэмы спасён любовью Беатриче, его поэма указывает путь спасения всем, кто его жаждет.

Но в качестве антитезы предстаёт уже ренессансная трагедия «Гамлет». Здесь мир не построен по единому плану, божественный промысел тёмнен. Шекспир воскресил тему судьбы в ещё более трагичной, чем античная, трактовке: как неодолимого, слепого и подлого стечения обстоятельств, которое не щадит праведника, убивает любовь, разрывает «связь времён». Смерть в «Гамлете» – лишь

частный случай глобального зла, ставящего под сомнение жизнеспособность ренессансных идеалов. Гамлету не занимать мужества и находчивости. Но стремясь отомстить за своего отца, он нечаянно убивает отца Офелии, чем обрекает её на безумие, а себя – на смерть от отравленного клинка её брата. Замедлив свои действия размышлением о соотношении добра и зла в этом мире, не желая уподобляться преступному Клавдию, Гамлет тем самым даёт ему преимущество во времени, чем невольно обрекает на смерть себя и мать. Возникает вопрос, есть ли вообще смысл сражаться: «Что благородней духом – покоряться / Пращам и стрелам яростной судьбы / Иль, ополчась на море смут, сразить их / противоборством...» [15, с. 75-76]. Однако зло остаётся злом. Покоряться ли судьбе – это вопрос «быть или не быть?» Напряжённые и мучительные размышления Гамлета знаменуют поиски новых ценностей современной цивилизации, и он принимает вызов, несмотря на весь запас иронии и скептицизма по отношению к миру и самому себе.

Любопытно, что в шекспировской трагедии персонификация судьбы приобретает двойственный характер. В начале, когда речь идёт о таинственном призраке, появляющемся по ночам на башнях Эльсинора, Горацио вспоминает о страшных предзнаменованиях судьбы, которые якобы были явлены в Риме перед смертью Цезаря: «Такие же предвестья злых событий, / Спешащие гонцами пред судьбой / И возвещающие о грядущем, / Явили вместе небо и земля / И нашим соплеменникам и странам» [15, с. 13]. Здесь небо и земля – лишь глашатаи всемогущей судьбы. Это напоминает античное благоговение перед Ананке. Однако далее по тексту всё меняется. Сам Гамлет отзывается о судьбе как о Фортуне, римской персонификации не столько судьбы, сколько удачи и случайности, близкой к греческой Тихе, в игривых и фривольных выражениях [15, с. 59], подчёркивая презрение к этой «особе». Он не ловит удачу – он стремится понять смысл жизни. Сражённый роком, он заслуживает высших воинских почестей, потому что был мужествен и верен себе. Антропоцентризм Ренессанса не умаляет силу судьбы, но вровень ей способен оказаться и человек.

Казалось бы, мифологема судьбы в современной культуре имеет не много шансов на жизнь. Однако уже в XX веке появится «Песнь судьбы» Александра Блока, где судьба в облике певицы Фаины, прекрасной и вульгарной, нежной и жестокой, сама не своя от неопределённых желаний и порывов, потребует от героя одновременно и воли и безволия. А спустя примерно полвека в «Поэме без Героя» Ахматовой появится странный персонаж «без лица и названья», которого Ахматова в «Прозе о поэме» назовёт ещё более непонятно: он у неё окажется одновременно и никем, и постоянным спутником людей, виновником всех наших бед – возможно, это персонификация судьбы. Оплакивая раннюю гибель драгунского корнета, Ахматова всё же упрекнула его за выбор самоубийства. Неумолимости судьбы в её творчестве противостоит негибемое мужество личности поэта.

Основанием мужества в современном культурном дискурсе, как и на заре развития цивилизации, является комплекс человеческих ценностей, составляющих смысл жизни. Для Ахилла он был неотделим от сознания своей принадлежности к человеческому роду. Для Гильгамеша, который более чем на тысячу лет его старше, придаёт жизни смысл чувство ответственности за свой народ, забота о безопасности своего города, гордость за возведённые крепостные стены с зубцами из

обожжённого кирпича. В рассказе Шолохова «Судьба человека», написанном в 50-е годы XX века, судьба – война – лишила Андрея Соколова семьи, изломала его жизнь, но не смогла уничтожить в нём человеческое достоинство, способность отзываться на чужое горе и приходить на помощь.

Тема судьбы, таким образом, остаётся одной из кардинальных проблем бытия, заявленных ещё на заре формирования культуры. Мифизирующее сознание сформулировало её основные параметры и противоречия задолго до искусства и науки настолько ёмко, что они сохраняются и в современной культурной мысли. В процессе развития культурного сознания многое в трактовке мифологемы судьбы подвергалось трансформациям в соответствии со сменой ценностных ориентиров. Однако возможности смыслообразования в мифе как таковом не бесконечны. Только освоение мифологического наследия искусством, в частности, литературой, позволило европейской культуре поднять переживание этого трагического явления на новый уровень – уже гуманистического и многостороннего осмысления вопросов бытия.

Список литературы

1. Аполлодор. Мифологическая библиотека / Аполлодор ; издание подготовил В. Г. Борухович – Л.: Наука, 1972. – 216 с.
2. Аристотель. Поэтика. Риторика / Аристотель ; пер. с греческого В. Аппельрота, Н. Платоновой. Вступит. статья и комментарии С. Ю. Трохачёва. – СПб.: Азбука, 2000. – 352 с.
3. Гесиод. Полное собрание текстов / Гесиод ; вступит. Статья В. Н. Ярхо. Комментарии О. П. Цыбенко и В. Н. Ярхо. – М.: Лабиринт, 2001. – 256 с.
4. Гигин. Мифы. / Гигин ; пер. с лат. Д. О. Торшилова; под общ. ред. А. А. Тахо-Годи. – СПб., Алетейя, 2000. – 480 с.
5. Голосовкер Я. Э. Логика мифа. / Я. Э. Голосовкер – М.: Наука, 1987. – 224 с.
6. Гомер. Илиада. / Гомер. – Л.: Наука, Ленингр. отд., 1990. – 576 с.
7. Данте Алигьери. Божественная комедия / Данте Алигьери ; пер. с итал. М. Лозинского – Пермь: Пермская книга, 1994. – 478 с.
8. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т / [гл. ред. Токарев С. А]. – М.: Сов. энциклопедия, 1991.
9. Мифы и предания папуасов марианд-аним. / [пер с немецкого Г. Л. Пермякова и М. С. Харитонова ; предисловие и общая ред. Б. И. Путилова]. – М.: Наука, 1984. – 352 с.
10. Платон. Избранные диалоги. / Платон. – М.: Худож. лит., 1965. – 442 с.
11. Пушкин А. С. Полное собрание сочинений в 10 т. / А. С. Пушкин – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1949. Т. 5. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1949. – 640 с.
12. Темненко Г. М. Перечень кораблей в «Илиаде» Гомера: Композиционная и аксиологическая функции / Г. М. Темненко // Культура народов Причерноморья. – Симферополь, Таврический национальный университет. 2007. № 114. С. 71-82.
13. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. / О. М. Фрейденберг – М., 1998. – 800 стр.
14. Фрэйзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом завете / Джеймс Джордж Фрэйзер ; Пер. с англ. – 2-е изд., испр. – М.: Политиздат, 1989. – 542 с.
15. Шекспир У. Гамлет, принц датский / Уильям Шекспир ; Пер. с англ. М. Лозинского. – М.: Искусство, 1964.

Темненко Г.М. Випадок та доля як феномени немотивованої каузальності у міфічному та літературному дискурсах // Вчені записки Таврійського національного університету ім. В. І. Вернадського. Серія: Філософія. Культурологія. Політологія. Соціологія. – 2012. – Т. 24 (65). – № 4. – С. 148-163.

Розглянуто сюжети міфів, що відображають різні рівні сприйняття світу через мотив випадковості. Уявлення про долю як немотивовану каузальність сприймається в антропоцентричній культурі як виклик існуванню людської особистості.

Ключові слова: міф, причина, випадок, доля, вибір.

Temnenko G. M. Summary. Occurrence and fate as phenomena of an unmotivated causality in mythical and literary discourse // Scientific Notes of Taurida National V.I. Vernadsky University. Series: Philosophy. Culturology. Political sciences. Sociology. – 2012. – Vol. 24 (65). – № 4. – P. 148-163.

Myth's topics, that reflect different levels of world perception via the motif of an accident are revealed in the article. The idea of fate as unmotivated accident is perceived as a challenge to existence of human personality in an anthropocentric culture.

Key words: myth, cause, accident, fate, choice.

Статья поступила в редакцию 18.09.2012