

ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ  
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

*П.В. Резвых*

**ДИСКУССИИ О МИФОЛОГИИ  
В РОМАНТИЧЕСКОЙ  
ALTERTUMSWISSENSCHAFT**

Препринт WP6/2012/05  
Серия WP6

Гуманитарные исследования

Москва  
2012

УДК 7.046.1  
ББК 82.3(0)  
Р34

Редактор серии WP6  
«Гуманитарные исследования»  
*И.М. Савельева*

Р34 Резвых, П. В. Дискуссии о мифологии в романтической *Altertumswissenschaft* : препринт WP6/2012/05 [Текст] / П. В. Резвых ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 44 с. – 150 экз.

В статье на примере дискуссии вокруг «Символики и мифологии древних народов» Г.Ф. Крейцера, участие в которой приняли ведущие ключевые фигуры в гуманитарной мысли 1800 – 1820-х гг., рассмотрено сложное взаимодействие научных, философских, религиозных и политических факторов в переопределении задач антиковедения для разных научных дисциплин в период становления романтической парадигмы в гуманитарных науках.

УДК 7.046.1  
ББК 82.3(0)

*Резвых Пётр Владиславович* – ИГИТИ НИУ ВШЭ.

**Rezvykh, P.** Discussions on Mythology in the romanticist *Altertumswissenschaft* : Working paper WP6/2012/05 [Text] / P. Rezvykh ; National Research University “Higher School of Economics”. – Moscow : Publishing House of the Higher School of Economics, 2012. – 44 p. – 150 copies. – (in Russian).

Using the example of the discussion about Georg Friedrich Creuzer’s treatise “*Symbols and Mythology of Ancient Peoples*” which involved the main figures in the humanities in 1800–1820s, the article analyses a complex interaction between theological, philosophical, religious and political factors in redefining the goals of antiquity studies for various disciplines in a time when the romanticist paradigm in the humanities was taking shape.

Препринты Национального исследовательского университета  
«Высшая школа экономики» размещаются по адресу: <http://www.hse.ru/org/hse/wp>

© Резвых П. В., 2012  
© Оформление. Издательский дом  
Высшей школы экономики, 2012

Настоящая работа представляет собою попытку проанализировать на конкретном примере сложное взаимодействие научных, философских, религиозных и политических факторов в переопределении задач антиковедения в период становления романтической парадигмы в гуманитарных науках<sup>1</sup>. Проследить, как в условиях размывания устоявшихся дисциплинарных границ формируются специфические диффузные поля знания, внутри которых постепенно кристаллизуются новые дисциплины и складываются новые стандарты научности для дисциплин уже существовавших, мы попытаемся на материале развернувшихся в европейском ученом сообществе в 1800 – 1820-е гг. дебатов о сущности мифологии, целях и методах изучения мифологического материала.

## 1

На рубеже XVIII – XIX вв. проблематика мифологии стала одним из тех предметных полей, внутри которых происходило столкновение разных методологических и ценностных установок, определявших как задачи изучения древности, так и сам характер предмета. Рост интереса к вопросам изучения мифологии внутри различных уже существовавших гуманитарных дисциплин был обусловлен множеством факторов, поставивших под вопрос традиционное самоопределение этих дисциплин и потребовавших нового осмысления принципов их разграничения, а также пересмотра методологического инструментария.

Для теологии главным вызовом стало стремительное развитие в XVIII в. методов исторической критики библейских текстов<sup>2</sup>. Выдвинутое просветительской теологией требование верификации библейского свидетельства путем сравнения его с другими (не только античными, но так-

---

<sup>1</sup> В данной научной работе использованы результаты проекта «Формирование дисциплинарного поля в гуманитарных и социальных науках», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2012 г.

<sup>2</sup> См. об этом: Reventlow H. (Hrsg). *Epochen der Bibelauslegung*. Bd . 4. *Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert* München. 2001. S. 175 – 227. Обзор основных тенденций в развитии библейской герменевтики второй половины XVIII в. можно найти в книге: Danz, Ch. (Hrsg). *Schelling und die Hermeneutik der Aufklärung*. Tübingen, 2012.

же и ближневосточными) историческими данными, постановка вопроса о возможности и способах реконструкции первоначальной устной традиции, лежавшей в основе писаного канона, поиск эффективных методов для установления относительной хронологии отдельных библейских книг и даже их частей и для выявления позднейших интерполяций – все это обострило исследовательский интерес к внебиблейским письменным источникам, отражающим описанные в Библии события. Решительно заявившая о себе в течение XVIII в. тенденция к историзации теологии неизбежно вступала в конфликт с характерной для раннепросветительского деизма ориентацией на редукцию религии к ее внеисторическому рациональному ядру, вследствие чего развитие библейской критики, связанное с именами таких крупных немецких теологов, как Иоганн Шломо Землер<sup>3</sup>, Иоганн Давид Михаэлис<sup>4</sup>, Иоганн Якоб Грисбах и Иоганн Готфрид Эйхгорн, обострило вопрос об историческом значении языческих религий.

Изменение научных стандартов в теологии оказало существенное влияние и на развитие классической филологии. Поворотным событием стало здесь осуществленное Фридрихом Августом Вольфом приложение методов исторической и текстологической критики, разработанных в библеистике, к исследованию текстов классической античности, осуществленное в трактате *Prolegomena ad Homerum* (1795). Значение трактата Вольфа состояло не столько в оспаривании единства автора гомеровских поэм, сколько в постановке под вопрос нормативного статуса гомеровских текстов как поэтических произведений. Кроме того, тезис Вольфа о позднейшем формировании «Илиады» и «Одиссеи» на основе устной традиции ставил филологию перед задачей реконструкции этой традиции, что требовало систематического обращения к невербальным свидетельствам об античной истории и культуре. Вопрос о значимости мифической составляющей не только в гомеровских, но и в других античных классических текстах стал постепенно выдвигаться на авансцену классико-филологических дискуссий. Ключевой фигурой в развитии мифологических исследований в контексте классической филологии стал гёттингенский филолог Христиан Готлоб Гейне (1729 – 1812)<sup>5</sup>. Именно он, опираясь на аналогию между свидетельствами античной мифологической

---

<sup>3</sup> Подробный анализ творчества Землера см. в монографии: Hornig G. *Johann Salomo Semler: Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen*. Tübingen, 1996.

<sup>4</sup> О месте Михаэлиса в истории библеистики см.: Legaspi M. C. *The death of scripture and the rise of biblical studies*. Oxford, 2010.

<sup>5</sup> О роли Х.Г. Гейне в становлении мифологической школы см.: Heidenreich M. *Christian Gottlob Heyne und die Alte Geschichte*. München [u.a.], 2006.

традиции и сообщениями миссионеров об особенностях мышления первобытных народов, выдвинул представление о мифологии как специфическом типе мышления, соответствующем ранним стадиям развития человечества.

Одновременно феномен мифологии был совершенно по-новому тематизирован философией. Оживление философского интереса к мифу на рубеже веков было связано с несколькими различными тенденциями. Во-первых, в контексте философско-эстетических дискуссий радикальной переоценке подверглось понятие символа. Ключевую роль в этом процессе сыграли такие мыслители, как Иоганн Готфрид Гердер и Карл Филипп Мориц, а также Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг, поместивший понятие символа в средоточие своей «Философии искусства». Превращение понятия символа в основной инструмент философского осмысления искусства повлекло за собой эстетическое переосмысление античной мифологии; важным шагом на этом пути стало сочинение К.Ф. Морица «Учение о богах, или Мифологические сказания древних»<sup>6</sup>, в котором античная мифология интерпретировалась как целостный «язык фантазии», обладающий своей внутренней логикой и представляющий собою особый замкнутый мир, совершенно обособленный от реальности. Опираясь на Морица, Шеллинг в «Философии искусства» развил представление о мифологии как необходимой материи всякого искусства. Во-вторых, в контексте философских проектов послекантовского спекулятивного идеализма властно заявила о себе утопическая идея создания новой мифологии, впервые выдвинутая авторами «Первой программы системы немецкого идеализма» и подхваченная затем Ф. Шлегелем в «Речи о мифологии», включенной в «Письмо о романе», и тем же Шеллингом в заключительной части «Системы трансцендентального идеализма»<sup>7</sup>. В-третьих, важным фактором, стимулировавшим новый интерес к мифу в контексте философии, стало формирование спекулятивной историософии, ориентированной на поиск праисторического начала, связь с которым обосновывала бы духовное единство человечества. В начале XIX в. обсуждение вопроса о праисторическом начале развернулось под знаком поиска «древнейшей системы человечества» – единого, целостного мировоззрения древности, послужившего общим истоком различных древних культур.

---

<sup>6</sup> Moritz K. Ph. Götterlehre, oder Mythologische Dichtungen der Alten. Berlin, 1791.

<sup>7</sup> Об идее новой мифологии см. прежде всего: Frank, Manfred. Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie. Suhrkamp, 1982.

Нетрудно увидеть, что во всех трех своих главных аспектах философское освоение мифа неизбежно вторгалось на территории смежных гуманитарных дисциплин. Так, поиск «древнейшей системы человечества» приобретал теологическое измерение, как только предметом дискуссий становился вопрос о религиозной специфике древнего мировоззрения: вопрос, было ли оно пантеистическим, политеистическим или монотеистическим и в каком историческом отношении друг к другу находились перечисленные типы религии, а обсуждение эстетического значения мифологии требовало пересмотра эстетических и других нормативных критериев, определявших состав классико-филологического канона.

Наконец, наряду с новыми методологическими проблемами, общим вызовом для всех гуманитарных наук стал начавшийся уже в середине XVIII в. мощный поток информации о древневосточных культурах. Инициированное Уильямом Джонсом<sup>8</sup> изучение санскрита открыло европейским ученым обширный массив древнеиндийских источников<sup>9</sup>. Особенно широкий резонанс имели две книги: в 1801 – 02 гг. Анкетиль-Дюперрон опубликовал двухтомный перевод фрагментов из Упанишад<sup>10</sup>, а в 1809 г. в Лозанне вышла в свет чрезвычайно популярная компиляция Мари Элизабет де Полье «Мифология индусов» (1809)<sup>11</sup>, составленная из заметок, полученных составительницей в наследство от своего родственника, полковника Антуана-Луи-Анри де Полье, воодушевленного собирателя индийских древностей. Эти публикации вызвали к жизни серию вдохновенных попыток реконструкции древнеиндийской мифологии и религии. Среди наиболее значительных опытов такого рода – программное сочи-

---

<sup>8</sup> О творчестве Джонса см.: Franklin M. *Orientalist Jones: Sir William Jones, poet, lawyer, and linguist, 1746 – 1794*. Oxford, 2012.

<sup>9</sup> Общий обзор основных этапов истории европейской индологии конца XVIII – первой половины XIX в. см. в книге: Windisch, E. *Geschichte der Sanskrit-Philologie und Indischen Altertumskunde*. Berlin, 1992; в особенности S. 22 – 112. Ср. также: Maillard Ch. *L'Inde vue d'Europe: histoire d'une rencontre, 1750 – 1950*. Paris, 2008. P. 21 – 130.

<sup>10</sup> *Oupnek'hat (id est, Secretum tegendum): Opus ipsa in India rarissimum, continens antiquam et arcanam, seu theologicam et philosophicam, doctrinam, è quatuor sacris Indorum libris, Rak beid, Djedjr beid, Sam beid, Athrban beid, excerptam; Adverbium, è Persico idiomate Samskreticis vocabulis intermixto, in Latinum conversum, Dissertationibus et Annotationibus, difficiliora explanantibus, illustratum: studio et opera Anquetil Du Perron. T. 1 – 2. Argentoratum. 1801 – 1802.*

<sup>11</sup> Polier, Marie Elisabeth de. *Mythologie des Indous travaillée par Mme la Chnesse de Polier, sur des manuscrits authentiques apportés de l'Inde, par feu Mr. le Colonel de Polier, membre de la Société asiatique de Calcutta. Tom. 1 – 2. Roudolstadt, 1809.*

нение Ф. Шлегеля «О языке и мудрости индийцев» (1808)<sup>12</sup>, а также «Система индийских мифов» И.А. Канне (1813). Одновременно началось интенсивное освоение персидского материала: в конце XVIII в. все тот же Анкетиль-Дюперрон во Франции и Иоганн Фридрих Клейкер в Германии опубликовали обширные сочинения, посвященные Зенд-Авесте<sup>13</sup>, породившие дискуссию о месте зороастризма в истории религий (в частности, активно обсуждался вопрос о возможности обнаружения авестийских влияний в Новом Завете).

Введение в научный и общегуманитарный обиход большого числа древневосточных источников и активное изучение восточных языков существенно повлияли на характер интереса к мифологическому материалу и на методы его изучения. Растущий интерес к сравнительному языкознанию привел к тому, что вопрос о «древнейшей системе человечества» оказался тесно связан с вопросом о возможности реконструкции единого праязыка, поэтому центральное место в изучении мифологии стало отводиться сравнительной этимологии (прежде всего это касалось имен собственных, фигурирующих в различных мифологических традициях)<sup>14</sup>. Этимологические аргументы широко использовались для обоснования преемственности античной мифологии по отношению к индийской и персидской, которые рассматривались как более древние; новую актуальность приобрел вопрос о египетском влиянии на античную культуру.

## 2

Вследствие того, что существенно изменились как содержательное наполнение самого понятия древности, так и основания исследовательского интереса к древнему наследию и способы его освоения, классиче-

---

<sup>12</sup> Отрктате Шлегеля в контексте современных ему дискуссий вокруг санскритологии см.: Tsoref-Ashkenazi, H. *Der romantische Mythos vom Ursprung der Deutschen: Friedrich Schlegels Suche nach der indogermanischen Verbindung*. Göttingen, 2009.

<sup>13</sup> Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe. *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre: contenant les idées théologiques, physiques & morales de ce législateur trad. en François sur l'original Zend, avec des remarques ...* par M. Anquetil du Perron. Paris. 1771; Kleuker, Johann Friedrich. *Zend-Avesta. Zoroasters lebendiges Wort, worin die Lehren und Meinungen dieses Gesetzgebers von Gott, Welt, Natur, Menschen, ingleichen die Ceremonien des heiligen Dienstes der Parsen u. s. f. aufbehalten sind*. Riga. 1776 – 1777; Kleuker, Johann Friedrich. *Anhang zum Zend-Avesta*. Riga, 1781 – 83.

<sup>14</sup> О специфике этимологических исследований в романтическом языкознании см.: Willer S. *Poetik der Etymologie: Texturen sprachlichen Wissens in der Romantik*. Berlin, 2003.

ская филология – дисциплина, претендовавшая на привилегированный доступ к древности вообще и к мифологическому материалу в частности – оказалась перед необходимостью нового самоопределения.

Серьёзным вызовом традиционному самопониманию филологии стала и проблематизация самого понятия науки, осуществленная в начале XIX в. послекантовской идеалистической философией. Решающую роль здесь сыграли «Лекции о методе академических занятий» Ф.В.Й. Шеллинга, где обосновывалась концепция органического единства знания. Не углубляясь в подробный анализ шеллинговских аргументов, напомним, что в предложенной им программе основой единства всех наук выступало познание абсолютного, эксплицируемое философией (отсюда тезис о фундирующем значении философии для всех научных дисциплин), а потому обоснование каждой отдельной дисциплины должно было осуществляться как ее конструкция в абсолютном, то есть как определение ее места и функций в органической системе наук, институциональным воплощением которой, по мысли Шеллинга, должен был стать современный университет. Исходя из этой предпосылки, Шеллинг предпринял масштабную попытку переопределения всех основных научных дисциплин: отдельные лекции он посвятил математике, теологии, истории и юриспруденции, физике и химии, медицине и наукам о живой природе и, наконец, науке об искусстве.

Весьма примечательно, что место филологии в этой классификации (не претендующей, впрочем, на полноту, о чем Шеллинг специально говорит в третьей лекции<sup>15</sup>) оказывается двойственным. С одной стороны, филологическая подготовка рассматривается здесь как важнейшая пропедевтическая составляющая академического обучения; с другой стороны, филологическое исследование, поскольку оно имеет дело с произведениями поэтического творчества, рассматривается как самостоятельная научная дисциплина, относящаяся к сфере науки об искусстве и имеющая своей задачей, подобно другим историческим дисциплинам, «историческую конструкцию» своего предмета. При этом, однако, филология и в качестве пропедевтической дисциплины, и в качестве отдельной науки утверждается в своей самостоятельной ценности, совершенно независимо от своей инструментальной или служебной функции.

---

<sup>15</sup> Schelling F.W.J. Sämtliche Werke. Stuttgart – Augsburg. Abt. I. Bd. 5. S. 247 (далее цит. как SW с указанием номера отдела, тома и страницы).

Так, говоря о важности раннего изучения древних языков как подготовки к университетскому образованию, Шеллинг подчеркивает, прежде всего, развитие интеллектуальных и творческих навыков, необходимых для любого научного исследования: «Я не знаю иного рода занятий, который более подходил бы для того, чтобы в раннем возрасте дать первые упражнения для пробуждающегося остроумия, наблюдательности и изобретательности, нежели занятия главным образом древними языками [...] Язык уже в себе и для себя, рассматриваемый сугубо грамматически, есть постоянно развивающаяся прикладная логика. Всякое научное образование [всякая способность к изобретению] состоит в умении познавать возможность, тогда как обыденное знание, напротив, постигает только действительное. [...] Изучение языка как истолкование, а прежде всего – как исправление чтения посредством конъектур, упражняет такое распознавание возможностей тем способом, какой сообразен мальчишескому возрасту [...]»<sup>16</sup>.

Вместе с тем, рассматривая филологию как самостоятельную научную дисциплину, Шеллинг подчеркивает, что не имеет в виду ни «науку о языке в абстрактном смысле слова, поскольку последний является предметом научной конструкции как непосредственный отпечаток внутреннего строения (Typus) разума», ни «ту филологию, к которой знание языка относится лишь как средство к своей куда более высокой цели»<sup>17</sup>. Филология интерпретируется им как наука, органически соединяющая в себе спекулятивный инструментарий философии и пластическую выразительность искусства: «Просто знаток языка (Sprachgelehrte) именуется филологом лишь в силу злоупотребления; последний стоит на самой высокой ступени вкупе с художником и философом, или, вернее, оба в нем взаимно проникают друг в друга. Его дело – историческая конструкция произведений искусства и науки, чью историю он должен постичь и представить (darstellen) в живом созерцании. Собственно, в университетах надлежит преподавать только так понимаемую филологию [...]»<sup>18</sup>. Впрочем, отмечает Шеллинг в заключительной лекции, «ничто не преподается в университетах реже, нежели филология в вышеуказанном смысле, что неудивительно, поскольку она в такой же мере является искусством, как и поэзия, и филологом, как и поэтом, надо родиться»<sup>19</sup>. Нетрудно

---

<sup>16</sup> SW I, 5. S. 246.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid. S. 347.

увидеть, что в шеллинговском обосновании самоценности классической филологии педагогические аргументы и представления об определенной дискурсивной норме научности, выраженные в понятии «исторической конструкции», причудливо переплетаются с рассуждениями в духе эстетики гения – именно этим объясняется характерная двойственность в понимании ее функций.

Важно обратить внимание на то, что интерпретация филологии как дисциплины, органически соединяющей спекулятивно-философское познание идеальных структур и созерцание исторически конкретных связей, обеспечивается у Шеллинга решительным обособлением филологии от теологии и требованием очищения последней от груза историко-филологических аргументов. В девятой лекции, посвященной изучению теологии, Шеллинг довольно резко критикует современное ему состояние этой дисциплины, сетуя на засилие филологической рутины и скудость спекулятивного содержания: «Конечно, удобнее [...] составлять популярные учебники догматики и заниматься разбором слов по слогам и объяснением различных их значений, нежели постигать христианство и его учения в универсальном отношении [...], где палладиум правоты ищут в так называемом знании языков, там теология пала ниже всего и в наибольшей степени удалась от своей идеи»<sup>20</sup>. Таким образом, в предложенной Шеллингом программе классическая филология была конституирована как особая область исследования в результате своеобразного перераспределения компетенций, ранее принадлежавших смежным дисциплинам.

Появление подобных концепций, выдвигавшихся от имени философии, не могло не послужить импульсом к рефлексии для самих представителей классико-филологического цеха. Наглядное представление о том, насколько драматичным был процесс поиска новой дисциплинарной идентичности, дает сопоставление двух разных стратегий позиционирования классической филологии в качестве «науки древности» (*Altertumswissenschaft*), представленных в двух вышедших почти одновременно в 1807 г. (т.е. всего через четыре года после выхода в свет печатной версии «Лекций о методе академических занятий») программных сочинениях, посвященных прояснению вопроса о статусе филологической науки, ее задачах и методах. В известном смысле эти два текста представляли два поколения классических филологов – старшее, воспитанное на просветительских и классицистических ценностях, и младшее, воодушевленное

---

<sup>20</sup> Ibid. S. 302.

начавшейся романтической ревизией этих ценностей. Первое, озаглавленное «Представление науки древности в её понятии, объеме, целях и ценности» и принадлежавшее перу упомянутого выше Фридриха Августа Вольфа, открывало первый номер основанного им совместно с Филиппом Бутманом в Берлине нового журнала под названием «Музей науки древности» – тем самым подчеркивалось, что вынесенное в заглавие новое обозначение дисциплины предполагает как новое содержательное определение, так и новую форму институционализации. Второе, «Академическое изучение древности вкупе с планом гуманистических лекций и филологического семинара в университете Гейдельберга», было составлено молодым профессором древней филологии Гейдельбергского университета Георгом Фридрихом Крейцером и содержало, как ясно из названия, обоснование и изложение учебного плана новообразованного филологического семинара, инициатива создания которого принадлежала Крейцеру. Главной задачей обоих сочинений было обоснование автономной значимости классико-филологических штудий и выдвижение преобразованной классической филологии на роль центральной дисциплины в изучении древней истории. Посмотрим, какого рода аргументы привлекались Вольфом и Крейцером для её решения.

### 3

Первое, что обращает на себя внимание в рассуждениях Вольфа, – то, что их исходной точкой становится констатация неблагоприятного положения обсуждаемой в нем дисциплины: она относится к «тем частям нашего знания, которые хотя и известны благодаря приносимой ими пользе и благодаря ее ученым возделывателям, но все же в своих богатых материалах, в различных способах рассмотрения и даже в переменчивых наименованиях выдают свои шаткие границы и неопределенный объем. В таком неблагоприятном положении все еще пребывает та сумма познаний, о которой мы здесь ведем речь. Ее называют то *филологией*, то *классической ученостью*, то *древней литературой*, то *гуманистическими штудиями* (Humanitäts-Studien), а иногда еще и совершенно чуждым ей и вполне современным именем *изящных наук*»<sup>21</sup>. Все перечисленные

---

<sup>21</sup> Wolf, Friedrich August. Darstellung der Altertumswissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Wert // Museum der Altertums-Wissenschaft. Herausgegeben von Friedrich August

обозначения Вольф последовательно отклоняет как не отражающие своеобразие интересующей его науки, а в качестве единственного, которое ей действительно подходит, выдвигает наименование «науки древности» (Altertums-Wissenschaft): «Всякое иное наименование, сколь бы ни было оно привычным у других народов Европы, имеет меньше оснований; одно слишком широко, другое слишком узко, и ни одно не исчерпывает целого»<sup>22</sup>.

Основанием для выбора такого обозначения служит, по мысли Вольфа, ближайшее определение того, что подразумевается под «древностью», образующей предмет интересующей нас дисциплины. Следуя устоявшейся традиции, заложенной ещё «спором о древних и новых», Вольф указывает, что под древностью следует понимать не все наследие далекого прошлого, а прежде всего и преимущественно наследие греков и римлян. Важно, однако, обратить внимание на приводимые им основания для такого ограничения. По мысли Вольфа, предметом изучения науки, направленной на познание прошлого, является жизнь народов, оставивших нам свидетельства своей деятельности. Однако не все народы представляют для научного исследования одинаковый интерес:

«Иные хотели бы охватить в одном представлении (Kunde) все такие народы; однако различные причины делают здесь необходимым разграничение и не позволяют нам поставить *египтян, евреев, персов* и другие нации Востока в один ряд с *греками и римлянами*. Одно из важнейших различий между теми и другими нациями состоит в том, что первые вовсе не поднялись или лишь на несколько ступеней поднялись над тем родом образования, который следует назвать *гражданским управлением* (bürgerliche Policing) или *цивилизацией*, в противоположность *более высокой собственно духовной культуре* (höherer eigentlicher Geistescultur). Первый род культуры [...] усердно занят условиями жизни, нуждающейся в безопасности, порядке и удобстве; [...]; напротив, ему не нужна и им не создается *литература*, т.е. совокупность сочинений, в которых не отдельная каста сообразно своим служебным целям и надобностям, но каждый представитель нации, доверяющий лучшим воззрениям, обнаруживает свой вклад в просвещение современников. Последнее у счастливо организованного

---

Wolf und Philipp Buttmann. Erster Band. Berlin. 1807. S. 10 – 11.

<sup>22</sup> Ibid. S. 30.

народа может начаться уже раньше, нежели наступит порядок и покой внешней жизни, и до греков это не происходило ни у одного народа, так что никто до них не приобретал той более высокой культуры – духовной, или литературной»<sup>23</sup>.

Таким образом, главным наследием древности в глазах Вольфа выступает античная литература, образующая и поддерживающая духовное единство нации. В соответствии с этой установкой, «наука древности» определяется им как «совокупность (Inbegriff) познаний и сведений, знакомящих нас с деяниями и судьбами, положением дел в политике, учености, домашней жизни греков и римлян, с их культурой, языками, искусствами и науками, нравами, религиями, национальными характерами и способами мышления, так что мы становимся способны основательно понимать дошедшие нам от них произведения и наслаждаться ими, проникая в их содержание и дух, представляя себе наяву древнюю жизнь и сравнивая ее с более поздней и с теперешней»<sup>24</sup>. Из этого определения видно, что Вольф рассматривает изучение античности, прежде всего античной литературы, как средство воспитания национального самосознания: реконструкция и миметическое воспроизведение процесса органического становления первой исторически реализовавшей себя нации (греков), запечатленного в литературных памятниках, обуславливает формирование национального самосознания у тех, кто эти памятники изучает.

Связь классической филологии с задачами воспитания нации становится еще более очевидной, когда из заключительного раздела трактата мы узнаем, в чем же заключается, согласно Вольфу, ценность классических штудий и их последняя цель. Последовательно отклонив доводы, обосновывающие эвристическую ценность античного наследия для развития современных наук (поскольку стремительный прогресс естественных дисциплин и «патриотическое», т.е. ориентированное на национальные культуры развитие современной Европы сделали продуктивное использование достижений античной науки невозможным) и пользу изучения древних языков для таких дисциплин, как юриспруденция, теология и языкознание (поскольку польза эта весьма ограничена), Вольф приходит к заключению, что «изучение древних языков являет себя в своеобразном достоинстве и в самых плодотворных своих тенденциях,

---

<sup>23</sup> Ibid. S. 16 – 18.

<sup>24</sup> Ibid. S. 30

если рассматривается независимо от всякого отношения и как *цель в себе*»<sup>25</sup>. Далее Вольф, совершенно в духе шеллинговских «Лекций о методе...», развивает соображения об изучении древних языков как средстве гармоничного развития душевных способностей: благодаря освоению древнегреческого и латыни мы «впервые начинаем ориентироваться в интеллектуальном мире», «получаем [...] обогащающий нас запас средств к разделению и соединению наших идей», усваиваем «методический дух», практикуем «не упражнение отдельных сил души», но «равномерную игру их всех», так что «нет почти ни одного научного или художественного усилия души, для которого не нашлось бы при этом материала и повода»<sup>26</sup>. Однако пропедевтическая ценность науки древности тоже имеет подчиненное значение, поскольку все перечисленное

«открывает нам доступ к уже тут и там намеком указанной *последней цели* всех собранных воедино усилий, как бы к тому, что жрецы Элевсина называли *эпоптейей* или созерцанием священного. Указанные нами отдельные преимущества суть только приуготовления к тому, что приобретается здесь, и все предыдущие воззрения сходятся в этой превосходнейшей цели как в центре. Цель же эта – ничто иное как *знание самого древнего человечества, каковое знание проистекает из обусловленного изучением древних памятников наблюдения органически развитого значительного национального образования (National-Bildung)*»<sup>27</sup>.

Таким образом, эстетически нормативное значение древних памятников, рассматриваемых как классические, для Вольфа второстепенно. На первый план выдвигается «эмпирическое знание человеческой природы, ее изначальных сил и направлений и всех тех определений и ограничений, которые эти силы получают – порой друг от друга, порой вследствие влияния внешних обстоятельств. Чтобы возвыситься до этого более благородного знания о человеке, [...] и чтобы достичь целей этого знания в возможно большей полноте, взор наш постоянно должен быть направлен на великую нацию и на путь ее образования (*Bildungsgang*) в важнейших связях и отношениях»<sup>28</sup>. Литература греков имеет для нас исключитель-

---

<sup>25</sup> Ibid. S. 91.

<sup>26</sup> Ibid. S. 104.

<sup>27</sup> Ibid. S. 124 – 125

<sup>28</sup> Ibid. S. 126 – 129.

ное значение прежде всего потому, что «только здесь нам становится доступным зрелище органического формирования народа (*das Schauspiel einer organischen Volksbildung*)»<sup>29</sup>, созерцание которого делает возможным аналогичное образование современных наций, то есть в случае Вольфа – нации немецкой<sup>30</sup>.

В соответствии с изложенным пониманием задач «науки древности» Вольф разрабатывает и классификацию составляющих ее субдисциплин сообразно типам свидетельств, с которыми она имеет дело. Поскольку средоточием органического национального образования является литература, то вполне естественно, что «среди прочих наипервейшее значение имеют произведения письменности; они представляют главные средства для понимания и оценки всех остальных»<sup>31</sup>. Поэтому субдисциплины, имеющие дело с анализом текстов, образуют *органон* науки древности. К ним Вольф относит *грамматику*, *герменевтику* и *критику*, а также «искусство стиля и композиции, как в прозе, так и в стихах, вкупе с основоположениями древней метрики» (последнее, поясняет Вольф, необходимо принадлежит к науке древности постольку, поскольку «лишь умение писать по образу древних, лишь собственный продуктивный талант делает нас способными полностью понимать чужие продукции того же рода и усматривать в них больше, нежели известные подчиненные добродетели»<sup>32</sup>).

В отличие от них, субдисциплины, имеющие дело с материальными памятниками или памятниками смешанного типа (монеты, предметы с надписями и т.п.) представляют собой «особые доктрины, ведущие к созерцанию древности»<sup>33</sup>. Показательно, что, хотя для рассмотрения произведений искусства Вольф считает желательным создание теории искусства (*Kunstlehre*), в которой следовало бы, по аналогии с грамматикой, герменевтикой и критикой, «связно теоретически и практически разьяс-

---

<sup>29</sup> Ibid. S. 138.

<sup>30</sup> Как верно отметил Мишель Эспань, у Вольфа «[с]вязь между притязанием на национальную литературу и развитием классической филологии как эмансипировавшейся от теологии и даже секуляризованной науки делает возможным политическое и педагогическое обращение к античности в качестве основы немецкого образования» (Espagne M. Voß, Wolf, Heyne und ihr Homerverständnis // Böhme, H. (Hrsg); Toepfer, G. (Hrsg). Transformationen der Antike: Transformationen antiker Wissenschaften. Berlin, DEU: Walter de Gruyter, 2010. S. 154.

<sup>31</sup> Ibid. S. 34 – 35.

<sup>32</sup> Ibid. S. 42.

<sup>33</sup> Ibid. S. 49.

нить основоположения, сообразно которым работали художники древности и согласно которым мы, следовательно, должны рассматривать их творения, объяснять их и различать в них различия стиля и работы, более раннее или более позднее происхождение, подлинность и неподлинность», а также «учения о символике, аллегии и всякой иконологии искусства»<sup>34</sup>, однако основное значение «особых доктрин» все-таки сводится к собиранию и систематизации визуального и прочего материала для понимания и толкования текстов. «Письменные сочинения, – подчеркивает Вольф, – повсюду остаются главными источниками, к которым следует обращаться в первую очередь, и основами (Basen) всех филологических и археологических исследований»<sup>35</sup>.

В число материальных субдисциплин (наряду с древней географией, хронологией, политической историей народов, географией и историей искусства, археологией, нумизматикой и эпиграфикой) Вольф включает также и мифологию. Миф рассматривается им, в духе концепции Гейне, как ранняя стадия развития национального сознания и, соответственно, как преддверие литературы: «В греческой мифологии [...] мы видим первые элементы человеческой истории и зародыши всего научного просвещения, и согласно этому воззрению, которое часто высказывал Гейне, они раскрывают круг способов мышления и представления становящейся нации на протяжении всего времени до возникновения собственно истории и философии, с каковым моментом примерно совпадает и момент возникновения художественной прозы»<sup>36</sup>. Для Вольфа интерес к мифологическому материалу мотивирован прежде всего его связью с последующим становлением и развитием литературы. Поэтому все мифологии, кроме греческой, служат только фоном, на котором должно ярче проступить своеобразие последней: при исследовании отдельных мифов «должно быть осуществлено философски одухотворенное сравнение Нового и Старого света, а именно различных открытых в Новом свете неокультуренных народов и их сказаний и преданий, а также сказаний и преданий еврейского и других восточных народов, с греческими, но так, чтобы при этом не искажался облик греческой фантазии, благодаря чему мы, которым недостает тысяч звеньев древнейшей системы мысли, име-

---

<sup>34</sup> Ibid. S. 74 – 75.

<sup>35</sup> Ibid. S. 49.

<sup>36</sup> Ibid. S. 58 – 59.

ли бы хоть какую-то возможность приобрести правильные понятия о детской мудрости и первых играх идей греков»<sup>37</sup>.

#### 4

Совершенно иную стратегию обоснования самостоятельной ценности антиковедческих исследований мы находим в сочинении Крейцера. Хотя на первый взгляд многие формулировки его программы очень близки риторике Вольфа, при внимательном чтении обнаруживается, что основная установка ее прямо противоположна устремлениям автора «Прологомен к Гомеру». Отстаивая универсальный характер филологической учености, Крейцер, в отличие от Вольфа, не стремится обособить филологию от других дисциплин, но, напротив, всячески подчеркивает ее связь с другими науками (не только теологией, историей и юриспруденцией, но также и естествознанием, чье современное развитие рассматривается им как обусловленное развитием наук в древности). «Филологии, – пишет Крейцер – [...] должна быть свойственна направленность во все стороны (allseitige Richtung), а тому, кто ее разрабатывает – сознательное стремление максимально охватить все науки, отправляясь от нее как центра»<sup>38</sup>. Не проводит он и резкой границы между пропедевтически-служебной функцией филологии и собственно научными задачами, проистекающими из нормативного значения классического наследия. Несмотря на то, что «наука о древности» (Wissenschaft des Alterthums) имеет, согласно Крейцеру, две стороны – «историческую (historische), поскольку научные знания новых произошли из научных знаний древних и разработка наук постоянно в большей или меньшей степени обусловлена знакомством с греческой и римской древностью и обоими классическими языками», и «образцовую (exemplarisch[e]) [...], поскольку она дает нам понимание тех сочинений древних авторов, которые по форме и содержанию, по мысли и изложению суть вечные образцы (Muster) всякого мышления и всякой речи» – однако обе эти стороны не только совершенно равноправны и одинаково важны, но взаимно обусловлены

---

<sup>37</sup> Ibid. S. 57.

<sup>38</sup> Creuzer F. Das akademische Studium des Altertums nebst einem Plane der humanistischen Vorlesungen und des philologischen Seminarium auf der Universität zu Heidelberg. Heidelberg. 1807. S. 11 – 12.

и взаимно проникают друг в друга. Подхватывая шеллинговскую терминологию, Крейцер описывает науку древности как такое знание, в котором противоположные принципы, «идеальный» и «реальный», выступают в органическом единстве:

«[...] филология не является только идеальной или только реальной, но есть и то и другое сразу, так как в ней независимое от всякого опыта мышление и безначальный мир идей должны соединиться с суммой исторического знания в его самых что ни на есть обусловленных и индивидуальных данных. [...] это самостоятельное сосуществование (*Nebeneinanderseyn*) исторического, или реального, и философского, или идеального, при котором не упускается ни одно требование того или другого, но доставляется полное удовлетворение законам обоих, то есть живой организм их соединения для одной цели, их взаимная помощь и взаимопроникновение, должны предноситься филологу во всяком его действии и руководить им как высшая идея его науки»<sup>39</sup>.

Из такого понимания науки о древности вытекает ее тесная связь с философией и поэзией: «филология соединяет в сущности своей обусловленное эмпирии с безусловным идеального стремления, а в свойствах, которых требует от своих тружеников, *историческое усердие* (*historischen Fleiss*), *поэтическое чувство* (*poëtischen Sinn*) и *философский дух* (*philosophischen Geist*)». Деятельное осуществление взаимопроникновения идеального и реального в мышлении филолога делает его способным к осмыслению их единства, то есть к философии. «*Идеальный дух филологии*, – пишет он, – должен направлять семинариста во всех его устремлениях. [...] Правда, дух этот нельзя сообщить ему, если он не пребывает в нем изначально; но его можно затемнить и ослабить или, наоборот, просветить и усилить. Поэтому, едва только перед ним забрежит внутренний мир в своей вечной красоте, пусть обратится к изучению философии во всех ее разветвлениях. Материал и повод к упражнению способности мышления ему дадут логика и другие пропедевтические дисциплины [...], пока он не почувствует себя в состоянии сойти в глубины метафизики (идеальной философии и натурфилософии, а также учения об искусстве)». Заключительная фраза свидетельствует о том, что

---

<sup>39</sup> Ibid. S. 17 – 18.

под философией Крейцер понимает совершенно определенную философскую модель: разделение на идеальную философию, натурфилософию и философию искусства недвусмысленно указывает на Шеллинга<sup>40</sup>.

Неудивительно, что при подобном взгляде на цели изучения античного наследия мифологический материал обретает в программе Крейцера совершенно иное значение, нежели то, которое ему придавал Вольф. В дидактической системе антиковедческих субдисциплин, которую выстраивает Крейцер, обосновывая учебный план филологического семинара, мифологии отводится особое, привилегированное место: непосредственно примыкая к методологическим дисциплинам (грамматике, герменевтике и критике), она являет собой своего рода парадигматический пример комплексного применения предоставляемого ими инструментария. Поэтому отнюдь не случайно, что в числе исследовательских задач, ориентирующих будущего исследователя древности на органическую связь всех используемых в его науке методов, Крейцер в первую очередь упоминает «обработку какого-нибудь малоисследованного или темного мифа, который надлежит вывести из его источников и раскрыть в его различных формах, а равно и в его применении к поэзии, изобразительному искусству и т.д.»<sup>41</sup> Именно в изучении мифического материала в наибольшей чистоте реализуется то соединение идеального и реального, которое и составляет существо «науки древности»:

«Если здесь исследователь, с одной стороны, не пугается трудной задачи проследить, опираясь на свидетельства самих греков, разветвляющийся поток греческих сказаний в его различных направлениях и, насколько возможно, вспять вплоть до истока, с другой же стороны, способен поднять взор от фактов и дат к общему рассмотрению человеческой природы и обнаружить там корни всякого мифа и символа (даже и в более древней восточной форме), то он будет огражден

---

<sup>40</sup> В примечании к этому пассажи Крейцер подчеркивает, что и современным философам, со своей стороны, не следует пренебрегать реально-историческими штудиями и «надменно отворачиваться от преданного усердия исследователя, будь то в отношении языков или в отношении фактов», и берет себе в союзники Шеллинга, ссылаясь на вступительные абзацы третьей и восьмой лекций о методе академических занятий и на «недавно опубликованные фрагменты его новых лекций» (имеются в виду, по-видимому, «Афоризмы к введению в натурфилософию» и «Афоризмы о натурфилософии» 1806 г.).

<sup>41</sup> Creuzer F. Das akademische Studium des Altertums nebst einem Plane der humanistischen Vorlesungen und des philologischen Seminarium auf der Universität zu Heidelberg. Heidelberg. 1807. S. 100.

как от пристрастия к слишком высоко воспаряющим гипотезам, так и от той приземленной позиции, которая все представляет только с одной стороны»<sup>42</sup>.

В такой интерпретации мифология из вспомогательной субдисциплины превращается в одну из фундирующих (показательно, что в намеченном Крейцером расписании лекционных курсов и практических занятий филологического семинара по семестрам лекции по мифологии открывают основной теоретический блок<sup>43</sup>).

## 5

Взгляд на цели и методы изучения древних культур, изложенный в «Академическом изучении древности» весьма сдержанно и осторожно, с постоянной оглядкой на существующие институциональные ограничения, налагаемые университетской системой, уже был сформулирован Крейцером ранее в гораздо более решительной, если не сказать провокационной, форме в текстах, созданных в предшествующие два года и ориентированных не только на университетскую корпорацию, но и на достаточно широкую внеуниверситетскую аудиторию. Первым программным высказыванием Крейцера на эту тему стала статья «Изучение древних как приуготовление к философии». Подобно «Представлению науки древности...» Вольфа, она открывала вышедший в 1805 г. первый номер нового журнала «Исследования» (Studien), основанного Крейцером совместно с теологом Карлом Даубом. Статье Крейцера было предпослано редакционное предисловие, в котором определялись задачи журнала:

«Настоящее издание – начало ряда работ, простирающихся во многие отрасли наук и искусств. Люди, хотя и возделывающие разные поля знания, но состоящие во взаимном литературном соприкосновении и частично работающие в одном публичном учебном заведении, объединились недавно в сообщество, ведомые желанием обеспечить некоторым идеям, казавшимся им того достойными, сохранение и распространение, создав постоянную точку объединения (Ver-

---

<sup>42</sup> Ibid. S. 100 – 101.

<sup>43</sup> Ibid. S. 127.

einigungspunkt), и в особенности вырвать из незаслуженного забвения то из древнего, что достойно возобновления. Представленное здесь собрание и образует эту точку объединения»<sup>44</sup>.

Уже из этого объяснения видно, что «Исследования» мыслились как экспериментальная площадка, где на материале наследия древности будут апробироваться самые смелые методологические новации в области гуманитарных наук. Именно поэтому редакция обращалась в первую очередь к юным читателям, которые «вкус к поэзии, способной символизировать вечное в идее, не считают несовместимым с самыми благородными устремлениями в науке»<sup>45</sup>. Вместе с тем журнал должен был служить форумом, где могли бы вступить в продуктивный диалог ученые, работающие с этим материалом в рамках различных дисциплин: наряду с классической филологией, в нем были представлены теология, правоведение, история, медицина и др. Важно и то, что, наряду с научным, в журнале первоначально предполагался и постоянный поэтический отдел – так редакция «Исследований» отдавала должное шеллинговскому требованию единства науки и поэзии в изучении древности<sup>46</sup>.

Решительно отвергая всякое оправдание классико-филологических исследований, исходящее из их относительной ценности, Крейцер в «Изучении древних как приуготовлении к философии» усматривает абсолютную ценность «науки древности» прежде всего в том, что изучение классиков «есть то самое, что наделяет способностью подняться от конечного и случайного к бесконечному и необходимому и что дает мужество уничтожить временное в вечном»<sup>47</sup>. Достоинство классических штудий заключается, по его мнению, именно в их совершенной отрешенности от всяких временных условий, в предъявляемом ученому требовании полностью абстрагироваться от окружающей действительности и погрузиться в мир чистых форм<sup>48</sup>. Тем самым, изучение древних приобретает

---

<sup>44</sup> Studien. Hrsg. v. F. Creuzer u. C. Daub. Bd. 1. Heidelberg. 1805. S. XI.

<sup>45</sup> Ibid. S. XII – XIII.

<sup>46</sup> Этот замысел не был реализован: в последующих номерах журнала поэтические тексты уже не печатались.

<sup>47</sup> Creuzer F. Das Studium der Alten als Vorbereitung zur Philosophie // Studien. Hrsg. v. F. Creuzer u. C. Daub. Bd. 1. Heidelberg. 1805. S. 7.

<sup>48</sup> Как остроумно заметил Ю.П. Швиндт, «по Крейцеру, абсолютная ценность изучения древности заключается, пикантным образом, в поощряемой им амнезии». См.: Schwindt J.P. Sinnbild und Denkform. Creuzers "Alterthumskunde" und die romantische Erbe der klassischen Philologie // Friedrich Creuzer 1771 – 1858. Philologie und Mythologie

характер духовной инициации: созерцание классических форм, в основе которых лежат законы красоты, подготавливает к интеллектуальному созерцанию абсолютного, то есть к философии в том ее понимании, какое выдвинул послекантовский идеализм: «В какой мере юноша оказывается захвачен духом древних, в такой же он становится способнее к философии. Философия, однако, означает для нас не науку, служащую другим наукам, и мы не назовём философствующим того, кто, к примеру, стремится приобрести логическую технику, чтобы с ее помощью систематически упорядочивать свою эмпирически обусловленную область знания (Fach), но философия для нас – наука условий всех прочих наук, наука абсолютного»<sup>49</sup>.

В соответствии с таким взглядом на изучение древности Крейцер, вполне в духе романтических концепций интегрального знания, связывает перспективы нового плодотворного развития этой дисциплины не с диверсификацией методов, но, напротив, с выработкой целостного, синтетического подхода к своему материалу:

«Однако изучение древних может, развивая вкус к вечной красоте (den Sinn für die ewige Schönheit aufschließend), стать органом воспитания, открывающего доступ к абсолютной идеальности (Bildungsorgan zur absoluten Idealität) не иначе, как если постигается в своем истинном средоточии и сохраняется свободным от односторонних направлений. Если же мы рассмотрим, как [...] в разное время в *общем* занимались этой наукой, то легко будет заметить многие расходящиеся в разные стороны тенденции, в большей или меньше степени удалявшиеся от этого средоточия. [...] только обусловленное самой идеей наук объединение этих различных методов дает истинный метод и большой стиль этой литературы, без какового она не может почитаться за истинную водительницу к высшей науке или к философии»<sup>50</sup>.

Обрести же свое «истинное средоточие» наука древности смогла «лишь благодаря тому, что в наши дни удалось помыслить античное в его идее как целое, исследовать его внутреннюю сущность в противоположность

---

im Zeitalter der Romantik. Hrsg. v. F. Engelhausen, A. Schlechter u. J.P. Schwindt. Ubstadt-Weiher. 2008. S. 42.

<sup>49</sup> Ibid. S. 15.

<sup>50</sup> Ibid. S. 7.

романтическому и вывести отсюда законы его формирования; благодаря чему только и стало возможным отличить случайное в античных формах от существенного»<sup>51</sup>. Таким образом, Крейцер видит главную цель изучения древности не в исторической реконструкции процесса становления великой нации, а в движении к праисторическому первоистоку, возведение к которому позволит связать воедино все формы древнего наследия. Основной вектор этого движения – преодоление различия между вербальным и визуальным и выявление общих законов смыслообразования, лежащих в основе всякой выразительности вообще (недаром, говоря о новейших достижениях немецких ученых в выявлении внутренней сущности античного в противоположность романтическому, Крейцер подчеркивает, что благодаря им «из творений обоих видов впервые были извлечены постоянные законы словесного и изобразительного искусства [...] и тем самым вообще стала возможной упомянутая идеальность рассмотрения всего античного»<sup>52</sup>). Именно эта идея была положена в основу выдвинутого Крейцером масштабного проекта преобразования науки древности в комплексную дисциплину, получившую наименование древней символики.

Центральную идею этого проекта Крейцер сформулировал в 1806 г. в трактате «Идея и проба древней символики», опубликованном во втором томе «Исследований». В отличие от полигисторского знаточества, которое Крейцер называет здесь «слепой охотой за образами», «формальная символика, добровольно отказываясь от безусловной полноты материала, скорее стремилась бы, подобно грамматике, систематически упорядочивающей *возможные* формы, т.е. законы, языка, подчинить одному наивысшему закону законы высокого языка образов. Её первейшая задача – отличать символ, как порождение нужды, от осмысленного произведения свободного образования. Ибо, хотя и первый должен привлекать к себе исследователя, но достойным предметом рассмотрения он становится лишь там, где под пестующей рукой образованных людей превращается в орган изящного искусства или философского умозрения, или же там, где человек, после того, как ему открылся внутренний мир, сиюсь высказать его смысл и вместе с тем отчаявшись в пригодности письма и речи, покидает пределы языка понятий и ищет помощи на про-

---

<sup>51</sup> Ibid. S. 11.

<sup>52</sup> Ibid. S. 13.

сторе созерцания»<sup>53</sup>. Нетрудно увидеть, что понятая таким образом символика, имеющая своим предметом общие и необходимые законы всякой образной выразительности вообще и законы взаимосвязи и взаимоперехода вербального и визуального выражения в частности, выдвигается на роль базовой дисциплины, вокруг которой как вокруг общего средоточия выстраиваются все остальные субдисциплины, составляющие науку о древности и занятые изучением и толкованием древних памятников.

Вопреки ожиданиям, никакого развернутого изложения теоретических основ символики в «Идее и пробе...» не содержится. Вместо этого Крейцер предлагает «упражнение в методе», то есть опыт реконструкции одного древнего символа, чтобы на этом примере продемонстрировать возможности новой исследовательской стратегии. Из предложенной здесь реконструкции символического значения образа Силенна очень хорошо видно, что основная методическая процедура символики – это умозаключение от материала более позднего и более структурированного к состояниям и связям возможно более ранним и вместе с тем возможно более синкретическим. Сначала на основе разрозненных письменных свидетельств восстанавливается единый мифический нарратив, затем из него сублимируются идеи, и, наконец, то и другое используется как средства реконструкции символов, т.е. для интерпретации визуального и пластического материала.

Поскольку искомый способ смыслообразования рассматривается как изначальный и, соответственно, наиболее древний, Крейцер выдвигает тезис, согласно которому первоначально «эту науку издавна возделывали обширные области Востока», и лишь затем она «второй раз пустила корни на Западе, где, насаждаемая и пестуемая греками, принесла прекрасные плоды»<sup>54</sup>. Поэтому изучение древней символики не может избежать конфронтации с вопросом о связи греческой культуры с древневосточными, прежде всего древнеиндийской, и только прояснение этого вопроса позволит пролить свет на глубинные основания античного сознания. Следовательно, превращение символики в главный предмет исторического исследования является, по мысли Крейцера, и наиболее конструктивным ответом на вызов, брошенный классической филологии бурным развитием востоковедческих штудий. В развернутой форме эта

---

<sup>53</sup> Creuzer F. Idee und Probe alter Symbolik // Studien. Hrsg. v. F. Creuzer u. C. Daub. Bd. 2. Heidelberg, 1806. S. 225.

<sup>54</sup> Ibid. S.226.

мысль была изложена в опубликованной через год после «Академического изучения древности» статье «Филология и мифология в их постепенном развитии и взаимном отношении», примыкающей к «Идее и пробе...» жанрово и тематически, но ориентированной на несколько иной круг читателей, поскольку она открывала первый номер «Гейдельбергских литературных ежегодников» – отданного в ведение Крейцера нового университетского журнала, задачей которого было критическое освещение (главным образом в форме развернутых рецензий) новейших тенденций в различных гуманитарных дисциплинах<sup>55</sup>. «Особенно теперь, – писал Крейцер в этой статье, – когда с помощью индийской литературы пытаются приблизиться к источнику древнейшей религии, необходимо спросить: как далеко смогла продвинуться классическая филология, что она упустила и что должна сделать, чтобы больше, чем прежде, оказывать поддержку тем, кто изучает восточную мудрость, в их великом предприятии? Если рассмотрение вышеперечисленных вопросов было важно и ранее, то насколько же важно оно теперь, при этом мощном движении, но одновременно и разделении умов, и при видимом стремлении нашей нации отыскать и удостоверить основание и значение всякой науки. И ныне *наука древности* (Wissenschaft des Alterthums), столь славно преуспевшая в конце средних веков, не должна отстать от других в этом серьезном усилии»<sup>56</sup>.

Здесь же Крейцер обосновывал превращение мифологических исследований в главную задачу «науки древности» указанием на глубокую историческую связь между формированием филологии как особого типа интеллектуальной практики и первыми целенаправленными герменевтическими усилиями по реконструкции древнейших религиозных учений: и то, и другое он связывал с деятельностью александрийских ученых эпохи эллинизма, прежде всего – неоплатоников. Именно в силу исторической укорененности филологических методов в герменевтике мифологического предания «ни прежде, ни теперь филологу не может

---

<sup>55</sup> Анализ содержания и программы «Гейдельбергских литературных ежегодников» и деятельности Крейцера в качестве их редактора см.: Baar R. Creuzer und die Heidelbergschen Jahrbücher der Literatur // Friedrich Creuzer 1771 – 1858. Philologie und Mythologie im Zeitalter der Romantik. Hrsg. v. F. Engelhausen, A. Schlechter u. J.P. Schwindt. Ubstadt-Weiher, 2008. S. 127 – 142.

<sup>56</sup> Creuzer F. Philologie und Mythologie, in ihrem Stufengang und gegenseitigen Verhalten. // Heidelbergsche Jahrbücher der Literatur für Philologie, Historie, Literatur und Kunst. Erster Jahrgang, 1808. S. 3 – 4.

оставаться чуждой ни одна часть религиозного верования и действия, так что всякое возделывание области древней поэзии, искусства (Bildnerey), философии и истории, если оно не хочет остаться поверхностным, должно добраться до основания и прикоснуться к религии древнего мира (Vogwelt)». Впечатляющей попыткой реализации этого замысла стал вышедший в 1810 – 1812 гг. четырехтомный трактат Крейцера «Символика и мифология древних народов, в особенности греков», произведший настоящую сенсацию в гуманитарной науке своего времени.

## 6

В основу грандиозного проекта крейцеровой символики была положена гипотеза о перформативном характере первоначальной выразительности, довольно подробно изложенная в первой и третьей главах первого тома трактата. Развивая некоторые мысли Х.Г. Гейне, Крейцер выдвинул тезис, что древнейшее мировоззрение, выразителями которого были мудрецы и священнослужители, не могло быть облечено не только в дискурсивную, но вообще в сколько-нибудь дифференцированную повествовательную форму:

«Чем было оно, или, скорее, чем могло оно быть? Поначалу – наречением имен тому, что прежде было безымянным, стало быть – молитвенным обращением в краткой, сжатой формуле. [...] Точно так же, как молитва была главным корнем древнего учения, *толкование* и *откровение* были ее изначальной формой. Жрец учил, когда в загадочном изречении высказывал предчувствие [...], когда *намекал* на могущественных богов, проявляющихся во власти стихий, *указывал* на знаки небес и созвездия, *предъявлял* признаки божественного во внутренностях жертвенного животного [...] Это поучение для чувства, это *показывание* (Weisen) и *указание* (Zeigen) было той первой помощью, которую он, как более проникательный, оказывал грубой, но жаждущей поучения толпе. Эти речи не были доказательствами, и не могли ими быть, они не были божественными учениями о богах в последовательном изложении, то были *проводники* к божественному, от-

кровения, указания или, как уже древние их называли, *δείξεις θεων*»<sup>57</sup>.

Согласно Крейцеру, «древний образ мысли еще не различает *создание чувственных образов (Sinnbildnerei) для уха и для ока*» (т.е. визуальное, акустическое и вербальное); всякое выражение в нем есть «показывание (Weisen), указание (Zeigen), *формирование для чувства (Bilden für den Sinn)*», общее его определение состоит в том, чтобы «*давать формы*»<sup>58</sup>. Однако это формообразование не является произвольным, а подчинено необходимой имманентной логике, или, как выражается сам Крейцер, «принуждению», которое побуждает человека, выражая любую общую идею, неизменно облекать ее в особенную и притом антропоморфную форму<sup>59</sup>, вследствие чего в самом выражении дает о себе знать напряжение между способом выражения и тем, что выражено<sup>60</sup>. Такие «высшие выражения формирующей способности (des bildenden Vermögens)», в которых нашло воплощение изначальное мировосприятие, Крейцер предлагает называть *символами*, указывая, что это наименование, «содержит все, что свойственно этому роду и возводит его на наивысшую ступень: *моментальность, тотальность, непостижимость его происхождения, необходимость*»<sup>61</sup>. Памятниками древнего образа мысли как раз и являются «*религии древности, в особенности политеистические, и творения древних поэтов, в особенности теогонии и космогонии*»<sup>62</sup>, поэтому понимание мифических свидетельств о древнейшем мировосприятии предполагает преодоление их нарративной формы и возведение ее к первоначальным символам: «*Изначально слово и образ не отклоняются друг от друга, но, выросшие из одного корня, они были обручены друг с другом и взаимно друг друга пронизывали. [...] Обратив внимание на дух древнейших мифов, мы будем вынуждены [...] утверждать, что если не все они, то большинство из них суть ничто иное как высказанные символы*»<sup>63</sup>.

---

<sup>57</sup> Creuzer F. Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Erster Band. Leipzig – Darmstadt, 1810. S. 9 – 10.

<sup>58</sup> Ibid. S. 17.

<sup>59</sup> Ibid. S. 62.

<sup>60</sup> Ibid. S. 66 – 67.

<sup>61</sup> Ibid. S. 75.

<sup>62</sup> Ibid. S. 63.

<sup>63</sup> Ibid. S. 109.

Подробный анализ предложенной Крейцером теории символа не может быть дан в настоящей статье. Замечу лишь, что терминология, в которой она сформулирована (в частности, определение символа как единства конечного и бесконечного, опора на различие сущности и формы и т.п.) недвусмысленно свидетельствует об ориентации Крейцера на философию тождества Шеллинга в целом и на концепцию символа, разработанную в «Философии искусства», в частности<sup>64</sup>. Опора на спекулятивно-идеалистическую концепцию абсолютного как тождества идеального и реального и на связанные с ней натурфилософские аргументы при осмыслении природы мифа не могла не привести к представлению, что все исторические мифологии, включая как античные, так и выросшие в своем значении древневосточные, не только формировались по единым необходимым законам, которым подчиняется логика символотворчества, но и имеют единый содержательный субстрат – единую древнейшую монотеистическую религию прачеловечества, которая сохранилась в них лишь фрагментарно и в искаженном виде и реконструкцию которой делает возможной символика как научная дисциплина. Тем самым программа Крейцера приобретала теологическое измерение.

Рассматривая гипотезу изначального прамонотеизма как главный инструмент мифологической герменевтики, Крейцер солидаризировался с другим влиятельным романтическим мыслителем, тоже вдохновленным шеллинговской философией и оказывавшим в течение первого десятилетия XIX в. мощное и неоднозначное влияние на идейную атмосферу Гейдельберга. Речь идет о Йозефе Гёрресе (1776 – 1848), чей трактат «Мифическая история азиатского мира», вышедший незадолго до первого тома «Символики...», послужил важным источником для концепции символики<sup>65</sup>. В отличие от Гейне и Крейцера, опиравшихся преимуще-

---

<sup>64</sup> «Философия искусства», прочитанная Шеллингом в 1800 – 1801 гг. в Йене (а затем в расширенной версии в 1804 – 05 гг. в Вюрцбурге), не была опубликована при жизни, однако имеются свидетельства о том, что в распоряжении Крейцера была слушательская запись этого лекционного курса, которой пользовалась также и Каролина фон Гюндероде; см.: Günderoде K. Sämtliche Werke und ausgewählte Studien. Historisch-kritische Ausgabe. Hrsg. v. W.Morgenthaler u.a. Basel, Frankfurt a. M., 1990 – 1991. Bd. 3. S. 345.

<sup>65</sup> Солидарность с Гёрресом Крейцер подчеркнул демонстративным жестом, предпослав основному тексту первого тома «Символики...» пространный эпиграф из этого сочинения. Гёррес начал свою преподавательскую деятельность в Гейдельберге в качестве приват-доцента почти одновременно с Крейцером, и в период работы над «Символикой...» они находились в процессе интенсивного творческого обмена. Участвовал Гёррес и в «Исследованиях»: в третьем томе журнала был опубликован его

ственно на антропологические аргументы, Гёррес с самого начала поместил дискуссию о мифологии в метафизический и натурфилософский контекст<sup>66</sup>. Формирование древнейшего мировоззрения рассматривалось им как один из ключевых моментов в процессе самооткровения божества, объединяющем природу и историю в единый процесс органического становления. Вот как начинался первый том «Мифической истории азиатского мира»:

«Сперва Божество вышло из своих священных таинств, и откровением его были материя и зримый универсум. Первое слово – то, что оно сказало самому себе, обкликая себя по имени; первые священные книги – те, что написаны на небесах огненными письменами; и когда миры торжественно вышли на свои орбиты, хоры их пропели первые гимны сокровенной тайне, из коей они произошли. Последовало второе воплощение (Incarnation), чтобы еще больше обнаружить величие сущности [...]. Мистерии природы открылись в человечестве; что в великом творении оставалось темным и таинственным, должно было теперь раствориться в истории, чтобы всякая вещь смогла достичь ясного понимания целого. Так вся мировая история подчинена естественной истории. Отворились врата великого храма природы, и из сокровеннейшего святилища вышло шествие; ведомое жрецами и пророками, а затем поэтами, героями и мудрецами, оно должно пройти сквозь обширное царство Отца, свидетельствовать и принимать свидетельство о своей чудесной силе и сделать ясными и общепонятными темные речения, ниспосланные Богом в мир. Но для того и возник мир, чтобы Божество, постигая себя целым и неделимым в своей собственной идее, могло понять и постичь себя, сообразно своей бесконечности, также и во всех своих частях [...]]»<sup>67</sup>.

---

трактат «Религия в истории» (см.: Studien. Hrsg. v. F.Creuzer u. C.Daub. Bd. 3. Heidelberg, 1807. S. 313 – 480.

<sup>66</sup> О специфике натурфилософии Гёрреса в её отношении к другим проектам романтической натурфилософии, в частности, к философии Шеллинга, см.: Lotito L. Die Allegorie des Überschwenglichen: Überlegungen über die Interpretation des Schellingschen Absoluten und des Kreuzerchen Symbols im Denken Görres' (1805 – 1810) // Görres-Studien. Festschrift zum 150. Todesjahr von Joseph von Görres. Hrsg. v. H.Dieckerhof. München, 1999. S. 89 – 128.

<sup>67</sup> Görres J. Mythengeschichte der asiatischen Welt. Erster Band. Hinterasiatische Mythen. Heidelberg, 1810. S. 1.

Опираясь на представление о возникновении древнего человечества как непосредственном продолжении космогенеза, Гёррес выдвинул тезис о том, что историческое разнообразие религий – не что иное как совокупность различных форм обнаружения, или, как он говорил, «рефлексов» единой сущности:

«В рефлексах протекла в бесконечном прошлом природа, и в тех же рефлексах история духовной жизни пыгается в бесконечном грядущем сформировать столь же бесконечный духовный универсум, в котором каждый рефлекс владеет всей бесконечной рефлексией, а потому идея совершенно проникла в саму себя. Поэтому идея Божества во все времена была одна и та же, разным же было ее созерцание в рефлексах: сущность в каждом человеке рвалась к самопониманию и внешнему откровению, в этом порыве ранее уже появилась природа, а теперь появляется и весь мир мысли»<sup>68</sup>.

Из такого натурфилософски фундированного понимания древнего мифа вытекали у Гёрреса тезис о первоначальном единстве человеческого рода, лишь впоследствии разделившегося на расы и народы, и убеждение в единстве древнейшей религии: «В древнейшие времена было *одно* богослужение и *один* миф; была *одна* церковь, и *одно* государство, и *один* язык»<sup>69</sup>. При этом единство древней религии обеспечивалось у Гёрреса именно её природным и, соответственно, бессознательным характером: «Человек в этот период пребывает в сомнамбулическом состоянии, словно в магнетическом сне, не осознавая своего сознания [...]; его мышление – сновидения в глубоких нервных судорогах; но сны эти истинны, ибо они суть откровения никогда не лгущей природы юной, подвижной, неизолгавшейся жизни без греха и бесчиния»<sup>70</sup>. По мысли Гёрреса, именно восстановление первичного бессознательного единства в новой форме, уже обогащенной различием, является главной целью при изучении свидетельств древнего мифа – тем самым, «наука древности» тоже становится у него формой самопознания божества.

Интересно, что подобные спекулятивные построения служили Гёрресу критерием при оценке достоверности исторических источников, на

---

<sup>68</sup> Ibid. S. 4 – 5.

<sup>69</sup> Ibid. S. 11.

<sup>70</sup> Ibid. S. X.

основании которых можно осуществлять реконструкцию перворелигии. Руководствуясь принципом, согласно которому «все, что противоречит этому темному сновидческому характеру и пластическому естественно-языку, должно без колебаний рассматриваться как творение позднейших времен», он выдвинул на роль наиболее древнего и наиболее близкого к прарелигии источника индийские Веды (имелось в виду, конечно, издание «Упанишад», сделанное Дюперроном), а потому относительная древность античного материала измерялась для него, прежде всего, возможностью обнаружить в нем параллели с индийскими мифами. Вместе с тем, Гёррес обосновывал правомочность попыток реконструкции древних представлений на основании существенно более поздних (в частности, эллинистических) источников. Возводя «науку древности» к работам александрийских ученых (прежде всего – неоплатоников) и расценивая их творчество как один из первых шагов на пути к восстановлению единой перворелигии, он считал возможным рассматривать их построения как продукты научной реконструкции, осуществленной к тому же в условиях доступа к гораздо более полному корпусу эмпирических данных. «Уж если эти люди, – писал он, – окруженные сокровищами учености, документами всех народов и веков, которые нагромодили подле них Птолеми, и живыми свидетелями прошлого, если они не говорили истины и не заслуживают доверия, то чем же может похвалиться новая ученость с ее жалкими фрагментами и немногими сохранившимися ключьями древнего изобилия?»<sup>71</sup>.

Хотя в своих философских амбициях «Символика и мифология...» была куда более умеренной, чем «Мифическая история азиатского мира», Крейцер полностью перенял от Гёрреса главные методические принципы в освоении мифологического материала – установку на реконструкцию общего религиозного субстрата исторических мифологий, трактуемого как первоначальный монотеизм; представление о генетической связи между античными и древневосточными мифологиями; рассмотрение восточных параллелей как основного ключа к расшифровке древней символики; опору на неоплатоническую экзегезу античных мифов в реконструкции древних культов по позднейшим визуальным и вербальным свидетельствам. Из этих принципов вытекали и главные содержательные новации предложенной Крейцером интерпретации античности. Во-первых, центральное место в созданном им образе античной религии заняли мисте-

---

<sup>71</sup> Ibid. S. XXI – XXII.

риальные культы (прежде всего орфизм, самофракийский культ кабиров, элевсинские и дионисийские мистерии), расцениваемые как существенно более древние, нежели олимпийская мифология, зафиксированная Гомером и Гесиодом<sup>72</sup> (именно реконструкции мистерий были посвящены большая часть второго и почти весь четвертый том «Символики...»). Во-вторых, возникновение этих культов Крейцер связывал с влиянием восточных культур – египетской, индийской, персидской. В-третьих, основным содержанием древнейшей монотеистической религии, следы которой сохранились в мистериях, Крейцер считал концепцию эманации неоплатонического типа, которую предложил рассматривать в качестве «древнейшей системы человечества» и, соответственно, общей смысловой матрицы всех древних мифов. Именно поэтому в толковании конкретного материала Крейцер стремился прежде всего к выстраиванию генеалогий, повсюду отыскивая следы эманативистских представлений. Такой взгляд на античную культуру предполагал пересмотр устоявшихся смысловых иерархий, а потому не мог не послужить поводом к полемике.

## 7

Практически сразу после выхода в свет «Символика и мифология...» Крейцера стала предметом ожесточенных дискуссий. Содержание, ход и характер этих дискуссий показали, что вопрос о целях и методах изучения мифологии не был только внутрицеховой проблемой отдельной научной дисциплины, но касался самых общих и принципиальных вопросов, занимавших гуманитарную мысль эпохи. Более того, споры вокруг символики Крейцера довольно быстро переросли рамки научной полемики и превратились в культурно-политическое противостояние, в котором приняли участие представители интеллектуальной элиты многих европейских стран. В соответствии с основными содержательными новациями Крейцера, дискуссия вращалась главным образом вокруг трех основных вопросов: 1) действительно ли мистерии представляют собой самую древнюю форму античной религии, 2) какова роль Востока в их формировании (даже если и признать их древность), и, наконец, 3) како-

---

<sup>72</sup> Э. Ховальд характеризует всю концепцию Крейцера в целом как результат «непомерной переоценки античных мистерий»; см: Howald E. Der Kampf um Creuzers Symbolik. Tübingen, 1926. S. 16.

вы были содержание и характер древнейшей религии (была ли она теистической или пантеистической, как соотносились в ней эзотерический и экзотерический компоненты и т.п.). По всем перечисленным вопросам в европейском гуманитарном сообществе началась стремительная дифференциация позиций, при этом весьма симптоматично, что и сторонники, и противники «Символики...» использовали для обоснования своих взглядов, наряду с научными, также религиозные, философские и политические аргументы.

Первый критический отклик на программу Крейцера последовал еще до публикации «Символики и мифологии древних народов». 23 января 1810 г. во «Всеобщей йенской литературной газете», одном из самых влиятельных рецензионных печатных органов, была опубликована подписанная псевдонимом «G. St» краткая, но очень резкая рецензия на латинское сочинение Крейцера 1808 г. «Дионис»<sup>73</sup>, основные идеи которого легли впоследствии в основу интерпретации мистерий во втором и третьем томах «Символики...». В ней метод Крейцера был охарактеризован следующим образом: «Повсюду делаются умозаключения от случайного к всеобщему, от нового к древнему, без проверки взаимосвязи, без критики свидетельств. Чем более мы уверены в том, что автор, опустившийся до того, чтобы потакать модному вкусу, найдет одобрение и поддержку в *своём* кругу, тем более мы ощущаем необходимость, с нашей стороны, заявить, что его гипотезы кажутся нам совершенно неосновательными, его доказательства – несообразными, его изложение – путаным, а часто и грамматически неправильным, и что его попытка основать систему, из средоточия которой прольется свет на темные религии древности, представляется совершенно неудачной»<sup>74</sup>. В 1811 г. последовала куда более обстоятельная, но не менее критическая рецензия того же автора на первый том «Символики...», где, в частности, об интерпретации Крейцером гомеровского гимна Деметре как свидетельства, подтверждающего глубокую древность элевсинских мистерий, говорилось:

«Где нашел г-н Крейцер в этом гимне хотя бы малейший намек на мистическое? и кто вообще поручился ему в том, что эти празднества

---

<sup>73</sup> Creuzer F. Dionysus sive commentationes academicae de rerum bacchicarum orphicarumque originibus et causis. Heidelberg, 1808.

<sup>74</sup> Allgemeine Jenaische Literatur-Zeitung. 1810. Nr. 20. Sp. 154.

заклучали в себе *изначальные* таинства? Напротив, все ведет к тому, что мистерии эти были ничем иным как богослужением пришедших чужаков, которые [...] тем усерднее почитали отеческих богов, чем дороже была им память о родине, и тем больше они нуждались в покровительстве в часто враждебном им окружении. Вот где основание их обособленности. [...] Выдавать жреческие союзы за рассадники мудрости, а светобоязненных мистагогов за хранителей их поучений — значит унижать древность и насмехаться над историей»<sup>75</sup>.

Автором обеих рецензий, как мы знаем сегодня, был замечательный филолог Христиан Август Лобек (1781 – 1860). Как видим, критика Лобека опиралась на вполне разумные доводы, исходящие из определенных требований научности; однако вместе с тем, как показывает последняя фраза, приписываемое им Крейцеру пренебрежение этими требованиями он рассматривал как сознательную идейную установку, как намеренный антирационалистический жест. Именно это обстоятельство дало Крейцеру повод воспринять выпад рецензента как выражение позиции целой партии или школы. Реагируя на анонимную критику в предисловии ко второму тому «Символики...», он, ссылаясь на одобрение своей позиции такими авторитетными учеными, как Гейне и Якобс<sup>76</sup>, подчеркивал, что в противостоянии между ним и анонимом «одна школа противостоит другой»<sup>77</sup>. Отчасти такая реакция объяснялась тем, что Крейцер приписал авторство рецензии вовсе не Лобеку, а своему коллеге по Гейдельбергскому университету профессору Фоссу.

Иоганн Генрих Фосс (1751 – 1826), один из крупнейших представителей старшего поколения классических филологов, прославившийся, прежде всего, как автор образцовых для своего времени немецких литературных переводов античных текстов (в том числе «Илиады» и «Одиссеи»), а также произведений Гесиода, Феокрита, Биона, Проперция, Тибулла, Катутла и многих других классических авторов), был известен также и как воинственный противник выдвинутого Х.Г. Гейне аллегорического толкования мифологических мотивов в гомеровских поэмах. Еще в 1795 г. он выступил против Гейне и его популяризатора Мартина Готфрида Германна (1754 – 1822) с ядовитым памфлетом «Мифологические

---

<sup>75</sup> Allgemeine Jenaische Literatur-Zeitung. 1811. Nr. 96 ff. Sp. 190.

<sup>76</sup> Creuzer F. Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Zweiter Band. Leipzig – Darmstadt, 1811. S. III.

<sup>77</sup> Ibid. S. VI.

письма»<sup>78</sup>, где подверг резкой критике попытки выделить в гомеровских текстах более древний мифологический пласт и интерпретировать соответствующие фрагменты «Илиады» и «Одиссеи» как выражение древних философов, запечатленных жрецами в образах. Поскольку уже в этом сочинении Фосс не только решительно защищал эстетически нормативный статус гомеровских поэм, но и последовательно отстаивал классицистический взгляд на античное искусство, то именно от него в первую очередь следовало ожидать резкой реакции на идеи Гёрреса и Крейцера. Предположение Крейцера о причастности Фосса к негативным оценкам «Символики...» было тем более обоснованно, что столкновение между ними уже однажды имело место в 1807 г. после выхода в свет «Академического изучения древности». Тогда Фосс официально пожаловался куратору университета на то, что при формировании программы новообразованного филологического семинара ее содержание не было с ним согласовано<sup>79</sup>. Поэтому неудивительно, что последовавшую в 1812 г. еще более негативную рецензию того же Лобека на второй и третий тома «Символики...» Крейцер тоже приписал Фоссу, а потому откликнулся на нее в предисловии к четвертому тому «Символики...», вышедшему в 1812 г., обвинением своего оппонента в филистерской ограниченности:

«У греков, как мы знаем, гомеровские религиозные понятия не являются самыми древними, они суть только поэтический остаток обширного запаса таких понятий, имевших более *доктринальное* содержание, нежели они. Этот запас не был создан греками, но [...] доставлен им с Востока через посредство египтян и азиатов. [...] Именно эту систему издавна исповедовали самые основательные исследователи древности. Кто исповедует её ныне, должен готовиться к сопротивлению, особенно со стороны тех, кто не признает ничего божественного, кроме фантазий греческих поэтов и ограниченной домашней морали»<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> Voß J.H. Mythologische Briefe. Königsberg, 1795.

<sup>79</sup> В силу неопределенности официального статуса Фосса, который числился при Гейдельбергском университете, не имея никаких преподавательских или административных обязанностей, формально он не имел оснований для подобной жалобы.

<sup>80</sup> Creuzer F. Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Vierter Band. Leipzig – Darmstadt, 1812. S. V.

Таким образом, Крейцер, со своей стороны, придал дебатам вокруг символики идеологический характер, рассматривая их как выражение противостояния полярных ценностных установок и вызывая противника на открытый поединок.

Критическая оценка Лобека не помешала огромному успеху «Символики...»: лекции, который Крейцер читал в Гейдельберге на основе этого труда, собирали полные аудитории, а сама книга принесла автору общеевропейскую известность и сделала его одним из ведущих авторитетов в этой области. В Германии Крейцера, наряду с Гейне, поддержали теологи Фридрих Шлейермахер и Иоганн Август фон Штарк (1741 – 1816), во Франции его изыскания вызвали одобрительные отзывы одного из крупнейших лингвистов-востоковедов Антуана Исаака Сильвестра де Саси (1758 – 1838). Неожиданно пришла поддержка из России: в 1812 г. граф Сергей Семёнович Уваров издал в Санкт-Петербурге написанный по-французски трактат «Опыт от элевсинских мистерий»<sup>81</sup>, в котором солидаризировался с суждениями Крейцера об определяющей роли Востока в формировании античной культуры, так созвучными его собственным представлениям, сформулированным в вышедшем одновременно с первым томом «Символики...» «Проекте азиатской академии»<sup>82</sup>. Впрочем, позиция Уварова в дискуссии была двойственной: поддерживая ориентацию Крейцера на восточные параллели к античной мифологии, он одновременно дистанцировался от его оценки элевсинских мистерий как древних и отрицал их догомеровское происхождение, присоединяясь в этом отношении к противникам «Символики...»<sup>83</sup>.

В 1815 г. в дискуссию вступил Шеллинг, предложивший свою интерпретацию древних мистерий в трактате «О самофракийских божествах». Посылая Крейцеру это сочинение, он писал в сопроводительном письме:

«Внешний повод вырвал у меня из рук, быть может, все еще преждевременно, одну из многих работ, составляющих целое, занимаю-

---

<sup>81</sup> Ouwaroff S. Essai sur les mystères d'Eleusis. St. Pb., 1812.

<sup>82</sup> Ouvaroff S. Projet d' une Academie Asiatique. St. Pb. 1810; нем. пер.: Uvarov S. Ideen zu einer asiatischen Akademie, Sankt-Peterburg, 1811.

<sup>83</sup> Возможно, этим отчасти объясняется успех трактата: в течение четырех последующих лет он был дважды переиздан (см: Essai sur les mystères d'Éleusis par m. Ouwaroff. 2 éd., rev. et augm. SPb.: Pluchart, 1815; Essai sur les mystères d'Éleusis par Ouvaroff. 3. éd., rev. corr. et augm. Paris: Impr. Royale, 1816), причем если второе издание вышло в Петербурге, то третье было предпринято в Париже по личной инициативе Сильвестра де Саси.

щее меня уже в течение многих лет. То обстоятельство, что в главном пункте я Вам возразил, а в ряде побочных пунктов отклонился от Вас, не мог удержать меня от того, чтобы переслать ее Вам; ибо я отчасти сознаю, что ни разу не оскорбил свойственного мне глубокого почтения к Вам, отчасти же убежден, что даже на то, в чем я мог бы оказаться прав, возражая Вам, Вы, если бы я действительно был прав, смотрели бы как на приобретение, так как в целом сочинение ведет к той же цели, к какой Вы желаете направить эту часть науки»<sup>84</sup>.

Хотя шеллинговский трактат изобиловал историческими, филологическими и лингвистическими аргументами, основная его интенция и, соответственно, тот «главный пункт», в котором он возражал Крейцеру, был философским. Шеллинг энергично поддержал и тезис Крейцера о прамотеизме, и представление о древности мистерий, но поставил под сомнение утверждение о решающем влиянии Востока на античную религию:

«Что, если [...] уже в греческом учении о богах (не говоря уже об индийском и других восточных учениях) обнаружались фрагменты знания и даже научной системы, далеко превосходящей то окружение, которое вызвало к жизни древнейшее откровение, известное нам по письменным памятникам? [...] Если оно, после его искажения и неодолимого вырождения в многобожие, будучи лишь частью той прасистемы, все же [...] сохранило ее следы, которые вновь могли бы привести к великому и всеохватывающему целому? Как бы то ни было, это сравнение по крайней мере доказывает, что греческая вера в богов восходит к источникам более древним, чем египетские и индийские представления»<sup>85</sup>.

Но самым существенным было то, что Шеллинг подверг решительной критике попытку Крейцера доказать, будто содержанием перворелигии было учение об эманации, противопоставив этой гипотезе собственную конструкцию «древнейшей системы человечества»:

---

<sup>84</sup> Aus Schellings Leben. In Briefen. Hrsg. v. G. Plitt. Bd. 2. Leipzig, 1870. S. 362.

<sup>85</sup> SW I, 8. S. 362 – 363.

«[...] представление о различных богах как просто истечениях единой первосилы, распространяющейся в них, точно в разных лучах, само по себе не является ясным и приемлемым для народа, да и не согласуется, в силу его неопределенности и безграничности, ни с определенностью и четкостью очертаний каждого отдельного образа, ни с конечным числом этих образов. Впрочем, и человеческому мышлению оно довольно чуждо. Ибо тот, кто однажды поднялся до мысли о единой высшей сущности, в отношении к которой все остальные природы (Naturen) суть лишь ее излияния, едва ли сделает эти истечения предметом почитания [...] Совершенно иначе обстоит дело, когда различные боги – не нисходящие, все более слабые истечения высшего и верховного божества, а скорее ступени возвышения [Steigerungen] низшей силы, лежащей в основании, которые в конце концов все преобразуются в одну высшую личность. [...] Таким образом, представление об эманации, по-видимому, не подходит ни для объяснения древнего учения о богах вообще, ни для объяснения самофракийского учения в особенности»<sup>86</sup>.

Критически отнесся Шеллинг и к попыткам Крейцера противопоставить эзотерический монотеизм мистериальных культов экзотерическому политеизму олимпийской религии:

«Подобное противоречие между открытым богослужением и тайным учением уже само по себе невыносимо. [...] даже за короткий срок, не говоря уже о двух столетиях, оно ниспровергло бы алтари и произвело бы потрясения в гражданском обществе. Созидать одной рукою, разрушая другой, публично вводить в заблуждение, просвещая украдкой, подкреплять служение богам законом, сурово наказывать святотатство, втайне ободряя и поддерживая неверующих – вот так законодательство!»<sup>87</sup>.

Вместе с этим соображением в полемику вокруг «Символики...», наряду с философским, вводился и политический мотив: идеализированный образ древнего жречества, хранящего эзотерическую истину, ассоциировался с образами всевозможных тайных обществ, вследствие чего

---

<sup>86</sup> SW I, 8. S. 359 – 360.

<sup>87</sup> Ibid. S. 314.

обсуждение вопроса о мистериях приобретало характер полемики об оценке роли подобных обществ в политической жизни.

В 1817 – 1818 гг. последовала обширная полемика между Крейцером и Иоганном Готфридом Якобом Германном (1772 – 1848), происходившая сначала в форме частной переписки двух ученых, а затем по взаимному согласию обоим преданная огласке в форме книги «Письма о Гомере и Гесиоде, главным образом о теогонии»<sup>88</sup>, которая имела широкий резонанс. В отличие от Лобека, Германн, оспаривавший наличие в текстах Гомера каких бы то ни было следов древних мистерий, в ходе обмена преимущественно филологических аргументами, в полном соответствии с этосом «республики ученых», всячески избегал чрезмерно категоричных суждений и последовательно выдерживал тон взаимно уважительной благородной полемики. Поэтому Крейцер имел основания считать, что его концепция завоевала прочные позиции в научном мире. В 1819 – 1821 гг. он выпустил второе издание «Символики и мифологии...», которое, хотя и было объявлено как «полностью переработанное», сохранило практически неизменной общую концепцию сочинения и содержало коррективы и дополнения лишь в отношении ряда фактических деталей. Неожиданно для Крейцера это издание стало поводом к мощной атаке на символику, инициатором которой на этот раз действительно выступил Фосс и в которой культурно-политический мотив стал преобладающим.

## 8

В мае 1821 г. Фосс опубликовал во Всеобщей Йенской литературной газете под прозрачным псевдонимом «V» (первая буква фамилии Voß) рецензию на первые три части «Символики»<sup>89</sup>, где в довольно ироничной форме критиковал, прежде всего, чрезмерное доверие Крейцера к свидетельствам Гесиода и Геродота в ущерб гомеровским, сопровождая вполне конструктивную научную критику намеками на несамостоятельный и компилятивный характер сочинения и едкими комментариями по поводу его стилистики. Впрочем, не исключено, что этому первому пу-

---

<sup>88</sup> Creuzer F., Hermann G. Briefe über Homer und Hesiodus, vorzüglich über die Theogonie. Heidelberg, 1818.

<sup>89</sup> Allgemeine Jenaische Literatur-Zeitung. 1821. Nr. 21 ff.

бличному выпадку уже предшествовали устные контroversы во время лекций или в частных беседах<sup>90</sup>. Рецензия, по-видимому, вызвала в Гейдельберге бурную реакцию и сопровождалась куда менее сдержанными устными комментариями Фосса. Только этим можно объяснить крайне болезненную и агрессивную реакцию Крейцера: в июне 1821 г. он выпустил предназначенный к распространению среди гейдельбергских профессоров и студентов памфлет под названием «Фоссиана», в котором впервые упоминалось о том, что, наряду с научными претензиями, Фосс предъявил Крейцеру также и прямое религиозно-политическое обвинение – обвинение в криптокатолицизме. Фосс, оскорбленный личными выпадами, которыми изобиловала «Фоссиана», в 1822 г. написал жалобу куратору университета, баденскому министру юстиции Цильнхардту, в которой обрушился с прямыми политическими обвинениями не только на Крейцера, но и на Гёрреса, и на остальных представителей гейдельбергского круга романтиков, включая Ахима фон Арнима, Клеменса Брентано и многих других.

Жалоба не была отправлена, но сформулированные в ней тезисы стали главным оружием Фосса в его дальнейшей борьбе: именно они легли в основу выпущенного им в 1824 г. объемистого (408 страниц!) полемиического памфлета под названием «Антисимволика». В нем Гёррес и Крейцер объявлялись представителями «партии мистических романтиков», которые под видом научных изысканий проповедуют теократический идеал (так Фосс интерпретировал развитие в «Символике...» представление о древнем жречестве как носителя изначальной эзотерической перворелигии). Крейцер, писал Фосс, «легко отдался *мистическому* влиянию *романтиков*, затем с 1805 г. – тайному учению *паписта Гёрреса*, чью *солнечную* религию начал излагать в 1810 г. в своей псевдомифологической символике, а с 1810 г. с головою ушел в тайновидение, приняв посвящение от *иерофанта Штарка*, известного всему свету гроссмейстера по распространению папистских мистерий»<sup>91</sup>. Таким образом, Крейцер и его сторонники представляли в изображении Фосса одновременно

---

<sup>90</sup> См. Schwingе G. Creuzers Symbolik und Mythologie und der Antisymbolikstrait mit Voß. // Friedrich Creuzer 1771 – 1858. Philologie und Mythologie im Zeitalter der Romantik. Hrsg. v. F. Engelhausen, A. Schlechter u. J.P. Schwindt. Ubstadt-Weiher. 2008. S. 77. В дальнейшем изложении хода полемики между Крейцером и Фоссом я опираюсь на представленную в этой статье детальную реконструкцию этих событий на основе новейших архивных исследований.

<sup>91</sup> Voß J. H. Antisymbolik. Stuttgart. 1824. S. 344.

псевдонаучными шарлатанами, врагами свободы слова, противниками Просвещения и тайными агентами католической церкви в протестантском университете. Чтобы дать представление о стилистике Фосса, сочетающей саркастическую риторику по образцу Лессинга и Гамана с идиосинкратическими фантазмами в духе демономании и теории заговора, приведу только два примера. Вот как излагает Фосс в письме Цильхардту гёррессову теорию перворелигии:

«[...] религия из простого (кашмирского) праобиталища перебралась в роскошный индийский гигантский храм, оттуда через Персию в Вавилон, через сабейские земли в Мероэ и Египет, а через Финикию, Иудею, Сирию в Малую Азию, потом во Фракию, Грецию и Рим, пока не вселилась, наконец, в чудесные, глубокомысленные, искусные готические соборы. Достаточно ясно! Гёррессу мила теократия средневековья, столь неограниченная, как, например, в Мероэ, где самостоятельному, действующему в соответствии с индивидуальной ограниченностью царю жречество приказывало: Умри! Согласно закону природы, полагает он на с. 648, сформировалось жреческое законодательство и государственное законодательство; а именно, к роскошному древнейшему храмовому зданию *государство* пристроилось как *преддверие великого дома Божия*, и вся земля вокруг была одной посвященной Богу рощей. Вот что думает этот Гёррес о правителях и народе; и тот же нечистый поповский дух веет во всей папской символике»<sup>92</sup>.

А вот характерный пассаж из «Антисимволики» о философских источниках теории Крейцера:

«[...] матерью *крейцеровой символики* была *шеллингова натурфилософия*, оплодотворенная бычьим лингамом индийского демона, который, как *солнцеголовый ночной кошмар*, вдохнул в нее жуткие религиозные предчувствия. Акушером же был *Карл Дауб*, тогда натурфилософ, а теперь ищущий спасения у Гегеля. *Шеллинг* же, между тем, остался верен своей символической мудрости и одушевлению индийского прадемона. Об этом свидетельствует его удивительное толкование кабирических мистерий на Самофракии, которое, сияя

---

<sup>92</sup> Цит. по: Howald E. Der Kampf um Creuzers Symbolik. Tübingen, 1926. S. 40 – 41.

роскошным символическим жреческим убранством, не несет на себе ни одной профанной пылинки исторического знания и (как странно для философа!) логической критики, как её практиковали в старые добрые лессинговы *времена*. Наградою ему вакхический приветственный тост от – *Крейцера!*»<sup>93</sup>.

В течение последующих нескольких месяцев после публикации «Антисимволики» Фосс развернул против Крейцера и его сторонников настоящую кампанию в церковной прессе, вследствие чего нарастающий скандал привлек внимание властей. Крейцер совместно со своими коллегами-теологами Даубом и Шварцем 29 сентября 1825 г. обратился к великому герцогу в поисках защиты от клеветнических выпадов. После официального разбирательства 22 марта 1826 г. последовал рескрипт тайного кабинета великого герцога для объявления его лично Фоссу и сенату университета. В рескрипте выражалось неудовольствие по поводу начавшейся распри, подчеркивалось, что для великого герцога важнее всего благо и покой университета, его посещение студентами, сохранение земельной церкви и положительных истин веры (отсюда видно, что научный предмет спора администрацию вовсе не интересовал) и обеим сторонам предписывалось более ничего не печатать на спорную тему и вообще не высказываться по данному вопросу. 28 марта 1826 г. рескрипт был зачитан в сенате университета, после чего личный врач Фосса сообщил сенату, что его подопечный находится в столь плохом состоянии здоровья, что содержание рескрипта ему лучше не сообщать, а на следующий день, 29 марта, Фосс умер от сердечного приступа, так и не узнав об исходе инициированного им дела.

На первый взгляд может показаться, что в борьбе Фосса против Крейцера преобладают личные идиосинкразии. Однако материалы вышедшего уже после его смерти второго тома «Антисимволики»<sup>94</sup>, где Фосс в той же карикатурной манере ведет генеалогию крейцеровой символики еще от работ Гейне, наглядно свидетельствуют о том, что характерное смешение в его филиппиках вполне научных аргументов с политическими и конфессиональными является симптомом архитектурного сдвига в гуманитарном мышлении эпохи. В ситуации противостояния масштаб-

---

<sup>93</sup> Voß J. H. Antisymbolik. Stuttgart, 1824. S. 371.

<sup>94</sup> Voß J. H. Antisymbolik. Zweiter Theil. Stuttgart. 1826. В книгу, наряду с текстами о Гейне и многочисленными заметками ко второму изданию «Символики...», вошел также полный текст «Фоссианы» Крейцера с саркастическими комментариями Фосса.

ных культурных проектов, под представителей которых сознательно стилизовали себя Фосс и Крейцер и которые мы сегодня связываем с понятиями «Просвещение» и «романтизм», зыбкими становились не только дисциплинарные границы между филологией, философией и теологией, но и границы, отделявшие рафинированную ученую дискуссию от административного разбирательства с оргвыводами. Однако именно в таком слабо дифференцированном смысловом пространстве, пронизанном напряжением многообразных идеологических и институциональных противостояний, и происходило переформатирование дисциплинарного поля гуманитарного знания. В этом отношении показательно, что «наука древности» в той форме, в какой мы еще застаем ее в кульминационный момент спора вокруг символики, прожила достаточно недолго – с институционализацией археологии, изменением стандартов научности в исторических науках, развитием более строгих методов в лингвистике, возникновением этнопсихологии и этнографии она постепенно распалась на множество новых дисциплин, каждая из которых могла теперь предъявить свои притязания на освоение мифологического материала, так что уместить изучение мифологии в рамки одной науки уже в третьей четверти XIX в. стало невозможно.

*Препринт WP6/2012/05*  
*Серия WP6*  
*Гуманитарные исследования*

Резвых Петр Владиславович

**Дискуссии о мифологии в романтической**  
**Altertumswissenschaft**

Зав. редакцией оперативного выпуска *А.В. Заиченко*  
Технический редактор *Ю.Н. Петрина*

Отпечатано в типографии  
Национального исследовательского университета  
«Высшая школа экономики» с представленного оригинал-макета  
Формат 60×84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Тираж 150 экз. Уч.-изд. л. 2,85  
Усл. печ. л. 2,6. Заказ № . Изд. № 1530  
Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»  
125319, Москва, Кочновский проезд, 3  
Типография Национального исследовательского университета  
«Высшая школа экономики»