



Амбивалентный образ Прометея – персонификация диалектики природы и цивилизации

А. П. Бондарев

Московский государственный лингвистический университет, Москва, Россия
literatura_mglu@mail.ru

Аннотация. Рецепция многотысячелетнего конфликта между природой и цивилизацией восходит к амбивалентному образу титана Прометея, персонифицирующему бифуркацию двух исторических тенденций – эволюционной и инволюционной. Диалогизация разума и чувства пробуждает историческое самосознание, которое сводит в диалоге инфантильные упования на благосклонность провиденциальной истории с претензиями конечновекторного евклидова разума, заменить суд незрячей истории судом догматической мысли.

Ключевые слова: Прометей, эволюционизм, инволюционизм, диалогизация, историческое самосознание

Для цитирования: Бондарев А. П. Амбивалентный образ Прометея: персонификация диалектики природы и цивилизации. // Вестник Московского государственного лингвистического университета. 2024. Гуманитарные науки. Вып. 9 (890). С. 143–152.

Original article

Ambivalent Image of Prometheus – Personification of the Dialectics of Nature and Civilization

Alexandre P. Bondarev

Moscow State Linguistic University, Moscow, Russia
literatura_mglu@mail.ru

Abstract. The perception of the millennia-old conflict between nature and civilization goes back to the ambivalent image of the titan Prometheus, who personifies the bifurcation of two historical trends – evolutionary and involutionary. Dialogization of reason and feeling awakens historical self-awareness, which brings together in dialogue infantile hopes for the benevolence of providential history with the claims of finite-vector Euclidean reason to replace the court of blind history with the court of dogmatic thought.

Keywords: Prometheus, evolutionism, involutionism, dialogization, historical self-awareness

For citation: Bondarev, A. P. (2024). The ambivalent image of Prometheus: personification of the dialectics of nature and civilization. Vestnik of Moscow State Linguistic University. Humanities, 9(890), 143–152. (In Russ.)

ВВЕДЕНИЕ ДИАЛЕКТИКА ПРИРОДЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ

Генезис конфликта между цивилизацией и природой восходит к вражде добрых и злых божеств древних мифологий. Шумерские Мардук и Тиамат, зороастрийские Ариман и Ормузд, индуистские Вишну и Шива, древнегреческие Аполлон и Дионис, ветхозаветные Бог и Сатана воплощают борьбу созидательных и разрушительных сил Большой истории. Когнитивное сознание, реагирующее на смену конкретно-исторических форм междоусобной войны природы и культуры, вычленило эпохи, отдававшие предпочтение цивилизации в ее конструктивном противостоянии разрушительным природным катаклизмам, и эпохи надежд, возлагаемых на природу, живущую по законам органической регуляции, в свете которой проявлялись подрывающие основы жизни последствия технического прогресса.

Ретроспективная рецепция многотысячелетнего конфликта между природой и цивилизацией обнаруживает в амбивалентном образе титана Прометея бифуркацию двух исторических тенденций – эволюционной и инволюционной.

ЭВОЛЮЦИОНИСТЫ

Эволюционисты традиционно прославляли титана как основателя и покровителя цивилизации. Брат недалёковидного Эпиметея даровал обделенному естественными средствами защиты человеку огонь – символ пробудившегося разума, – а вместе с ним и перспективу научно-технического *прогресса*, за что подвергся распятию на скале Гефестом и телесным истязаниям Орлом – исполнителями мстительной воли Зевса (Apollod. I. 7,1). В диалоге со Старшей Океанидой герой трагедии Эсхила «Прикованный Прометей» со сдержанным достоинством обосновывает свою альтруистическую позицию тем, что разум, который он возжиг в людях, помог им в их борьбе за физическое и историческое выживание:

Они как дети были несмышленные.

Я мысль вложил в них и сознания острый дар.

Пер. А. И. Пиотровского

Восприятие Прометея как благодетеля человечества было прервано католическим Средневековьем, объективировавшим себя в противостоянии язычеству греко-римской Античности. Согласно А. Ф. Лосеву, «Прометей никак не мог быть популярным в христианской средневековой литературе, потому что Прометей как создатель людей

имел своего мощного конкурента в христианском Боге, а Прометей как страдалец за людей имел здесь своего мощного конкурента в Христе» [Лосев, 1976, с. 207].

Средневековая теология ставила и решала дилемму свободы и необходимости в парадигме категорий христианской антропологии.

ПРОВИДЕНИЕ И СВОБОДА ВЫБОРА

Расширяющееся историческое сознание средневекового человека открывало перед ним Христа, Сына Божия, как основателя и идеолога «Града Небесного» (Августин). Вертикаль религиозного строя души обесценивала горизонталь «града земного» – территориальных амбиций Древнеримской империи: «Из этого-то града и выходят враги, от которых нам надлежит защищать град Божий», – предостерегал Августин.

Возвышение Града Небесного над градом земным выявляло преемственность искупительной жертвы Христа мифу об альтруисте Прометее. Рабству у «града земного» Блаженный Августин противопоставил в «Исповеди» (397–400) добровольное принятие бремени Божьего Промысла («Ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко Мф. 11:30): «Да подставляю шею свою под удобное ярмо Твое и плечи под легкую ношу Твою, Христе Иисусе, “Помощник мой и мой Искупитель”», – с веселием в сердце исповедуется Августин [Августин, 1992, с. 229]. Благостное смирение Августина, духовно вознесшее его над уничижительной борьбой честолюбий, проникалось утешением, которое Христос оставил в наследство Своим ученикам перед неизбежной разлукой:

³² «Вот, наступает час и настал уже, что вы рассеетесь каждый в свою *сторону* и Меня оставите одного: но Я не один, потому что Отец со Мною.

³³ «Сие сказал Я вам, чтобы вы имели во Мне мир. В мире будете иметь скорбь, но мужайтесь: Я победил мир» (Иоан. 16: 32–33).

Сын Божий пророчил духовное освобождение от порождаемых социальной конкуренцией страданий.

В «Слове о Законе и благодати» (XI век) митрополит Иларион Киевский возгласил верховенство христианской Благодати над «идольской лестью» язычества и иудаизма. «Что дал Закон, и что Благодать? / Прежде Закон, потом она, Благодать. / Прежде лишь тень, потом – истина» [Митрополит Иларион, 2011, с. 41]. Внешний Закон был дан Богом через Моисея, а Благодать и Истина проявлены Иисусом Христом через душевную гармонию. Познание

дарующей Благодать Истины превратилось в главную заботу христианина, направленную на обретение себя в Боге и Бога в себе.

Поощряемое Реформацией расширение гносеологического поля способствовало осмыслению «символов веры» не как сводов малопонятных и трудноисполнимых Законов Ветхого и Нового Заветов, а как признание человеческой немощи, уповающей на Божью Милость.

В трактате «О свободе христианина» (1520) Мартин Лютер, инвертировав члены языческой корреляции телесного и духовного, постулировал принципиальную вторичность внешней человеческой ипостаси, «телесной и ветхой», признав иерархическую первичность внутренней – божественной и бессмертной: «Очевидно, что извне ничто не оказывает никакого влияния на формирование христианской праведности или свободы, или же на формирование несправедности, или рабства» [Лютер, 1994, с. 26].

Эпоха Возрождения вменила гуманистам труд вживания в диалектику борьбы духовной свободы и исторической необходимости, определяющей смысл каждого конкретно-исторического события. В поисках *ответственной* (способной к ответу) позиции по отношению к корреляции сакрального провиденциализма и исторической закономерности Эразм Роттердамский нашел опору в античном рационализме сократовского типа («Познай самого себя»). В «Диатрибе, или Рассуждении о свободе воли» (1524) он вступил с Лютером в полемику по вопросу дилеммы веры и знания. Нравственный смысл поступка следует оценивать не как результат *воздействия* на праведника осенившей его Благодати, а как итог верного либо ошибочного *понимания* исторического Промысла: Лютер, – скептически замечает Эразм, – «придает очень мало значения просвещенности и очень много духу, который иногда окропляет более невежественных людей тем, в чем отказывает мудрым». Не покидая пределов логической аргументации Священного Писания, Эразм приводит слова Господа, обращенные к Моисею: «Я положил перед лицом твоим путь жизни и путь смерти. Избери, что есть добро, иди за ним». Можно ли было сказать понятнее? – обосновывает Эразм преимущество осознанного поступка. – Бог показывает, что хорошо и что плохо, показывает награду за то и за другое: смерть и жизнь. Он оставляет человеку свободу выбора. Смешно, если говорят “избери” тому, у кого нет возможности обратиться в ту или иную сторону» [Роттердамский Эразм, 2000, с. 195].

ЭСТЕТИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ ВКУСА

В сфере искусства необходимость обретения художником *самостоятельной* ценностной

позиции, равноудаленной как от надисторической религиозной догматики, так и от вневременной нормативности классической эстетики, актуализировала когнитивный потенциал *вкуса*, способного придать извлеченному из исторического события *смыслу* адекватную ему эстетическую *форму*.

Шефтсбери воспринял Прометея как художника, творчески реализовавшего продуктивность своего *промежуточного* положения между Юпитером и людьми – смыслом и формой. В трактате «Солилоквиия, или Совет автору» (1710) английский просветитель вознес хвалу титану как первому поэту, творящему не по прихоти фантазии, а по законам созданной Юпитером *natura naturans* – *порождающей себя природы*: «Но такой поэт – уже второй Творец, подлинный Прометей, ходящий под Юпитером. Подобно этому верховному художнику, или же всемирной *пластической природе* (выделено нами. – А. Б.), он созидает форму целого, соразмерную и пропорциональную самой себе, с должным соподчинением и соответствием составных частей» [Шефтсбери, 1975, с. 365 – 366].

ПРОМЕТЕЙ ГЛАЗАМИ ШТЮРМЕРОВ И РОМАНТИКОВ

Индивидуальный опыт автономного становления личности навевал *сентименталистам* настроения, удалявшие их от просветительского утилитаризма. В *Драматическом отрывке* «Прометей» (1773) молодой Гете вложил в уста титана аргументы, выстраданные «штюрмерами» – бунтарски настроенными по отношению к этико-эстетическому нормативизму энтузиастами движения “Sturm und Drang”. Гетевский Прометей, отклоняя призыв Меркурия чтить непреходящий авторитет родителей, обосновывает свой персонализм самоочевидной спонтанностью личностного роста:

Что мне отец! Что мать!
Откуда мы, кто знает?
Едва мои окрепли ноги,
Я встал на них.
Простер я руки,
Когда узнал, что можно протянуть их.
Отец и мать, как их зовешь ты,
Глядели на меня – и это всё.

Пер. М. Л. Михайлова

Прометей ощущает себя посланцем не «творящей природы» (*natura naturans*), а поощряющей индивидуальное становление «творящей истории» (*historia naturans*), от имени которой бросает вызов патриархальной власти Зевса и созидает людей не по его, а *по своему подобию*:

Я здесь сижу, творю людей
По образу и лику моему,
Мне равное по духу племя,
Страдать и плакать,
И ликовать, и наслаждаться,
И на тебя не обращать вниманья,
К я.

Зевс мстит титану за отказ поделиться с ним пророчеством вещей мойр, согласно которому главу бессмертных сместит с престола его сын, рожденный от брака верховного олимпийца с морской богиней Фетидой. По истечении тысячелетий («тридцати тысяч лет») Прометей все же передал Зевсу через Гермеса смысл предсказания и в благодарность удостоился освобождения от оков.

В лирической драме «Прометей освобожденный» (1819) Перси Биши Шелли деконструирует примиренческую развязку в свете своего понимания непреклонности характера тираноборца. Сюжетная версия Шелли предполагает женитьбу Зевса на Фетиде, в результате которой от их брака, во исполнение пророчества, родился лишивший отца верховенства *Демогоргон*¹. Уполномоченный воспрывшим от исторического небытия человечеством Демогоргон провозгласил бесславную кончину «Небесного произвола»:

Раскрылся день зияюще бездной,
И в бездну канул произвол Небесный
По манию рожденного Землей...
Пер. К. Бальмонта

Шелли отверг вариант малодушного компромисса Прометея с Зевсом, исключавшего убедительную победу прогрессивного будущего над консервативным прошлым: «Освобожденный Прометей Эсхила, – обосновывает Шелли свой вариант переработки мифологического сюжета, – предполагал примирение Юпитера с его жертвой, как оплату за разоблачение опасности, угрожавшей его власти от вступления в брак с Фетидой. <...> Но, говоря правду, я испытывал отвращение к такой слабой развязке, как примирение Поборника человечества с его Утеснителем. Моральный интерес вымысла, столь мощным образом поддерживаемый страданием и непреклонностью Прометея, исчез бы, если бы мы могли себе представить, что он отказался от своего гордого языка и робко преклонился перед торжествующим и коварным противником» [Шелли, 1998, с. 69].

Дав сбыться роковому для Зевса пророчеству, Шелли возвел Демогоргона в ранг глашатая и проводника *времени*, возрождающего попорченное техническим прогрессом царство Природы.

¹Шелли заимствовал имя Демогоргона из трактата Д. Боккаччо «Генеалогии богов».

Остро переживая углубляющееся разобщение людей, естественное братство которых разрушалось враждой, разжигаемой искусственной цивилизацией, Шелли наделил представительствующую от имени всех родов искусств *Поэзию* даром переподчинить практический разум эстетическому чувству и восстановить в правах закон органической регуляции: «Поэзия есть действительно нечто божественное. <...> Это одновременно корень и цветок всех иных видов мышления; то, откуда все проистекает, и то, что все собою украшает; когда Поэзию губят, она не дает ни плодов, ни семян; и пораженный бесплодием мир лишается и пищи, и новых побегов на древе жизни» [Шелли, 1980, с. 344].

Правда, Демогоргон не исключил и рокового развития событий, при котором питающий надежды на реванш технический прогресс попытается змеиным кольцом производственного цикла задушить природный цикл «вечного возвращения». Однако к тому времени овладевшее своей судьбой человечество найдет средство отринуть слепой демонизм прогресса и противопоставить ему зрячую волю «Терпеливого, Мудрого, Мужественного и Честного» жизнестроительства:

И если Вечность, на беду свою,
Освободит когда-нибудь змею
И та замрет, обвив ее собою,
То Человек заткнет Хаосу пасть
И восстановит прерванную власть
Над подлинной и понятой судьбою
Благодаря тому, что в мире есть
Терпенье, Мудрость, Мужество и Честь...

ИНВОЛЮЦИОНИСТЫ

Полемизируя со своими оппонентами-оптимистами, инволюционисты-пессимисты вдумывались в консервативную функцию психики Прометея: благодетель человечества, раздваивавшийся между эволюционным (прогрессивным) и инволюционным (регрессивным) проектами Большой истории, внушил людям «незрячие надежды» на будущее, чтобы не допустить трагического осознания ими факта своего подчинения автономному процессу расширенного воспроизводства:

ПРОМЕТЕЙ
Да, я избавил смертных от предвиденья.

СТАРШАЯ ОКЕАНИДА
От этой язвы исцеленье как нашел?

ПРОМЕТЕЙ
В сердцах надежды поселил незрячие.

Прометею хотелось думать, что, внушив людям безосновательную веру в будущее, он избавит их от осознания разрушительных для экологии последствий экспансии техногенной цивилизации.

Эволюционная концепция истории сохраняла за Прометеем статус благодетеля до тех пор, пока технический прогресс способствовал улучшению бытовых и производственных условий жизни. Метаморфоза титана из дарителя во вредителя совершалась по мере проявления амбивалентности прогресса, сопровождавшегося дегуманизацией общественных отношений. «Оковы природы» сменялись «оковами разума», обосновывавшего преимущества экономического принуждения над внеэкономическим. Мудрое предвидение Хора Эсхила указало Прометею на пагубность его охранительной стратегии: историческая диалектика, подменившая *цель* – средством ее достижения, а *жизнь* – адаптацией к ней, отравила сознание индивида *рефлексией*, лишившей его радости непосредственного присутствия в мире:

Что ж, ты похвалишь то знание,
что в душах людей пробудил?
Дать им сумел только жажду, –
а чем же ты их напоил?
Дал им надежду, желанья, любви
лихорадочный бред,
Воды ключей мелководных, –
бесплодный вопрос, – не ответ.

Между тем, упрек альтруистически настроенного Хора в свою очередь грешил односторонней недалечностью. Чуткая интуиция открывала Прометею, что истории, приводимой в действие не человеческими потребностями, а производственной Необходимостью, предстояло отвергнуть персонифицируемое Зевсом «естественное состояние»: «Слабее ум, чем власть Необходимости», – просвещает титан Старшую Океаниду.

Спротивляясь усиливающейся власти Необходимости, Зевс наказал не только Прометея, но и воспользовавшихся его даром людей: верховный олимпиец поручил Гефесту создать первую женщину, Пандору, «прекрасное зло» – воплощение притягательности игнорирующего этические нормы порока. Выпущенные Пандорой из ларца грехи наводнили мир страданиями и бедствиями, которыми люди расплачивались за угождение своим противоестественным – искусственным – страстям. Обеспечить их удовлетворение взялся свободный от моральных ограничений «чистый разум». В работе «Революция надежды. О гуманизации технологического общества» (1968) Эрих Фромм описал диалектику переподчинения общественной

морали автономной логике научного поиска: если технически можно создать нечто даже в ущерб человеческому здоровью и самой жизни, то это непременно будет создано: «Как только принимается принцип, что нечто должно быть сделано, потому что это технически возможно, все другие ценности развенчиваются, и развитие техники берется за основание этики» [Фромм, 2005, с. 54].

Перепроизводство и сверхпотребление дискредитировали «общественно необходимый труд». Потребление ради потребления трансформировало «волю к жизни» в «волю к власти». Социальный дарвинизм – порождение торгово-промышленной конкуренцией – возжег «войну всех против всех» – *bellum omnium contra omnes* (Т. Гоббс).

Зевс, вознегодовавший на разгул безнравственности, поручил Гермесу интегрировать в человеческую психику *моральный* компонент как контрапункт притязаниям «духа отрицанья». По словам платоновского Протагора, Гермес «низвел к людям стыд и правду, которые, служа украшением и союзом обществ, водворили бы в них дружество» [Платон, 2013, с. 585].

Для Гегеля, который на всех уровнях своего эволюционного панлогизма поэтапно отслеживал стадии диалектического становления «абсолютного субъекта познания», образ Прометея маркировал переход от враждовавших с Зевсом титанов, хтонических «чудовищ прежних времен» (Эсхил), к новым божествам олимпийского периода классической мифологии. Комментируя притчу Протагора, Гегель умалил вклад Прометея в культурную историю человечества. Он переселил дарителя в прошлое и причислил его к архаичным божествам доолимпийской мифологии: «Так как Прометей не наделил человека ничем духовным и нравственным, то он и принадлежит не к роду новых богов, а к роду титанов» [Гегель, 2007, с. 490].

ЧЕЛОВЕК В ИСТОРИИ

Восприятие автономного исторического процесса как эволюционного основывалось на креационной модели мира, сотворенного Богом и направляемого Его Промыслом.

Блаженный Августин в «Энхиридионе Лаврентия о вере, надежде и любви» возводит свою теодицею на всеблагой воле Творца, диалектически претворяющего зло в добро: «Всемогущий Господь... который в высочайшей степени благ, никоим образом не позволил бы, чтобы в Его делах было хоть сколько-нибудь зла, если бы не был так всемогущ, чтобы и зло обратить в добро» [Августин Блаженный, 1998, с. 8].

Этот силлогизм пришелся по вкусу гетевскому Мефистофелю, отрекомендовавшемуся Фаусту как противоположная Богу ипостась:

Ein Teil von jener Kraft, Die stets das Böse will Und stets das Gute schafft.	Часть силы той, что без числа Творит добро, всему желая зла.
	<i>Пер. Б. Пастернака</i>

Размышляя в «Сумме теологии» (1265–1274) о взаимоотношениях Провидения и свободной воли, Фома Аквинский, утверждает, что ходящий перед богом благочестивый человек выбирает поступки, одобряемые божьим Промыслом: «Но поскольку сам акт свободного выбора возводится к Богу как к причине, то необходимо, чтобы то, что происходит из-за свободного выбора, подлежало божественному провидению, ведь предвидение человека содержится в провидении Бога, как частная причина – в универсальной причине» [Фома Аквинский, 2019, с. 140].

Секуляризация сакральной истории непрерывно повышала степень ответственности человека за принимаемые им решения.

В трактате «Опыт теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла» (1710) Готфрид Вильгельм Лейбниц призывал субъекта познания сознательно отличать ноуменальное от феноменального – истинное добро Творца от лукавого зла истории: «Было бы неразумным противопоставлять видимость, столь несовершенную и столь мало обоснованную, доказательствам разума и откровения веры» [Лейбниц, 1989, с. 285].

Бог в трагедии И. В. Гете «Фауст» возложил на чернокнижника труд самостоятельного снятия противоречия между видимостью и сущностью. В «Прологе на небесах» Творец выразил уверенность, что у Фауста достанет творческой интуиции избежать провоцируемых и поощряемых Мефистофелем искушений:

Ты проиграл наверняка.
Чутьем, по собственной охоте
Он вырвется из тупика.

Гете задумал трагедию как полемику с мифологическим априоризмом, противопоставив ему творческую необратимость линейной истории. Когнитивное сознание Фауста расширялось по мере разочарования в познавательном потенциале средневековых университетских дисциплин (философии, медицины, юриспруденции и теологии), усвоения открытий естественных наук и обретения личного жизненного опыта. Выводы, к которым приходил Гете в ходе собственных изысканий в области

морфологии растений и животных, оптики, акустики, минералогии, геологии, метеорологии, побуждали его постоянно корректировать воплощение и бесконечно откладывать завершение грандиозного замысла. Работа над первой редакцией «Прафауста» пришлось на 1772–1775 годы, а условно окончательный вариант датировался 1832 годом. Спонтанно складывавшийся сюжет проблематизировал завершение второй части непрерывно накапливаемыми сведениями, нуждающимися в столь же непрерывном их осмыслении. Диалектический синтез природы и культуры – земли и неба – переносился Фаустом на отдаленное будущее. Дожив до глубокой старости, за мгновение до смерти, ревнитель правды выразил надежду на способность грядущего человечества переломить свою роковую судьбу:

Народ свободный на земле свободной
Увидеть я б хотел в такие дни.
Тогда бы мог воскликнуть я: «Мгновенье!
О, как прекрасно ты, повремени!
Воплощены следы моих борений,
И не сотрутся никогда они».

Ученый чернокнижник, беспокойный разум которого изгнал его из замкнутости природных циклов и вовлек в устремленную в будущее линейную историю, не дожидаясь «пикового переживания» (А. Маслоу). Развивающий личность Фауста познавательный труд исключал завершающее самоопределение. В статье «Шекспир и несть ему конца» (1815) Гете сформулировал принципиальное отличие Античной литературы от романтической: «В древних произведениях преобладает конфликт между долженствованием и свершением, в новейших – между волею и свершением. <...> Волею, превосходящее силы индивидуума, – порождение Нового времени» [Гете, 1975, с. 414; 417]. Хор Ангелов возвестил миру о спасении «бессмертной сущности» грешника в награду не за «свершение», а за подвиг «волеия», возвысивший его дух до служения сверхличной цели:

Спасен высокий дух от зла
Произволением божьим,
Чья жизнь в стремлениях прошла,
Того спасти мы можем.

«Естественная теология», допускавшая невмешательство Бога в Творение, складывалась как реакция на развитие техники, функционировавшей на основе открываемых наукой законов природы. Концепция деизма обогащалась аргументами Вольтера, Ж.-Ж. Руссо, Т. Джефферсона, Шефтсбери, Ньютона и др.

Гегелевский объективный идеализм представил Историю как процесс триумфального самообретения

«Мирового Духа». В романе «Генрих фон Офтердинген» (1802) и в набросках к трактату «Христианство, или Европа» Новалис возвестил возвращение Золотого века в обличье «мировой христианской монархии».

Философская антропология Людвиг Фейербаха («К критике философии Гегеля», 1839; «Сущность религии», 1845) облегчила Карлу Марксу понимание того, что гегелевский Мировой Дух являл собою небесную проекцию Духа Земли, эволюционирующего не ко всемирной христианской монархии, а к бесклассовому гуманистическому обществу: «В прямую противоположность немецкой философии, спускающейся с неба на землю, – писал Маркс в «Немецкой идеологии», – мы здесь поднимаемся с земли на небо, т. е. мы исходим не из того, что люди говорят, воображают, представляют себе... <...> для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди, и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков этого жизненного процесса. [К. Маркс и Ф. Энгельс, 1955, с. 25]. Экономическая теория марксизма описала саморазвитие Духа как самопознание человечества, превращавшего его из пассивного *объекта* истории в сознательно творящего ее *субъекта*. В третьем «Тезисе о Фейербахе» К. Маркс выделил это принципиальное для него положение: «Материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и изменённого воспитания, – это учение забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан» [К. Маркс и Ф. Энгельс, 1955, с. 2].

Целенаправленная деятельность преобразует как самого *Homo Faber*, так и способы его созидательного присутствия в мире. Формационная теория марксизма описывала историю как субъектно-объектный процесс, преодолевающий в своем развитии пять общественно-экономических формаций – первобытнообщинную, рабовладельческую, феодальную и капиталистическую, чтобы увенчаться отвергнувшим гегелевское государство бесклассовым коммунистическим обществом.

Кризис теории социально-экономической антропологии, обозначившийся на этапе трансформации капитализма в империализм и антигосударственный глобализм, поставил под сомнение приписываемую истории способность к гуманной самоорганизации. Ее угрюмая механическая интенциональность приносила народы в жертву интересам техногенной цивилизации.

Философский витализм возник как полемическая реакция на вырождение сплывающей

морали Протагора в разобщающую *дисциплину* всемирного «рабочего дома» (Г. Д. Торо). *Имморализм* Ф. Ницше аффективно противопоставил аполлонической *индивидуации* дионисийское *первоеединство* (Ur-Eine), развенчивавшее как доморальную архаику, так и христианское непротивленчество. «Устранение этического», превратившее человека культуры в *ничто*, детерминировало нарративную позицию рассказчика романа Ф. Кафки «Процесс» (1914). Его «остраненная» безучастность описывает не отличимую от убийства казнь на заброшенном пустыре прокуриса банка Йозефа К. как обыденное явление. Два палача с длинными кухонными ножами, обликом напоминая отставных актеров, привели в исполнение анонимный приговор за преступление, которого К., по его убеждению, не совершал. Между тем, как это вычитывается из имплицитной логики событий, «трагическую вину» прокуриса составил его филистерский конформизм. В кафкианской притче первородный грех усугубился неспособностью законопослушного обывателя вступить в борьбу за свое *Ego* со своим *Id* – бессознательной «анонимной всеобщностью». За миг до дикой расправы парализованное предсмертным ужасом сознание прокуриса наполняется потоком безадресных lamentаций: «Может быть, забыты еще какие-нибудь аргументы? Несомненно, такие аргументы существовали, и, хотя логика непоколебима, но против человека, который хочет жить, и она устоять не может. Где судья, которого он ни разу не видел? Где высокий суд, куда он так и не попал?»

Этика экзистенциализма трактует глобализм как вселенское судопроизводство, приговаривающее «теневое» (К. Г. Юнг) «молчаливое большинство» (Ж. Бодрийяр) к небытию. Альбер Камю проблематизирует романтизированную мифологему образа Прометея кафкианской типологемой. По мысли автора аллегорических эссе «Миф о Сизифе» (1942) и «Прометей в аду» (1946), прогресс уготовил представляющему народ *Демогоргону* участь Сизифа, а Прометею – узника Аида. Осознание Сизифом оскорбительной абсурдности навязанного ему труда исцеляет его от «незрячей надежды» на будущее: «Сизиф, пролетарий богов, бессильный и бунтующий, знает сполна все ничтожество человеческого удела: именно об этом он думает, спускаясь вниз. Ясность ума, которая должна бы стать для него мукой, одновременно обеспечивает ему победу» [Камю, 1988, с. 353]. Победоносное отрезвление Сизифа развенчивает иллюзорную надежду на то, что приписываемому истории гуманистическому потенциалу по силам примирить сошедшихся в смертельной схватке природу и цивилизацию.

Обретенный Прометеем адский опыт «пограничной ситуации» убеждает его в безучастности

истории: «история – незряча и, стало быть, надо отвергнуть ее суд и заменить его, насколько это возможно, судом мысли». De profundis призывает Прометей разорвать цепи рабства, которыми когда-то опутал людей его недальновидный внеэтический альтруизм, и приступить к ответственному жизнестроительству в согласии теперь уже не с техническим, а с гуманистическим проектом: «Обещаю вам иное и лучшее будущее, о смертные, если у вас достанет ума, доблести и сил сотворить его своими руками» [Камю, 1988, с. 370].

ИММОРАЛИЗМ ИСТОРИИ

В свете мизантропии глобализма, в который выродилось «мировое гражданство» масонства и космополитизма, *прекраснодушные* Прометей Камю прочитывается как косвенное признание наивности экзистенциального гуманизма (Ж.-П. Сартр. «Экзистенциализм – это гуманизм»), отчаявшегося в способности тотально несвободного человека «выбрать самого себя». Андре Жид *травестировал* в соти «Плохо прикованный Прометей» (1899) мифологического титана, низведя его до обывателя, «беспатентного продавца спичек», освобожденного от оков не волей смилостивившегося громовержца, а в результате коррозии приковывавших его к скале цепей. Сбросив с плеч источенные ржавчиной путы, Прометей Жид поспешил свернуть шею истерзавшему его орлу, олицетворению «категорического императива» И. Канта – внутреннего «нравственного закона», более беспощадного, чем навязываемая государственным монополизмом Необходимость. «Если этическое высшее, – развенчивает Лев Шестов диктатуру внутренней нормы, – то Авраам погиб. Погиб – ибо этическое так изуродует его, как ни один палач не уродовал своей жертвы, если он не забудет своего Исаака» [Шестов, 1992, с. 142].

Разделавшийся с Орлом Прометей объявил себя полномочным представителем низложившего Зевса прогресса. В речи, произнесенной в «Зале Новолуний», выродившийся в нравственного пигмея мифологический титан признал, что навязал людям прогресс из ненависти к ним, а внушенные им «болезненные надежды на лучшее» помогали ему веками удерживать их в рабском состоянии: «Вера в прогресс, господа, – вот что было их орлом».

Прометей Жид «устранил этическое», испокон веков обслуживавшее Необходимость: «История человечества – это история орлов, господа». Но, отвергнув моральный априоризм, поставил на его место не «материальную этику ценностей» Макса Шелера (аналогичную политэкономическому

понятию «потребительной стоимости»), а производственную дисциплину: «Я не люблю людей; я люблю то, что их пожирает», – юродствует перед толпой праздных буржуа нравственно деградировавший «продавец спичек».

ИНТРОВЕРТНЫЙ ПРОМЕТЕЙ

Юнгианство как психоаналитическая редукция философской антропологии углубилось в недра человеческой души в поисках оснований для нравственности, генерируемой спонтанным процессом «индивидуации». Откликаясь на необходимость преодоления морока «коллективной психологии», философская антропология увидела свое назначение в том, чтобы помочь «человеку одолеть его удел посредством обретения в себе внутренних сил, которые прежде он искал вовне» [Malraux, 1947, с. 87].

Сопоставляя образы Прометей из *Драматического отрывка* (1773) И. В. Гете и из поэмы Карла Шпиттелера «Прометей и Эпиметей» (1881), К. Г. Юнг диагностировал амбивалентность экстравертной (эволюционной) и интровертной (инволюционной) установок Прометей. Создатель аналитической психологии пришел к выводу, что экстраверсия гетевского Прометей ориентирует его на альтруистическую заботу о внешнем мире, тогда как интроверсия шпиттелерова Прометей направляет поток его витальной энергии на актуализацию центра его личности: «Гетевский Прометей творит, и творчество его направлено во внешний мир, он наполняет пространство образами, которые оформлены им и оживлены его душой, он населяет землю созданиями, порожденными его творчеством; <...> У Шпиттелера же Прометей, напротив, все уходит во внутрь, исчезает во мраке душевных глубин... <...> Согласно принципу компенсации, принятому в нашей аналитической психологии, душа (т. е. олицетворение – персонификация – бессознательного) должна быть в таком случае особенно активной и *подготавливать некое дело*¹, которое остается пока еще невидимым» [Юнг, 1995, с. 223–224].

Интровертная установка Прометей тайно работала над пробуждением его *самости* (Das Selbst). Прометей предстояло «умереть и обновиться» («sterben und werden», Гете), чтобы создать условия для возможности *диалога* его конкретно-исторического я с его вневременным бессознательным *оно*.

Диалогизация как очеловечивающая *ассоциация* разума и чувства, Персоны и Тени, цивилизации и природы открывает перед когнитивным

¹Выделено нами. – А. Б.

сознанием перспективу *третьего пути*, приближающего к «некоему» до поры «невидимому делу». Она вырабатывает *историческое самосознание*, способное усматривать аналогию между диалектикой исторических событий и динамикой душевных процессов. Диалогическое самосознание позволяет воспринимать сюжеты бессознательного как

интроверсию исторических конфликтов, а исторические конфликты – как экстраверсию психической динамики. Оно сводит в отрезвляющем диалоге инфантильные упования на благосклонность провиденциальной истории с претензиями конечновекторного евклидоваго разума заменить суд незрячей истории судом догматической мысли.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1976.
2. Августин. Исповедь. М.: ГЕНДАЛЬФ, 1992.
3. Митрополит Иларион. Слово о Законе и Благодати. М.: Институт русской цивилизации, 2011.
4. Лютер М. Свобода христианина // Избранные произведения. СПб: Андреев и согласие, 1994. С. 24–54.
5. Роттердамский Эразм. Диатриба, или Рассуждения о свободе воли // Сочинения. М.: Эксмо-пресс, 2000. С. 169–256.
6. Шефтсбери. Эстетические опыты. М.: Искусство, 1975.
7. Шелли П. Б. Предисловие // Избранные произведения. Стихотворения. Поэмы. Драмы. Философские этюды. М.: Рипол Классик, 1998. С. 69–73.
8. Шелли П. Б. Защита поэзии. Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М.: Издательство Московского университета, 1980. С. 325–348.
9. Фромм Э. Революция надежды. Избавление от иллюзий. М.: Айрис-пресс, 2005.
10. Платон. Протагор, или Софисты. Полное собрание сочинений в одном томе. М.: Альфа-книга, 2013.
11. Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике // Собр. соч.: в 2 т. СПб.: Наука, 2007. Т. 1.
12. Августин Блаженный. Энхиридион Лаврентию о вере, надежде и любви // Творения. СПб.: Алетея; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 3–73.
13. Фома Аквинский. Сумма теологии: с комментариями и объяснениями. М.: Издательство АСТ, 2019.
14. Лейбниц Г. В. Опыт теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла // Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1989. Т. 4. С. 49–401.
15. Гете И. В. Шекспир и несть ему конца // Об искусстве. М.: Искусство, 1975. С. 409–423.
16. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Сочинения. Издание второе. Т. 3. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 7–78.
17. Маркс К., Энгельс Ф. Тезисы о Фейербахе // Сочинения. Издание второе. Т. 3. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 1–4.
18. Камю А. Избранное: сборник ; пер. с фр. / составл. и предисл. С. Великовского. М.: Радуга, 1988. (Мастера современной прозы).
19. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М.: Прогресс-Гнозис, 1992.
20. Malraux A. L'Homme et la culture artistique // Conférences de L'UNESCO (nov. – déc. 1946). Paris, 1947. P. 86–92.
21. Юнг К. Г. Психологические типы. СПб.: Ювента ; М.: Прогресс-Универс, 1995.

REFERENCES

1. Losev, A. F. (1976). Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo = The problem of symbol and realistic art. Moscow: Iskusstvo. (In Russ.)
2. Avgustin (1992). Ispoved' = Confession. Moscow: Gendal'f. (In Russ.)
3. Mitropolit Ilarion (2011). Slovo o Zakone i Blagodati = A Word on Law and Grace. Moscow: Institut russkoj civilizacii. (In Russ.)
4. Lyuter, M. (1994). Svoboda hristianina = Freedom of a Christian. Izbrannye proizvedeniya (pp. 24–25). St. Petersburg: Andreev i soglasie. (In Russ.)
5. Rotterdamskij Erasm (2000). Diatriba, ili Rassuzhdenii o svobode voli = Diatribe, or Discourses on Free Will. Sochineniya (pp. 169–256). Moscow: Eksmo-press. (In Russ.)
6. Sheftsberi (1975). Esteticheskie opyty = Aesthetic experiences. Moscow: Iskusstvo. (In Russ.)

7. Shelli P. B. (1998). Izbrannye proizvedeniya. Stihotvoreniya. Poemy. Dramy. Filosofskie etyudy = Selected works. Poems. Poems. Dramas. Philosophical studies. Moscow: Ripol Klassik. (In Russ.)
8. Shelli, P. B. (1980). Zashchita poezii. = Defense of poetry. Literaturnye manifesty zapadnoevropejskih romantikov (pp. 325–348). Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. (In Russ.)
9. Fromm, E. (2005). Revolyuciya nadezhdy. Izbavlenie ot illyuzij = Revolution of hope. Getting rid of illusions. Moscow: Ajris-press. (In Russ.)
10. Platon (2013). Protagor, ili Sofisty. Polnoe sobranie sochinenij v odnom tome = Protagoras, or Sophists. Complete works in one volume. Moscow: AL'FA-KNIGA. (In Russ.)
11. Hegel, G. W. F. (2007). Lekcii po estetike = Lectures on aesthetics (vol. 1): in 2 vols. St. Petersburg: Nauka. (In Russ.)
12. Avgustin Blazhennyj (1998). Enhiridion Lavrentiyu o vere, nadezhde i lyubvi = Enchiridion to Lawrence on faith, hope and love. Tvoreniya (pp. 3–73). St. Petersburg: Aletejya; Kiev: UCIMM-Press. (In Russ.)
13. Thomas Aquinas (2019). Summa teologii: s kommentariyami i ob"yasneniyami = Summa Theology: With Comments and Explanations. Moscow: Izdatel'stvo AST. (In Russ.)
14. Leibniz, G. W. (1989). Opyt teodicei o blagosti Bozhiej, svobode cheloveka i nachale zla t = Experience of theodicy about the goodness of God, human freedom and the beginning of evil. Sochineniya (vol. 4, pp. 49–401): in 4 vols. Moscow: Mysl'. (In Russ.)
15. Goethe, J. W. von. (1975). Shekspir i nest' emu konca = Shakespeare and there is no end to him. In Ob iskusstve (pp. 409–423). Moscow: Iskustvo. (In Russ.)
16. Marx, K., Engels, F. (1955). Nemeckaja ideologija = German ideology. In Essays (vol. 3, pp. 7–78). 2nd ed. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury. (In Russ.)
17. Marks, K., Engel's, F. (1955). Tezise o Fejlerbahe = Thesis on Feuerbach. In Sochineniya (vol. 3, pp. 1–4). 2nd ed. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury. (In Russ.)
18. Kamyu, A. (1988). Izbrannoe = Selected Works: compendium. Compilation and Introduction by S. Velikovsky. Mastera sovremennoj prozy. Moscow: Raduga. (In Russ.)
19. Shestov, L. (1992). Kirkegard i ekzistencial'naya filosofiya. Glas vopiyushchego v pustyne = Kierkegaard and existential philosophy. The voice of one crying in the wilderness. Moscow: Progress-Gnozis. (In Russ.)
20. Malraux, A. (1947). L'Homme et la culture artistique. Conférences de L'UNESCO = Man and artistic culture. In UNESCO Conferences (pp. 86–92) (nov. – déc.1946). Paris.
21. Jung, C. G. (1995). Psihologicheskie tipy = Psychological types. St. Petersburg: Yuventa. Moscow: Progress-Univers. (In Russ.)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Бондарев Александр Петрович

доктор филологических наук, профессор
профессор кафедры отечественной и зарубежной литературы переводческого факультета
Московского государственного лингвистического университета

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Bondarev Alexandre Petrovich

Doctor of Philology (Dr. habil.)
Professor at the Department of Russian and Foreign Literature
Faculty of Translation and Interpreting, Moscow State Linguistic University

Статья поступила в редакцию
одобрена после рецензирования
принята к публикации

21.05.2024
22.06.2024
24.06.2024

The article was submitted
approved after reviewing
accepted for publication