

**HANS-GEORG GADAMER**

---

**HERMENEUTIK  
UND POETIK**

ГАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР

---

# ГЕРМЕНЕВТИКА І ПОЕТИКА

Вибрані твори

Переклад з німецької

«Юніверс»  
Київ — 2001

**Г13** У цій книжці есе та статей Гадамер продовжує рух новітньої німецької філософії, починаючи з Ніцше, яка відкинула претензії на стерильну «науковість» і вводить читача у філософський дискурс мистецтва «як органону філософії, якщо не суперника, що переважає її в усьому».

Редактори

Євгенія Горева та Петро Соколовський



ЦЕ ВИДАННЯ ЗДЕЙСНЕНО ЗА ФІНАНСОВОЇ ТА ЕКСПЕРТНОЇ  
ПІДТРИМКИ МІЖНАРОДНОГО ФОНДУ "ВІДРОДЖЕННЯ" В РАМКАХ  
СПІЛЬНОЇ ПРОГРАМИ З ЦЕНТРОМ РОЗВИТКУ ВИДАВНИЧОЇ  
СПРАВИ ІНСТИТУТУ ВІДКРИТОГО СУСПІЛЬСТВА БУДАПЕШТ

На обкладинці: *Кіфарист. Статуетка з острова Керос, Кіклади  
(мрамур бл. 2000 р. до Р. Х.).*

Перекладено за виданням: Gadamer,  
Hans-Georg: *Gesammelte Werke*, Bd.  
8—9, *Ästhetik und Poetik*.

© 1993 J.C.V. Mohr (Paul Siebeck),  
Tübingen.

© МП «Юніверс»; Д. Наливайко,  
упорядник, передмова; В. Бабич,  
М. Кушнір, В. Клочков, Є. Горева,  
Г. Петросаняк, переклад; І. Копті-  
лов, художнє оформлення, 2001.

# ПРОМЕТЕЙ І ТРАГЕДІЯ КУЛЬТУРИ

## (1946)

Міфи — то правдиві думи людства. Що наполегливіш ми прагнемо їх витлумачити, збагнути їхній первісний зміст і їхню глибину, то певніш лишаємося поза непроникною дійсністю міфів і їхньою звабливою таємницею. Виходить так, наче ми чуємо тільки самих себе, сприймаємо лише символи чи перевдягнення нашого вже витлумаченого світу і наче істинний зміст цих стародавніх витворів витає десь понад нами, дедалі більше від нас віддаляючись. Сучасне історичне дослідження міфів обачно відмовляється ставити питання про їхній глибший зміст і лише простежує історію виникнення та поширення. Але навіть так нас кидає відчуття якоїсь немічної безпорадності перед чимось великим. І врешті-решт ми однаково не можемо опертися спокусі, що йде від цих глибоко значущих голосів сивої давнини,— дослухатися до них, а отже, вчитися їх розуміти. Один із таких міфів, чия мовчазна мова ніяк не дає нам спокою,— стародавній міф про Прометея<sup>1</sup>. Його походження для нас несподівано зливається з історією його передання, перетлумачування і оновлення, яка триває з часів Гесіода аж до нашого сторіччя. Та саме тому він для нас, на відміну від інших міфів,— не просто бентежна загадка давнини, а гідний шани (через свій вік і мінливу долю) й вагомий го-

<sup>1</sup> Стаття обмежується розглядом Гесіода та Есхіла у світлі цілком певного питання: як у їхньому поетичному переказі міфу про Прометея відбивається самосвідомість людської культури. Спроба реконструювати історію самого міфу не робилася.

До стану дослідження: останні дані див. у Карла Рейнгардта: (Reinhardt K. Karl. *Tradition und Geist*. Göttingen, 1960). Там багатий показчик літератури, який можна доповнити розлогим описом історії символу Прометея в світовій літературі у Р. Труссона (*Le thème de Proméée dans la littérature européenne Genève, 1964*). Згідно з К. Рейнгардтом, Есхіл був перший, хто зробив Прометея титаном і тим поглибив його зв'язок із долею людей. Дотепна реконструкція «Визволеного Прометея», зроблена в Рейнгардта (с. 182—190, 220—226) на основі новознайдених уривків Гайдельберзького папірусу, зводиться до того, що в цій заключній частині Есхілової трилогії, як і передбачили, відбулося примирення з Зевсом і що водночас із цим Прометея славили як місцеве аттичне божество, покровителя ковальства та гончарства.

лос у хорі людського самоосмислення. Бо в цьому міфі європейська людиність вочевидь віддавна витлумачувала себе у своєму культурному самоусвідомленні. Він — ніби міф європейської долі. Тому розповіді історію його тлумачення означає розповіді саму історію європейської людинності.

Те, що цей міф має таке основоположне значення, легко відчуваєш, — приміром, у Ніцше порівняння з семітським міфом про гріхопадіння. Обидва перекази виводять тяжку життєву долю людини — з провини: семітський (користуючись характеристикою Ніцше) — з провини цікавості, брехливого ошуканства, спокуси, лобострастя — одне слово, з низки переважно жіночих афектів; арійське ж трактування міфу про Прометея наділяє титанову провину гідністю і вирізняється «піднесенням поглядом на діяльних прогріхах як на істинно прометеївську чесноту». Але саме це й робить міф про Прометея справді міфом нашої культури. Він розглядає долю людського життя не як прокляття й кару за гріхопадіння, а як спокутувану стражданням самостійність людини, яка в невсипущій праці будує свій світ. Він у міфічній формі вказує на трагедію культури.

З цим останнім тлумаченням давнього міфу можна, мабуть, погодитись, принаймні з огляду на те, що Прометей викрав вогонь задля людей. Це здається нам сповненим значення: вогонь, що потрапляє на землю у вигляді грозової блискавки, винятково з волі й намислу Громовержця, людина вчиться розпалювати й підтримувати самотужки. Це ніби злочин відпадиння від Володаря стихії і водночас це початок блюзнірського перетворення природи на царину хазяйнування людини, на світ, де поряється й панує людина. Значущим здається й те, що цю нову самостійність людському роду виборює божественний суперник найвищого бога, сам дух протистояння божеству, титанічний дух, у якому людство віднаходить само себе. І цілком зрозуміло те, що Прометей у пізніших варіантах міфу, — згідно, приміром, з одним місцевим аттичним переказом про божество гончарів — Прометея, — стає творцем людей. Як такого ми знаємо його з багатьох пізніших скульптурних зображень. Отже, первісний зміст переказу здається самозрозумілим. Та скажімо обережніше: те, що ми означаємо як цей первісний зміст, власне є найузагальненіше з усієї цілості доленосної історії міфу і його тлумачення. Звернімося ж тепер до цієї історії.

Найдавнішу відому нам розповідь про Прометея маємо в Гесіодовому викладі. Про Прометея в нього йдеться як у «Теогонії», так і в селянській поемі-повчанні «Роботи і дні». Одна здається не вельми доладно припасованим доповненням до другої.

Розповідь у «Теогонії» має ту характерну для Гесіода форму, що спершу подано кінець Прометеевої історії, тобто змальовано покараного верховним богом Прикутого, якому Зевсів орел щодня пожирає печінку, аж поки титана не звільняє («але не проти волі Зевса», — як старанно наголошується в творі) Геракл. І аж після цього дається передісторія: як Прометей під час офірування жертви в Меконі обдурив Зевса на користь людей. Він прикрив одну частину жертви, де були самі кістки, лиснючим салом, а другу, справді вартісну, зробив непривабливою, поклавши зверху воловий кендюх. Зевс, хоч і розгадав ошуканство, удав, проте, що все гаразд, і з усім згодився, бо «лихо намислив смертним він людям, що мало здійснитись невдовзі». А саме: він поклав собі надовго позбавити їх вогню, через що їхній гаданий виграш у поділі жертви цілком зійшов би нанівець. Та Прометей ошукав його вдруге — викрав вогонь і в порожнистому стеблі нарфексу приніс його людям. І тут оповідач ніби забуває виразно вказати, що саме в покару за це ошуканство Прометея було прикуто до скелі й віддано на муку неситому Зевсовому орлові. Натомість він розповідає, як Зевс у відплату за вкрадений вогонь намислив людям лихо, прегарне лихо — матір усіх жінок:

Рід-бо від неї пішов зловмисний — плем'я жіноцьке,  
Що на лихо живе з мужами смертними вкупі. (592)

Однак у «Роботах і днях» уже докладніше повідомляється про те, як Зевс із переможним глумом зводить нанівець друге Прометееве ошуканство, вчинене задля людей, звелівши виготовити на покару їм жінку — Пандору — лихо, якому «кожен у серці радіє, свою обіймаючи згубу». Та знов розповідь переходить у царину міфічного. Далі йде не гірке нарікання на зло, що походить від жінок (як у «Теогонії»), а змалювання того, як боги допомагають спорядити Пандору і як Епіметей, всупереч Прометеевій пораді, приймає її. Вона ж знімає покришку з великої посудини, з якої на людей летять всілякі лиха:

Тільки надія зосталася в домі, колись непохитнім,  
На денці посудини глибоко й звідти нагору  
Не полетіла, бо покришку знову наклала Пандора.

Така, якщо заокруглити її в певну цілість, є розповідь у Гесіода.

Тепер, вдивляючись у неї пильніше, ми мусимо загострити свій погляд, пригадавши відомий вислів про те, що Гомер і Гесіод створили грекам їхніх богів. Як на мене, немає сумніву щодо релігійно-історичного місця, яке посідає Гесіод. Його міфічна генеалогія божественних родів, як те засвідчують наведені слова Геродота, — то справді велика робота

упорядкування, що починалася зі зведення до купи численних локальних культових переказів і мала своїм наслідком загальноеллінську теологію. Цей процес теологічної систематизації рівнозначний з утвердженням релігії Зевса, перемогою якого завершується картина світу олімпійців. Для мене нині здається очевидним, що ця мета, яку ми, й не звертаючись до Геродота, бачимо в Гомера та Гесіода, відчувається і в розповіді про Прометея. А саме: спочатку під час принесення жертви в Меконі вочевидь виявився одуреним і зробив хибний вибір. Згодом (554) він страшенно розлютився, «кості побачивши білі волів, піддурений спиртно». Отже, спершу то був етіологічний міф, призначений задля міфічного обґрунтування фактичного звичаю принесення тваринної жертви. Та й сам дальший розвиток, де йдеться про Зевсову помсту, вочевидь промовляє за те, що Зевса таки було піддурено. Саме так виглядає справа, коли здатися на «Роботи і дні» (вірш 49). У «Теогонії» ж, навпаки, Гесіод перетлумачує міф і змушує Зевса розгадати ошуканство. Мотив тут — вочевидь показати перевагу Зевса, піднести його мудрість понад будь-яку можливість змагатися з ним. Для поета це так важливо, що він дає дуже непереконливе обґрунтування свідомої згоди Зевса стати жертвою ошуканства — через антипатію до людей. Навпаки, друге ошуканство — вдала крадіжка вогню, начебто й не має в собі нічого принизливого для Зевса. Така ошуканість через таємне злочинство не поменшує божої величі. Лише бути хитро одуреним, дати переважити себе партнерові, програти в судовому процесі — лише це здається поетові несумісним із величчю Зевса. (Нам треба звільнитися від християнського поняття всезнання, якщо ми хочемо зрозуміти цю історію.) Переробка первісного варіанту оповідки, отже, має теологічне підґрунтя.

Та й змалювання подій у «Роботах і днях» виказує (своєю незграбністю) свідоме переінакшення зовсім іншого переказу. Історія Пандори пов'язується з міфом про Прометея. Однак це поєднання не бездоганне. Прометееве подвійне ошуканство має наслідком відповідно подвійну реакцію Зевса: спершу ненадання вогню, що зводить нанівець ошуканство під час принесення жертви, а пізніше — створення жінки, яка своїм марнотратством перекреслює всю перевагу, що її здобули люди, ставши власниками вогню. Чудове наростання, суть якого в тому, що це нове лихо — жінка, стає для людей безвихідним. Проти нього немає ради, ба гірше — ніхто її й не шукає. Навпаки, «кожен у серці радіє, свою обіймаючи згубу». Відтепер людям зарадити вже неможливо. Ця прозора побудова стає, однак, непрозорою через залучення мотиву Пандори. Та й сама історія Пандори видається при цьому докорінно переінакшеною. Справді-бо, згідно з первісним задумом, у посудині в Пандори ма-

ли бути самі лишень добрі дарунки. Людина (за Бабрієм, 58) випускає їх з посудини всі, крім однієї, — крім надії, що лишилася єдиним добром у цьому окраденому людському житті. Можна з певністю вважати, що цей переказ-байка веде свій початок від міфу про Пандору — в тому розумінні, що Пандора залишає своєму чоловікові Епітемеєві як єдиний дарунок, якого вона не прогайнувала, надію, — дарунок тих, які не вміють завбачувати заздальгідь (не мають Прометеєвого дару). Прекрасна думка, яка різнобічно відповідає давнішому переказові про те, що надія — то єдине справжнє багатство людей. Теогнід (1135) — підтвердження цього переказу. Гесіод, навпаки, робить з Пандориної посудини вмістище лих. Вочевидь, щоб не відійти цілком від давнішого переказу про те, що жінка приносить із собою безліч усіляких лих. Та й зміст Гесіодової історії вимагає, щоб Пандора прибула до людей з лихами — адже ж її послано людям за кару, щоб звести нанівець прихильність до них Прометея. Та через це сам зміст історії тьмяніє. Що сказано, наприклад, тим, що надія залишається в посудині? Загальний задум диктує, щоб і сама надія виступала як лихо. Та й узагалі, така оцінка надії цілком узгоджується з Гесіодовим світовідчуттям: селянинові краще завбачливо про все подбати заздальгідь, ніж плекати якісь марні надії («Роботи і дні», 496). В очах поета, що думає десь так, як його селянин, те, що надія залишається в посудині, мало б означати й справді певне пом'якшення лиха: принаймні мужі не спокусяться марними сподіванками й не поринуть у неробство перед лицем тяжких злигоднів свого знедоленого життя. Десь так, мабуть, думав Гесіод — з тим відчайдушним сарказмом, коли людині здається, що краще вже мовчки тягти ярмо життя, ніж дурити себе марними надіями. Коли ж сам він так і не думав, а просто не помітив наслідків переінакшення давнього переказу, в своєму творі він, проте, вказав мислячим читачам на цей зміст. У кожному разі, певно одне: чому і в якому напрямі Гесіод перетворив міф про Прометея. Якщо й титан, той, хто міряється розумом із самим Зевсом, той, хто чинить добро людям, сам мусить за це спокутувати, то він стає назавжди й цілковито подоланим, мимохіть сприяючи лихим Зевсовим замірам проти людей. Тому культуротворчий подвиг Прометея, вага викрадення вогню в історії людської цивілізації тут лишається ніби за лаштунками. Через те лихові, що спіткало Прометея, бракує гостроти трагічної суперечності.

І тим виразніше проступає на цьому тлі змістова глибина драми про Прометея, що дійшла до нас під авторським ім'ям Есхіла. Тлумачення, яке дається тут давньому міфіві, свідчить про новий, відважно мислячий дух. А проте здається, що в цьому новому тлумаченні тільки й по-



чинає по-справжньому промовляти давній міф. Аж навіть здається, ніби Есхіл ширше й глибше осягнув дух давнього переказу саме там, де зупинився Гесіод: він подає образ Прометея у світлі трагедії культури, свідомо витлумачуючи, що означало викрадення вогню в міфі для людей — початок майже необмеженої людської творчості. Ця драма про Прометея посідає в античній трагедії особливе місце: це єдина суто божественна драма. Її релігійний зміст стає зрозумілим не відразу. Простенька дія переносить нас у часи після злочинства Прометея і починається з того, як його приковують до скелі на далекому Кавказі. Вона набуває драматичної напруги через те, що прикутий Прометей володіє певною таємницею. Від своєї матері він знає, що Зевс, узявши шлюб з морською німфою Фетидою, породить сина, який колись скине його із світового престолу. Зевс у всі можливі способи намагається вирвати в титана його таємницю. Навіть друзі Прометееві — океан і морські німфи — умовляють свого приятеля скоритися. Та він затято не поступається. Перед лицем жахливих страждань він розкошує переможною свідомістю того, що супротивник його неминуче зазнає краху. Драма закінчується тим, що розлючений Зевс своєю блискавкою змітає титана в безодню.

Навіть якщо оминати увагою всі повідомлення щодо якоїсь іншої Есхілової драми про Прометея, в якій нібито по довгім часі прикутого й дедалі тяжче мордованого титана визволяє Геракл і настає примирення з Зевсом, нам однаково зрозуміло, що «Прикутий Прометей» у тому вигляді, як ми його знаємо, не міг бути останнім поетовим словом. Все мало завершитися остаточним примиренням Зевса з Прометеем — адже панування Зевса, врешті-решт, вічне й непорушне, згідно з давньогрецькою релігією, — і титан змириться з ним. Не підлягає сумніву, що цей релігійно обов'язковий міфічний факт безперечний також і для автора «Прикутого Прометея». Своєю драмою він лише повертається до передісторії цього санкціонованого становища релігії Зевса, до тих часів, коли новий володар небес і титан ще непримиренно твердо протистояли один одному.

Поет наділив титана полум'яним чуттям справедливості. Згідно з ним, у великій боротьбі богів з титанами Прометей став на бік Зевса, допомагаючи йому порадою і службою. Та коли Зевс надумав вигубити людський рід, Прометей протистоїть йому і за свою любов до людей приймає страхітливую кару від царя богів, який не визнає обов'язку віддяки. Титан сам, звісно, не менш неприборканий з природи, ніж його суперник. Гермес, вочевидь, має рацію, кажучи: «Нестерпно знать було б, що ти щасливий» (979). Хоч як підкреслює поет велич незламного

спротиву Прометея, титанові, як і його супротивникові, аж ніяк не завадило б повчитися міри й мудрості. Лише завдяки тому, що обидва, врешті, відмовляються від власної непоступливості, створюється ґрунт для тривалого ладу в олімпійській релігії. Така мала бути узагальнююча думка, що визначила прийняття грецьким театром п'єси про зятість титана. До того ж, це воістину есхілівська думка — згадаймо введення Евменід в олімпійський лад, що надає «Орестей» її релігійної завершеності. До цієї історії про чвари богів, однак, у новий і глибокий спосіб вплетено в Есхіла долю людства. Прометей — друг людям; навпаки, Зевс, цей оп'янілий від своєї перемоги новий володар небес, «мав за ніщо бідних смертних, думав увесь рід їх знищити й інший створити» (Есхіл, «Пром.»., 231—233). Титан рятує людей — у цьому його злочинство (*ἥμαρτες* 260), за яке він приймає муку, і хоча наостанку він мириться з Зевсом, та це примирення означає також примирення Зевса з людським родом. Але справжня вага всього цього стає очевидною, лише коли замислюємося над тим, як саме Прометей відвернув від людей згубу і як він змінив людське життя.

Титан каже про це сам (248): він поклав край тому станові справ, коли люди вже передбачали свою смерть, — «давши їм марну надію», — і, крім того, здобувши для них вогонь, а з ним — усю багату великими наслідками здатність вивчати «*Technai*», здатність до культури. Якщо це врятувало людей від цілковитої загибелі, то тоді злочинство Прометея має означати, що він дарував людям здатність до самопорятунку. А це ж — привілей богів, що ним титан по-блюзнірському обдарував однокленок (945). Виходить, сама культура — злочинство проти богів. Власна ж Есхілова думка, вочевидь, полягає в тому, що для культури вирішальним є не так володіння вогнем, як його духовна передумова — надія. Щоправда, сама собою вона облудна, бо завжди спрямована в майбутнє, яке, зрештою, таке минуще. З цього погляду надія могла б здаватися лихом, — як і вважав Гесіод. Есхіл прозирає глибше: надія — не протилежність прометеївській самостійності людини, яка не покладається на марні сподіванки, завбачливо дбаючи про все заздалегідь, — а умова цієї самостійності. Лише тому, що кожний, повсякчас сподіваючись, має майбутнє, людський рід існує як цілість, навіть коли окремі люди помирають. «Культура» існує лише там, де окрема людина не просто подовжує своє життя в часі, а створює для всіх те, скористуватись чим їй, цій окремій людині, може, вже сьогодні не доведеться. В сутності культури закладена трагічна суперечність: вона — повсякчасна самоомана для кожного зокрема, а проте є істиною для цілості; вона є знанням для всіх, та тільки не для одиниці. Таке те духовне тло техніки

вогню, що несе на собі людську культуру. Есхіл докладає всіх зусиль, щоб загострити цей духовний сенс культурного подвигу Прометея. Власне, Прометей сам у розлогій промові змальовує свою заслугу в поменшенні людських страждань: «Вони дивилися, проте не бачили, слухали, а проте не чули, і весь свій довгий вік жили у плутанині, мов ті примари сонні» (148—50), жили беззахисно, в печерах тощо. А він дав їм — і тут іде цілий перелік людських умінь, від астрономії до мореплавства, від медицини до гірничої справи й ковальства, — або ж «в одному слові все почуйте»:

Мистецтва геть усі в людей — від Прометея.

Тут Есхіл скидає на одного прадавнього приятеля людей усе те, що міфологічна й повсякденна культурна свідомість греків приписувала найрозмаїтішим винахідникам: Гефестові, Пеламедові, і як їх там ще звали. І що найважливіше: власне вогненні мистецтва, такі як гірничорудна справа та ковальство, цілком відступають у цьому самоуславленні на другий план. Це — свідомий поворот, якого тут надає поет переказові.

Спільним для всіх культурних мистецтв, однак, є те, що всі вони вкупі, хоч і означають панування людини на землі, та неспроможні скасувати людського фатуму — смерті. І Софокл у величній пісні хору з «Антигони», де мовиться про грізну пишність людей, також підкреслює нескасовність цієї межі людських можливостей, що поставлена не наприкінці культурного прагнення людини, а є грізним початком і спонукою кожного окремого культурного заміру. Саме ця трагічна суперечність, що лежить у серцевині людської культури, й віддзеркалюється в долі прихильника людей Прометея. Він — той лікар, що не годен зарадити самому собі, героїчний марнотратець свого духу і незламний порушник меж. У ньому дивиться само на себе людство, за яке він страждає. Він — трагічний герой культури, в якому воліє само себе людство, само ж себе і офіруючи. У тому стані трагічного ризику, в якому титан обдарував людей здатністю до самопорятунку, повсякчас перебуває й саме людство. Гордіня людського культурного воління незмірна й відчайдушна водночас. Культурна свідомість завжди є також і критикою культури. Така та форма, в якій Есхіл подає в трагедії міфологічну пра-думку про зухвальство володіння вогнем. Та оскільки чвари давніх титанічних богів з новими олімпійськими, врешті, влягаються, то й над трагічною напругою культурної свідомості людей знов надовго запановує усталений лад буття.

Якщо вимірювати життя міфу тим, як довго він залишається ввічненим у певний релігійний лад, то тоді з Есхілом історія міфу про Проме-

тея доходить свого кінця. Подальше, як античне, так і новочасне, само-споглядання людства в його дзеркалі вже не виявляє жодного релігійного плану, а є чи тлумаченням, яке дошукується сенсу іншого проти самої оповідки, — тоді це алегорія, — або ж новим відтворенням оповідки й самого образу — в поетичній фантазії. Однак і те й інше є метаморфози міфологічної пра-думки, перетворення символу, в якому людство пізнає себе і осмислює свою долю. Нам залишається тільки побіжно окреслити перебіг цих перетворень.

Якщо Прометей є міфологічне віддзеркалення людської культурної діяльності, то кожний рішучий поворот в історії культурної свідомості людства має породжувати нове тлумачення або нове відтворення його. Антична частина цієї історії стисло викладена вище. За нею надійшла доба софістики. Виникає новий дух часу, який ми називаємо освітою. У Платоновому «Протагорі» він відбивається в цілком новому тлумаченні міфу про Прометея. Коли Епіметей споряджав живі створіння задля життя, чогось вартісного для людей йому забракло; беззахисні й кволі, знедолені люди, здавалося, були приречені на загин. Тоді Прометей приніс їм *ἔντεχνοσ σοφία αὐτῷ πυρί* винахідливий розум з вогнем. Але, — ось нам перетворення давнього переказу під впливом духу освіти, — навіть після цього людство ще не було життєздатним, бо ж воно обернуло своє нове могутнє вміння проти самого себе, загрожуючи знищити себе війнами та спустошенням. Тоді Зевс звелів послати йому Справедливість і Побоювання, — рівномірно поділивши їх поміж людьми. Освіта, *Paideia*, є ніщо інше, як пробудження цих схованих у кожній людині дарунків, що роблять її здатною до державного існування. Так софістський вчитель виступає справжнім завершувачем культурного подвигу Прометея.

Та з самоповагою освітнього духу завжди споріднена критика освіти. Поряд софістичного тлумачення образу Прометея стоїть кіничне. Воно змінює знаки на протилежні. Прометей більше не рятівник людства (переважити якого відтепер спроможний хіба що навчитель, вихователь), а губитель його, справедливо покараний верховним богом. Бо що таке цей дар вогню й мистецтв, як не вічна спокуса людини до розніження й розкошування? Чи не є саме прометеївський дар завбачливості й дбалості лихом культури, оскільки її застосування не знає ні мети, ні впину?

Так чи інак, у ролі навчителя чи спокусника, в обох формах доби *Paidei*, образ Прометея втрачає своє міфологічне тло, і добре зрозуміло, чому відтепер на перший план у переказі виступає інша риса і весь образ Прометея вимальовується по-новому: титан стає антропологом, скульптором, що витворює людину. Але це означає, що людина більше

не співвідноситься з божественним ладом, який вона здатна порушити і від якого може зазнати краху, а відповідальна сама за себе й наділена свідомістю своїх знань і вмінь. У такій формі пізня античність мислити Прометея і себе саму, надто ж у тому плані, що Прометееві стала до помочі Мінерва, тобто розум. Прометей і Мінерва в спілці між собою — це засновники і боги-охоронці людського буття. Проте згодом, на спаді античності, людство зазнало нового релігійного збудження. В гностичній формі самоврятування душі від світу чи в християнській формі страждання за людство Відкупителя Прометей час від часу стає нагодою для релігійного самовияву доби, хоча виступає в інших шатах, так, що образ давнього міфу стає невпізнаним, як, скажімо, в такому трактуванні, що Прометей передбачив справжній кінець панування олімпійців.

З новочасним перетворенням прометеївського символу починається ніби нова його історія. Вона прилягає до пізньоантичної традиції Прометея як творця людей, але відбиває цю традицію в новому самоусвідомленні людського розуму, що звільняється від прив'язаності до християнства. Ця історія мала початися з Ренесансу, проте набрала чинності вперше у Шефтесбері, а свою завершену форму здобула в славетній оді Гете. У творцеві людей Прометеї людство тепер пізнає себе у своїй власній творчій потузі в царині мистецтва. Це міф про генія, про всемогутню продуктивність мистецтва — специфічно новочасний міф про людину, який тепер освоює для себе стародавній символ. Митець — істинна людина, бо він є вияв, маніфестація власної творчої снаги. У творчій здатності художньої уяви закладена потуга, не обмежена жодними рамками даного. Людина, що творить, — ось де справжній бог. Ода Гете «Прометей» у сенсаційний спосіб довела це відчуття мистецької всемогутності до його антихристиянського завершення. «І нехтувать тебе, як я» — стає означенням титанічної людини. Слідом за Гете згодом також інші, насамперед Шеллі й Байрон, у своїх поетичних творах про Прометея обернули естетичну й етичну самосвідомість новочасної людини проти християнської церкви. Так, у вирішальну для новітньої європейської історії годину античний міф знову стає значущим. У битві титанів проти олімпійців нова доба відкриває свій героїчний ідеал моральної свободи.

І однак прометеївський символ зазнає нового перетворення як супровід духовної історії сучасної людини. Екстазові творчості близьке страждання, що виростає з суперечності між усемогутністю в уяві і неміччю в дійсності... Та й це ж бо притаманне Прометееві: адже він не лише героїчний творець власного світу, він також і мученик, якого без-

настанно мордує Зевсів орел. Щоправда, страждання сучасної людини відчувається не як страждання від Бога, а як від самого себе. І Прометей стає символом мордування людства власним сумлінням, символом трагедії свідомості. Тут помічаємо близькість до Ніцше. Андре Жід в одному своєму ранньому творі подає сатиричну оповідку про «погано прикутого Прометея», яка споріднена з ніцшеанським духом. Тут Прометей приходить до думки позбутися свого орла власними силами, ніби звільнитись від розладу у власній душі й від моральної муки — і пожирає свого орла. Питання про художню виправданість цієї сатири ми тут не ставимо. У кожному разі, таке своєрідне використання давнього міфу сягає тут не такого вже й своєрідного змісту: перебування «по той бік добра і зла» багато кому нині видається віднайденням нового здоров'я, зціленням від за давнених страждань, завданих собі самому.

Тим часом історія Прометея здається мені так само далекою від свого завершення, як і історія людства. Ба більше: можливо, наша історія знов починає наближатися до античного міфу, який міг щось сказати про людину, лише говорячи про чвари богів. Та й досвід починає засвідчувати межі новітньої людської самосвідомості. Я б хотів наприкінці згадати один феномен духу, міра якого незрівнянно перевищує всіх нас, — я маю на увазі Гете. Прометеївський символ торкнувся його не лише того одного разу, коли поет усвідомив титанічну силу свого творчого обдарування. Як ключ до підготовленого самим автором останнього прижиттєвого видання його творів сприймається драматичний фрагмент «Пандора». Глибший зміст його залишається для нас доволі тьмяним. Та зрозуміло одне: Прометей не виступає тут звичним уже титанічним осередком суверенно керованого світу — він тепер дух невсипущої, невтомної діяльності. Але навіть ця, обмежена певними рамками діяльність обмежується, крім того, ще й правами інших духовних світів. Здатність Гете долати і обмежувати себе є для нас чимсь майже незбагненним. Ми не наважувемось приписати таку силу людській культурі в цілому. Тим часом те, що перевищує силу нашої волі, можливо, дорогою страждань рухається до своєї мети. І трагедія нашої культури, може, десь там, куди нам уже не сягнути, знайде своє миротворне розв'язання.