

В. А. Апрелева

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ САКРАЛЬНОЙ ВЛАСТИ И ЖЕРТВЕННОСТИ ЦАРЯ-ГЕРОЯ В КОНТЕКСТЕ АНТИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ

V. A. Apreleva

PHENOMENOLOGY OF SACRAL POWER AND SACRIFICE OF THE KING HERO IN THE CONTEXT OF ANCIENT CULTURE

Сопоставляются понятия сакрального и сакральной власти; рассматривается феномен сакральной власти на примере ритуальной фигуры царя-героя, характеризуется явление жертвенности Царя Эдипа, ставшее первой формой политического вменения в истории культуры.

Ключевые слова: сакральное, профанное, сакральный закон, сакральная власть, ритуал, царь-жрец, царь-бог, царь-герой, харизма, жертва, жертвенность.

The article compares the notions of the sacral and sacral power; phenomenon of sacral power on the basis of the ritual image of the King Hero is considered; sacrifice phenomenon of Oedipus the King, which is the first type of political imputation in the history of culture, is characterized.

Keywords: the sacral, the laic, sacral law, sacral power, ritual, King Sacrificer, King God, King Hero, charisma, sacrifice.

Введение

Актуальность обозначенной в названии темы объясняется потребностью в возобновлении сакральности, утрата которой характеризует весь опыт нерелигиозного человека в современных обществах, которому все сложнее охватить масштаб ценностей человека традиционных обществ. Современному человеку, чтобы обрести путь духовности, необходимо уяснить глубинный смысл религиозного бытия древнего и традиционного типа; характер поведения, символы, политические и религиозные системы людей древних обществ; понять, что власть и ее носитель оказываются жестко связанными с сакральными онтологическими началами и даже географическими характеристиками культуры.

Теория сакрального возникла преимущественно в сравнительно-антропологической школе исследователей культуры. Согласно этой школе господствующее место в религии занимает культ, ядро религии составляют не мифы и догматы, а культовый ритуал, священнодействие, таинство. На культ наслаивается все остальное, что присуще религии, напротив, актом обмирщения считается все то, что разрушает целостность религии. Проецируя научные концепции на «эстетическую» ось, можно сказать, что если М. Элиаде или немецкий теолог Рудольф Отто, автор трактата «Сакральное» (1917), отстаивают *классический* идеал однозначного и освященного бытия, то французский антрополог Роже Кайуа, как заметно по многим его работам, унаследовал *романтическую* двойственность сакрального идеала, дразнящего своей небытийной амбивалентностью. В книге «Человек и сакральное» Кайуа сблизился с традициями французской социологической школы, прославленной именами Эмиля Дюркгейма и Марсея Мосса и выработавшей, в частности, новое понятие сакрального как предмета внешнего, социологического (а не внутреннего, интроспективно-психологического или метафизического) познания. Дюркгейм в книге «Элементарные структуры религиозной жизни» (1912) показал, как категория сакрального, противопоставленная профанному, структурирует собой жизнь первобытного общества и служит поддержанию его внутренней стабильности. М. Мосс в работе о даре (1925) продемонстрировал связь представлений о сакральном с механизмами социального обмена, включая жертвенно-соревновательный обмен дарами (потлач). Профанное и сакральное, согласно Кайуа, могут служить признаками определенных состояний человеческого общества, и здесь они соотносятся с оппозицией дискретного/континуального — точнее, разреженного/плотного. А фундаментальная оппозиция сакрального — «накопление/трата» — относится к идеям писателя и мыслителя Жоржа Батая.

В то же время в теологии «сакральное» означает «подчиненное Богу», и высшая степень сакрального отношения — это святость, т. е. праведность, благочестие, богоугодность, прощание деятельной любовью к Абсолюту и освобождение себя от импульсов себялюбия. Сакральное — все то, что относится к культу, поклонению особо ценным идеалам, оно соположено с тайной, таинственностью, невыразимостью и секретностью. По-прежнему исследователи обращаются к разрешению загадки о том, каким образом удается религиозному человеку максимально долго удерживаться в священном пространстве, отличном от совсем недавнего открытия

человеческого разума — мирского восприятия действительности, мира во всей его полноте.

Сакральная власть — феномен сферы политического, который по своей природе тесно связан, едва ли не отождествлен с сакральным, поэтому на власть распространяется то амбивалентное положение, которым характеризуется сакральное в мире культуры.

Во-первых, действие сакрального закона подтверждает открытую с архаических времен истину — общество и природа зиждутся на сохранении мирового распорядка, оберегаемого множеством запретов, которые обеспечивают неприкосновенность социальных институтов и регулярную смену природных явлений. Это действие постулирует соотношение понятий «Закон — власть», при этом власть понимается как утверждающая и исполняющая повеления закона, — поскольку только так возможно господство сакрального в сфере публичной власти. По понятиям традиционного общества, при господстве тоталитарных режимов святость и незыблемость Закона связаны с непогрешимостью Законодателя, при этом сам феномен политической власти наделяется ореолом святости и неприкосновенности. Закон являлся идеалом, а его нормы и установления — образцами сакрального. В традиционном сознании важнейшими исполнителями закона в мире Небесном выступали боги, в мире Земном — законодатели-цари, правители высшего уровня власти.

Во-вторых, смешение сакрального и профанного, чистого и нечистого в отношении власти рассматривается религиозным мышлением как то, что нарушает, искажает саму сущность тел, вносит в нее скверну, которую нужно уничтожить, устранить или изолировать. Как пишет французский антрополог Р. Кайуа, «с одной стороны, величественно-упорядоченный мир царя, жреца и закона, от которых почтительно держатся подальше; с другой стороны — подозрительно-срамной мир парии, колдуна и грешника, от которых отшатываются с ужасом. Тем, кто по самой природе своей очищает, исцеляет и прощает, противостоят те, кто по самой своей сути оскверняет, унижает и сбивает с пути, предвестники греха и смерти. Великолепные, сияющие золотом и безупречными драгоценными камнями царские одеяния — это просто светлая противоположность отвратительно гниющей, разлагающейся и разжижающейся плоти»¹.

В-третьих, сакральная власть выступает источником и способом сохранения общества в условиях действия сакрального закона, хотя предстает как реализация чьей-то воли. В ней проявляется могущество слова, будь то слово-приказ или слово-заклинание. Власть заставляет повиноваться приказу, выступая как незримая сила, которая проявляется в вожде (жреце, царе) как источник и принцип его авторитета.

В-четвертых, как и сакральное, власть предстает получаемой извне благодатью, и человек является лишь временным ее вместилищем. Ее получают при введении в должность, посвящении, коронации, а утрачивают при разжаловании, посрамлении или злоупотреблениях. Она пользуется поддержкой все-

го общества, и ее носитель является его связующим фактором. Так, символами власти Царя являются венец, скипетр, пурпурная мантия, составляющие принадлежности богов. В его распоряжении средства принуждения, чтобы заставить смириться непокорных подданных.

В-пятых, сакральное по своей природе может быть многообразным, в сфере политического проявляясь в деяниях трех типичных видов сакральной власти: царя-бога, царя-жреца, царя-героя. Их чередование являет собой историю древних государств и сохраняется отдельными чертами в новой истории Запада и Востока. Царь или жрец — это персонализированные центры в древних государствах, обладающие скрытой связью с более высокими трансцендентными уровнями могущества, часть благодати от которых к ним снизошла, и поэтому их существование теперь протекает под знаком всегдашней готовности к жертве. Царь-жрец властвует от имени и по повелению богов, вернее — в нем осуществляют свою власть боги. Царь-бог сам непосредственно властвует над рабами. Предел царственности, достижимый царем-героем, определяется тем, что он своеобразно задает тему власти, впервые становясь ее свободным интерпретатором. Однако, если в царе-боге как сыне всех богов дана непосредственно полнота божественного, она нисходит к рабам, то в царе-герое сверхбожественность лишь задана. Поэтому, перед тем как властвовать, он должен овладеть самим собой, принадлежать себе и только потом из достигнутой полноты осуществлять свою власть над другими.

Сакральная власть царя-героя

В настоящей статье мы остановимся на ритуальной фигуре царя-героя, которая символизирует в древнем обществе подрыв ритуала внутри мифологического целого, так как царь-герой являл себя как посредник между миром божественного и человеческого.

Царь-герой в античной культуре — всегда родственник богов, рожденный или смертной женщиной от бога (Геракл), или богиней от смертного (Ахиллес). В любом случае у героя-полубога есть один решающий признак его человеческого естества — он смертен, как самый обычный человек. И это несмотря на то, что своей мощью, величием, мудростью герой может быть равным богам, едва ли не превосходит их. К примеру, центральной фигурой у Гомера является базилей, и поэтому первостепенное значение имеет вопрос о том, на чем основан его статус. Как отмечает Х. Туманс, статус гомеровского базилея определяется формулой: «первый среди равных». Этими «равными» были, разумеется, не все, а только виднейшие герои — аристократы. В качестве необходимого условия для статуса базилея исследователи на редкость единодушно называют харизму, то есть особую божественную благодать, которой непременно должен обладать богоизбранный герой. Благодаря харизме герой выделяется среди соплеменников своими превосходными качествами, такими как воинская доблесть, храбрость, мужество и благородная внешность, которая, кстати, выражает его царское достоинство.

Следовательно, базилей — это такой же герой, но с той разницей, что он «самый лучший» и именно ему Зевс «скипетр даровал и законы». Поэтому он соединяет в себе качества, которыми должен обладать любой герой, но он обладает ими в наибольшей степени. Таким образом, базилей является идеалом, образцом и целью для всех героев².

Первоначально царь-герой, властитель, базилевс, генетически восходит к царю-жрецу. И даже тогда, когда герои составляют общность (дружину, войско), у которой есть вождь, все равно царственное достоинство подразумевается у всех героев: они цари. Источник власти царей-героев не в их божественном происхождении, а в реальных деяниях: царь-герой далеко превосходит доступное царю-богу («Пускай олимпийцы завистливы оком/Глядят на борьбу непреклонных сердец/Кто, ратуя, пал, побежденный лишь Роком,/Тот вырвал из рук их победный венец»³).

Если принять рассуждения П.А. Сапронова, в действиях царей-героев осуществляется деяние, с ритуалом несовместимое и противоположное ему. Герои оказываются достойными победного венца богов потому, что, внешне побежденные судьбой, они одновременно побеждают ее внутренне. Этого не дано богам, которые подчинены судьбе и царствуют лишь в пределах, отведенных им судьбой.

Как замечает И. А. Исаев, путь героя лежит через множество препятствий и проблем, на этом пути он встречает врагов и помощников, решает задачи и разгадывает загадки, наблюдает чудесные превращения и сам им неоднократно подвергается. Мифологически этот путь укладывается в достаточно простую формулу: исход — инициация — возвращение⁴. Герой поочередно переходит из профанного мира и обыденного состояния в сферу сакрального, где с ним происходят чудесные и таинственные приключения. Наделенный в этом мире сверхъестественной силой, он в конце концов возвращается в свой прежний мир, преобразуя его посредством приобретенных в том, ином мире свойств и способностей. Вместе с героем в социальный контекст его существования привносятся некие уникальные силы, и в процессе перехода он приобретает сакральную власть, благодаря которой становится связующим звеном между двумя мирами, божественным и земным: теперь он наделен маной и харизмой, которые щедро изливает на свое собственное окружение.

Субъективные мотивы, которыми руководствовался герой мифа, растворяются в некоей необходимости и неизбежности, во внешних повелениях судьбы. Из путешественника и авантюриста он превращается в исполнителя предначертаний, даваемых ему безличными, но могущественными силами. Но вместе с тем и сам герой теперь олицетворяет власть, он не просто становится ее носителем, но полностью растворяется в ней, как ее часть.

Таким образом, подтверждая максимум, высказанную еще в античности и возобновленную Ф. Ницше, согласно которой власти над другими необходимо должна предшествовать власть над собой, обратим ее к личности царя-героя. Для него владеть собой — это значит не быть самим собой, а находиться в по-

стоянном самораздвоении и самоотрицании, быть самому себе «другим», в то время как власть над другим является властными счетами победителя с самим собой.

Феноменология жертвенности царя-героя: Царь Эдип

На более глубоком, а может быть, менее доступном нашему восприятию уровне царь-герой — суть жертва. Но его жертвенность переосмысливается и трансформируется в нечто прямо противоположное по сравнению с ее исходным смыслом.

В классическом ритуале жертву всегда приносят существам иного, высшего порядка. Дар жертвы призван установить и подтвердить связь профанного и сакрального. То, что происходит между людьми и богами в жертвоприношении, для героя переносится вовнутрь его существа.

В процедуре жертвоприношения через динамику отточенного ритуала формируется норматив приемлемости жертвы по отношению к Священному. Нарушение ритуала может привести к тому, что жертвоприношение произведет обратный против желаемого эффект, поэтому катарсис здесь находится в непосредственной связи с мимезисом. Такое четкое соблюдение формы действия, его ритмической последовательности устанавливает тесную взаимосвязь процедуры и результата всякого практического целеполагания и таким образом приобретает универсальное социальное значение. Создается схематизм нормы как начала порядка.

Чтобы более наглядно представить схематизм юридического нормотворчества как фармакологии и вообще показать, почему мы пользуемся этой терминологией, нужно обратиться к архаическому источнику человеческого жертвоприношения. Такой иллюстрацией «лечебного» воздействия человеческого жертвоприношения может служить практика принесения в жертву фармака, которая существовала в Древней Греции. Описание такого жертвоприношения дается в работе Р. Жирара «Священное и насилие»: «Предусмотрительные Афины содержали на свой счет несколько несчастных для жертвоприношений... В случае нужды, то есть когда город поражало или грозило поразить какое-то бедствие: эпидемия, голод, чужеземное вторжение, внутренние распри, — в распоряжении коллектива всегда имелся фармак... Жертва считается той скверной, которая заражает все вокруг себя и смерть которой действительно очищает общину, поскольку возвращает туда мир. Поэтому «фармака» и проводили чуть ли не повсюду — чтобы он впитал всю нечистоту и взял ее на себя; после этого «фармака» выгоняли или убивали во время церемонии, в которой участвовало все население. Если наша гипотеза верна, то легко объяснить, почему фармак... имеет двойную коннотацию: с одной стороны, его считают жалким, презренным и даже виновным существом, он подвергается всяческому насмешкам, оскорблениям и даже насилию; с другой стороны, он окружен чуть ли не религиозным почтением, он играет центральную роль в своего рода культе»⁵.

Следует отметить, что за внешней иррациональностью этого обычая скрывается вполне уловимая

для коллективной практики цель внести умиротворяющий эффект внутрь сообщества и перечеркнуть неблагополучие, которое его постигло за счет анонимного способа исключения вредоносного начала из родового «тела». Сама процедура изоляции фигуры фармака как символического виновного лица и последующее его изгнание или убийство представляет собой социальную операцию, схожую со сформировавшимся в ходе истории схематизмом уголовного обвинения. Это начало публичного правосудия находит опору в спасительном средстве благодати Священного, используя объект жертвоприношения в качестве посредника в обменном процессе между сакральным и профанным мирами.

Сакральная сфера выступает в данном случае в качестве судебной инстанции и источника нормализации текущего состояния дел, в ней сосредоточен закон бытия, который все расставляет по своим местам и вносит в сущее порядок и мир. Именно в такой модификации мы можем наблюдать генезис юридического как публичного процесса, где вырабатывается способ отношения к социальной аномалии.

П. А. Сапронов, осуществивший интересное исследование феномена героизма, так представляет логику самопожертвования царя-героя: «Как (пока еще) царь-жрец, он автоматически выдвигается на роль до времени потенциальной жертвы. В акте жертвоприношения царя-жреца община должна будет, так сказать, повисить его «в ранге», внедрив в сферу божественного. Соотнесенный не только с божественным, но и в какой-то мере и с провалом и зиянием судьбы, царь-жрец находится в ситуации выбора... Жертва хочет жертвоприношения, при чем же здесь судьба? — вправе сказать царь-жрец, который переворачиванием своего отношения к жертве впервые становится царем-героем.

Принося себя самому себе в жертву, царь-герой, между прочим, изживает в себе не только человеческое, слишком человеческое (слабость, страх и трепет), но и божеское. Пассивно и доиндивидуально божественному в себе, он предпочитает самодовление индивидуального существования»⁶.

Наиболее яркий пример художественного воплощения царя-героя дан в трагедии Софокла «Царь Эдип», которая много раз становилась предметом философского и научного рассмотрения. Но, как правило, в «Царе Эдипе» привлекала к себе внимание тема судьбы, или же, на его материале осмыслялось, что такое трагедия и трагическое вообще и в чем своеобразие трагедии Софокла. Нам думается, что центральный персонаж «Царя Эдипа» вызывает интерес, прежде всего, ввиду той страшной ситуации, в которую он был поставлен, и что в Эдипе внятно выражено героическое начало, причем в характерном греческом варианте.

П. А. Сапронов выявляет ритуальную основу данного произведения, к которой нам уместно обратиться: «Эдип, пока еще в соответствии с ритуальными мерками, обращается к прорицателю Тересию с тем, чтобы он назвал имя убийцы Лая. Отказ Тересия нарушает благообразие ритуального действия-расследования и порождает конфликт между царем и прорицателем. Они обмениваются

обвинениями в убийстве, после чего ритуал может быть осуществлен Эдипом только на свой страх и риск. Поиск убийцы теряет связь с сакральными силами. Точнее, он ими санкционирован, но ход его уже не определяется указаниями свыше. Эдип превращается из ведомого божеством исполнителя ритуала в его самостоятельного вершителя. Царь-жрец становится царем-героем по мере того, как обнаруживается, что осквернителем Фив является сам Эдип»⁷.

Судьба в лице Эдипа взрастила достойную очистительную жертву, когда жрецом-жертвой Эдип становится по собственной воле. Его жертвенными действиями движет сознание собственной виновности. Не только «в проклятье рожден я, в браке проклят», но «и мною кровь преступно пролита», — говорит о себе Эдип. Но если он виновен, значит, в самом Эдипе источник его преступных действий. Эдип свободен и судит себя сам за свои поступки: выкальванием глаз и уходом в изгнание он сводит счеты с самим собой. Эдип преступник, он же и судья, жертва и жрец. Вопрос только в том, достигает ли фиванский царь своей жертвой подлинного героизма. Жертва Эдипа стала искупительной для Фив, ею был прекращен мор, было восстановлено космическое устройство жизни города. Сам же Эдип остался гонимым странником и страдальцем. Героический порыв самопожертвования не мог так же героически завершиться в исходных условиях жертвоприношения. Эдип должен был сыграть роль очистительной жертвы: очиститься от скверны, очистив тем от нее весь город. И он становится царем-жертвой, не состоявшись в полной мере как герой, поскольку не по человеческим силам выйти из бездны греха и отверженности в реальность божественного бытия. Жертва богом принята, хотя смысл ее остался невнятен ни Эдипу, ни самому Софоклу. Во всяком случае, в Эдипе Софокла сквозит нечто большее, чем героизм.

Смысл этого «большого» удалось гениально постичь Аристотелю, который формулирует суть трагического мифа в «Поэтике». Опираясь на тексты Аристотеля, А. Ф. Лосев формулирует те содержательные моменты в форме трагического мифа, которые вытекают из самой первоосновы всей его философии, из учения об умной энергии Перводвигателя. Осознание этих моментов помогает философски постичь смысл преступления вообще, преступления Эдипа в частности, и содержание порожденной данным преступлением трагедии.⁸

Прежде всего необходимо отдание Умом и умами самих себя во власть инобытия, во власть «лишения» и «материи», во власть «необходимости» и «случайности». Необходимо преступление, связанное с рождением или гибелью того или другого живого существа. Но преступление, которое совершается, в высшем смысле бессознательно. Если бы преступник действительно знал и помнил то, что он сам собой представляет и чем в подлинном смысле является его жертва, то, разумеется, он никогда не смог бы совершить никакого преступления.

Царь Эдип мучится тайной своего происхождения. По предсказаниям оракула, он должен убить своего отца и жениться на своей матери. Желая

избежать этого, он покинул те места, где живут его родители. И вот появляется вестник, сообщающий ему о смерти того, кого он, Эдип, считал своим отцом. Казалось бы, половина всей тяжести должна свалиться с Эдипа. Но тот же самый вестник случайно сообщает, что умерший не есть отец Эдипа, что отец Эдипа где-то еще... Так, желая обрадовать царя, вестник наносит тягчайший удар, усугубляя его роковую тайну и ведя к дальнейшим потрясениям. Это *перипетия*. Итак, в сфере результатов преступления... совершенного по незнанию, происходит перелом от одного события к противоположному. Это и есть перипетия в трагическом мифе⁹.

Вторая стадия — «Узнавание». Это момент, когда приходит прежняя память о блаженной невинности. Через те или другие события приходит преступник или кто-нибудь другой к узрению подлинной тайны преступления. И если до сих пор еще было не ясно, преступление ли это, то теперь, с припоминанием вечно-нетронутых, блаженных радостей умного бытия, оценивается все совершенное, и преступление уличается, узнается, оценивается. Аристотель устанавливает в «Царе Эдипе» целую лестницу «узнаваний». О наилучшем виде узнавания он говорит так: «Лучше же всех узнавание, происходящее из самих событий, причем изумление публики возникает благодаря естественному ходу происшествий»¹⁰. Эдип узнает, наконец, тайну своего происхождения и тут же, стало быть, то, что он действительно совершил предсказанные ему ужасающие преступления. Тут перипетия и узнавание даны сразу и вытекают из хода самой драмы.

Третья стадия — «Пафос». Узрение трагической тайны и локализация ее на фоне незыблемых законов мирового ума и порождает трагический пафос. Осознанный контраст блаженной невинности со смрадом и суестью преступления вызывает потрясение человеческого существа и создает тот пафос трагизма, который сопровождает решение вопроса о жизни и смерти. «Пафос» (*Πάθος*) есть действие, причиняющее гибель или боль, всякого рода смерть на сцене, сильная боль, нанесение ран и т. п.»¹¹.

Четвертая стадия — «восстановление» опранный через «страх» и «сострадание». Событие трагично только тогда, когда оно должно было бы осуществиться, но не осуществилось. Давая подробный анализ ситуаций, в которых оказываются достижимы сострадание или страх, Аристотель подводит читателя к выводу, что сострадание возникает к безвинно-несчастному, а страх — перед несчастьем нам подобного; следовательно, [в последнем случае] происшествия не возбуждают в нас ни жалости, ни страха. Итак, остается [герой], находящийся в середине между этими. Таков тот, кто не отличается особенной добродетелью и справедливостью и впадает в несчастье не по своей негодности и порочности, но по какой-нибудь ошибке, хотя прежде был в большей чести и счастье, каковы, например, Эдип, Фиест и выдающиеся лица подобных родов.

Последний этап в развитии понятия трагического мифа — это очищение. В трагическом очищении нет элементов психологического, логического или этического характера. Очищение стало возможным только потому, что были факты, и ужасающие фак-

ты, и вот теперь наступило освобождение от них. Оценить и опознать преступление с точки зрения утерянного невинного счастья — значит начать труд по восстановлению опранный, по оправданию поруганного. Это может совершаться в виде *возмездия* или как-нибудь иначе. Вот тогда и наступает *очищение* страстей, прошедшее через тьму и смрад преступлений и самозабвения. Мы возвращаемся к свету первоневинности и чувствуем, что наша связь с первоумной энергией не потеряна...¹²

Учение Аристотеля вскрывает те глубочайшие нюансы смысла, которые сокрыты в трагическом бытии царя-героя, несущего в своей жизни и диалектику преступления, и пафос, необходимые для очищения и сохранения сакрального пространства.

После этой сакрализации, отрешившись от профанного, человек должен оставаться от него удаленным до тех пор, пока продолжится его состояние чистоты и священности. Впрочем, он не может пребывать в нем долго: если он желает сохранить свою физическую жизнь, ему нужно вновь пользоваться всем тем, что ее поддерживает и что несовместимо со святостью. И наоборот, нечистота сообщает мистическую силу — или, что то же самое, манифестирует, доказывает ее присутствие в человеке, победоносно прошедшем через опасности кощунства. Когда Эдип, покрытый величайшим позором отцеубийства и кровосмешения, ступает на территорию Афин, он оказывается сакральным существом и источником благодетельных для всей страны.

Этот эпизод можно объяснить тем, что Царь-преступник оказывается неискупимо осквернен, то есть, в буквальном смысле слова, никакой обряд очищения не сможет избавить его от энергетической стихии, которой он отяготил себя, совершив запретный поступок. Его уже нечем «освободить», его уже не вернуть в профанный строй вещей. Тогда остается лишь радикально отсечь от группы это начало, очаг опасной заразы. И вот его объявляют сакральным (*sacer, ierós*). Чтобы восстановить нарушенный преступлением миропорядок, виновный должен быть казнен, получив кару за осквернение. Как комментирует Р. Кайуа, дело в том, что сама нечистота преступника делает его сакральным. Теперь уже опасно впрямую посягать на его жизнь: и вот, дав ему немного пищи, город снимает с себя ответственность и предоставляет его воле богов¹³. Виновный вступил в мир божественного, и отныне именно богам надлежит спасти или погубить царя-жертву.

Заключение

Итак, на примере власти и жертвенности царя-героя мы видим, что Власть в том виде, как она проявляется в мифологической среде, всегда носит характер запрета, установленные ею табу обязательны для богов и героев, и нарушение табу строго карается. Запрет и кара привносят нормообразующие и этические характеристики во властную субстанцию, в связи с чем она получает новые качества, а ее существование приобретает поистине драматический характер. Власть встречается на своем пути серьезный противовес в виде нравственности и закона.

В действии сакральной власти проявляется начало публичного правосудия, которое находит опору в спасительном средстве благодати Священного. При этом, используя царя-героя как объект жертвоприношения, то есть в качестве посредника между сакральным и профанным мирами, сакральная сфера выступает в качестве судебной инстанции и источника нормализации текущего состояния дел, в ней сосредоточен закон бытия, который вносит в сущее порядок и мир. Именно в такой модификации мы можем наблюдать генезис политического как публичного процесса, где вырабатывается способ отношения к социальной аномалии.

Примечания

1. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. — М. : ОГИ, 2003. — С. 45.
2. Туманс Х. Рождение Афины. Афинский путь к де-

мократии: от Гомера до Перикла (VIII—V вв. до н. э.). — СПб. : Гуманитарная Академия, 2002. — С. 76.

3. Тютчев Ф. И. Лирика. — Т. 1. — М., 1966. — С. 129.
4. Закомлистов А. Ф. Юридическая философия. — СПб. : Юридический центр Пресс, 2003. — С. 76.
5. Жирар Р. Священное и насилие. — М. : Прогресс, 2000. — С. 118—119.
6. Сапронов П. А. Феномен героизма. — 2-е изд., исправ. и доп. — СПб. : Гуманитарная Академия, 2005. — С. 85.
7. Там же. — С. 200—201.
8. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М. : Мысль, 1993. — С. 735.
9. Там же. — С. 735—736.
10. Аристотель Поэтика. XVI 1455a // Аристотель. Соч. : в 4 т. — Т. 1. — М. : Мысль, 1976. — 550 с.
11. Аристотель Поэтика. XI 1452b // Аристотель. Соч. : в 4 т. — Т. 1. — М. : Мысль, 1976. — 550 с.
12. Лосев А. Ф. Указ. соч. — С. 735, 746.
13. Кайуа Р. Указ. соч. — С. 49.

Поступила в редакцию 11 июля 2012 г.

АПРЕЛЕВА Виктория Александровна — доктор философских наук, профессор кафедры философии и социологии, Южно-Уральский государственный университет. Сфера интересов: философия культуры, религиоведение, философская антропология, эстетика. E-mail: vika_64@list.ru

APRELEVA Viktoria Alexandrovna, Doctor of Science (Philosophy), professor of the Department of Philosophy and Sociology, South Ural State University. Research interests: philosophy of culture, religion studies, philosophic anthropology, esthetics.. E-mail: vika_64@list.ru