



УДК 615.8 ББК 53.57 Э 12

М. Элладе. **Ностальгия по истокам** — М: Институт общегуманитарных исследований, 2006.— 216 с.

Мирча Элиаде размышляет о связи человека и космоса, о причастности человека к космическим процессам. Миф в современном обществе не равнозначен мифу в обществе "традиционном". Что-то от прежнего мифологического восприятия утрачивается безвозвратно. Мирча Элиаде уверен — миф не подвластен течению календарного времени, он существует в ином временном измерении, измерении сакрального.

ISBN 5-88230-183-1

© Институт общегуманитарных исследований, 2006

Оглавление

Миф и литература в работах М. Элиаде (Предисловие

переводчика).....	5
Предисловие.....	15
Глава I. Новый гуманизм	20
Глава II. История религий от 1912 года до наших дней.....	32
Социологические подходы	35
Психология глубин и история религии.....	40
Рудольф Отто.....	44
От работы «Происхождение идеи Бога» до «социальной антропологии»	45
Пгттацони и целостное исследование религии.....	50
Миф и школа ритуала.....	53
Жорж Дюмезиль и индо-европейские религии	55
Пан дер Лиев и феноменология религии.....	58
«Феноменологи» и «историцисты».....	59
Глава III. Поиски «истоков религии».....	61
Предварительное открытие.....	61
Зарождение сравнительной истории религий.....	64
Материализм, спиритизм, теософия.....	66
Навязчивые поиски истоков	68
Великие Боги и смерть Бога.....	72
Историчность и историцизм.....	76
Глава IV. Кризис и обновление истории религий.....	80
«Второе Возрождение».....	81
Целостная герменевтика.....	83
Инициация и самоотчуждение.....	86
Герменевтика и преобразование человека.....	88
История религий и культурное обновление	90
Формы сопротивления становлению истории религий.....	93
Иллюзия демистификации	95
Глава V. Космогонический миф и «священная история».....	99
Функция космогонического мифа	104
Изначальность и целостность.....	107
«Великий отец» и мифические Предки.....	109
Два типа изначальности.....	114
Глава VI. Рай и утопия: мифическая география и всхатология.....	116
Мола на мессианизм.....	116
Поиски земного рая.....	118
Символика солнца.....	120
Американский рай.....	122
Возвращение к первоначальному Христианству.....	124
Религиозные истоки «американского образа жизни»	127
Ностальгия американских писателей по первородству.....	129
Племя гварани в поисках утраченного Рая.....	131
Конец мира	134
Счастливая земля.....	137
«Путь» к богам.....	140
Своеобразие мессианства гварани.....	141
Глава VII. Инициация и современный мир.....	143
Ритуалы зрелости.....	144
Тайные общества.....	145
Шаманы и знахари.....	147
Недавние исследования об инициациях у «примитивных» народов.....	147
Религии Мистерий: тайные общества у индоевропейских народов....	150
Сценарии инициации в устной литературе.....	153
Вклад психоаналитиков и литературных критиков.....	156
Значение инициации в современном мире	158
Глава VIII. Замечания по поводу религиозного дуализма: диады и полярности	160
К истории вопроса.....	160
Историцизм и редукционизм	164
Два типа сакральное™.....	167
Южная Америка: Божественные Близнецы.....	169
Полярность и дополнительность у племени Кош.....	173
Борьба и примирение: Меиебуш и «целебная хижина»	177
Великий Бог и культурный Герой	180
Дуализм ирокезов; мифические близнецы.....	181
Куль: антагонизм и смена	183

Племена пуэбло: антагонистические и взаимодополняющие пары богов	186
Калифорнийские космические мифы: Бог и его Недруг.....	189
Трикстер.....	193
Некоторые замечания.....	195
Типы иидонизийских космогонии: антагонизм и интеграция	196
Космогония, ритуальные соревнования и состязания в красноречии: Индия и Тибет.....	202
Дэвы и Асуры.....	205
Митра-Варуна.....	205
Полярность и совпадение противоположностей	207
Янь и яйь.....	210
Заключительные замечания	213

МИФ И ЛИТЕРАТУРА В РАБОТАХ М. ЭЛИАДЕ

(Предисловие переводчика)

У творчества Мирна Элиаде есть одна сразу бросающаяся в глаза особенность — разносторонность. Его работы интересны социологам, философам, этнографам, историкам, культурологам, теоретикам и историкам литературы. Кроме того, М. Элиаде — автор еще ждущих своей оценки художественных произведений — романов.

По стремлению ко всеохватностиTM, универсализму, целостности М. Элиаде можно сравнить с другим известным современным мыслителем — Гастоном Башеляром, которого современники (Г. Башеляр умер в 1962 году) называли «последним учеником Леонардо да Винчи», имея в виду его универсальные познания и вклад, сделанный им в такие различные сферы культуры как философия науки, эпистемология, поэтика воображения, литературная критика. М. Элиаде и Г. Башеляр задумывались о связи человека и космоса, о причастности человека к космическим процессам. Творчество этих мыслителей в определенной мере явилось реакцией на то, что возрастающая специализация в современном постиндустриальном обществе поставили под угрозу будущую культуру, что порождает стремление к синтетическому, целостному подходу к творческой деятельности.

Одно из главных последствий этого стремления к универсальности, целостности является у М. Элиаде (эта тема проходит через всю книгу «Ностальгия по истокам») желание представить категорию мифа как категорию вневременную, отрицание ее стадийного характера. В этом М. Элиаде сходится с О. Шпенглером, еще до второй мировой войны утверждавшим, что «мнение будто мифы и представления о богах являются созданием первобытного человека и что с •«прогрессирующей культурой» души мифотворческая сила исчезает, есть научный предрассудок. Верно как раз наоборот... Способность наполнить свой мир гештальтами, очертаниями и символами, отмеченными к тому же единым ха-

рактером, принадлежит как раз не первобытной эпохе, а исключительно ранним периодам великих культур». Следует подчеркнуть, что даже те исследователи, кто считает будто «мифология как форма общественного сознания, появление и господство которой было связано с определенным уровнем развития производства и духовной культуры, изжила себя»,¹ на практике часто находят мифы даже в таком далеком от мифологии веке как XVIII. Так Е. М. Мелитинский говорит об «имплицитном» мифологизме романа Д. Дефо «Робинзон Крузо»: «Что касается «Робинзона», то здесь не только часть действия беспредельно удалена от всякой житейской обыденной социальной установки, но и само действие в сущности героично, поскольку речь идет о мужественном покорении природы человеком; оно даже «космич-но», ибо на маленьком необитаемом островке Робинзон повторяет создание цивилизации, воспроизводит ее основные этапы - собирательство и охоту, скотоводство и земледелие, ремесло, а когда на острове появляются другие люди — устанавливает определенный социальный порядок».²

Дело, конечно, не в «имплицитном» характере мифологии романа, а в том, что мифология в значительной степени явление не стадийное, а внеисторическое, атемпоральное, постоянное. Другое дело, что бывают эпохи, когда мифологическое отношение к миру более выявлено и эпохи, когда такое отношение выявлено меньше.

О свободе от «истории» говорится и в книге М. Элиаде «Аспекты мифа». Философ обращает внимание на тот факт, что Индия, завоеванная и оккупированная Александром Македонским, не сохранила имени великого завоевателя. Этот факт М. Элиаде приводит как пример культуры, обладающей невероятной творческой активностью и «саботирующей» историю, которой, по мнению Элиаде, у религии быть не может.

Миф, по представлениям Элиаде, связан не с историческим, мирским течением времени, а со

временем сакральным. Главное отличие последнего от времени мирского в том, что последнее обратимо, оно — время первичное, остановившееся в настоящем, обратившемся в вечность.

Священное время, по-

Мифы народов мира, с. 16.

Мелетинский Е. М. М.: Наука, 1976, с. 281.

этому, может быть повторено бесконечное множество раз. Оно не «течет», не представляет необратимой протяженности, оно всегда равно самому себе и воспроизводится в церковных праздниках, в литургии, сообщающей о событии, происходящем «в начале». Священное время первично, оно постоянно одно и то же и принадлежит Вечности.

Миф в современном обществе не равнозначен мифу в «традиционных» обществах. Что-то от прежнего мифологического мировосприятия утрачивается безвозвратно; многие современные мыслители считают, что все беды и кризисы нашего времени объясняются как раз отсутствием мифологического видения, открывающего высшую содержательность и абсолютную точку отсчета в аксиологическом освоении мира. К. Г. Юнг озаглавил одну из своих книг «Человек в поисках своей души»: немецкий ученый считал, что кризис христианства, потрясший Европу и получивший выражение отчасти, в таких книгах Ф. Ницше, как «Антихрист» и «Так говорил Заратустра», сопровождается поисками нового мифа, способного возродить в обессиленном человечестве новые творческие силы.

Конечно, нельзя отрицать, что в XX веке совершается поворот от дробного, рационалистического, материалистического осознания мира к более цельному, космологическому мироощущению, которое ближе мифологическому, чем даже романтическое сознание, лишавшее в своем «двоemiрии» земное той многомерности и противоречивости, которые сохранялись еще даже в «материалистическом» XVIII веке, не достаточно, может быть, прорывающемся «к небу», но более богатом земными оттенками и красками. У XX века, несомненно, какие-то свои, очень особые отношения с мифом. М. Элиаде эти особые отношения не отвергает. Он подчеркивает только внеисторический характер мифа.

В книге М. Элиаде «Сакральное и профанное» есть слова: «Обычного созерцания небесного свода достаточно чтобы приобщиться к религиозному опыту».³ Это также одна из тем и книги «Ностальгия по истокам». «Мы,— признается в одной из ее глав Элиаде, — занимаемся «демистификацией наизнанку: мы открываем за профанным сакральное». Одним из поразительных примеров того, как за самым

³ М. Элиаде. Священное и мирское. МГУ, 1994, с. 76.

7

казалось бы профанным опытом выступает сакральное оказываются, по наблюдениям Элиаде, позитивистские тенденции второй половины XIX века, открытие исторического измерения и акцент на сборе и классификации материалов, которые он интерпретирует как ритуал «сошествия в преисподнюю» (*descendus ad inferos*), погружение в глубокие, темные подземные области, где ему приходилось сталкиваться с самыми разными зародышевыми формами живой материи».⁴

«Сошествие в преисподнюю», по мнению Элиаде, было бы лучшим определением техники психоанализа, разработанного Фрейдом и продолженного К. Г. Юнгом. «Когда Юнг выдвинул гипотезу существования коллективного бессознательного, то исследование уходящих в незапамятные времена мифов, символов, образов, обнаруживаемых в архаических обществах, стало напоминать технику океанографии и спелеологии». По мнению М. Элиаде, вначале любое явление культуры (орудия, институты, искусство, идеология и т. д.) имело религиозное выражение или религиозный генезис, религиозное оправдание. «Для специалиста,— пишет М. Элиаде, — это не всегда очевидно, в основном, потому, что он привык понимать слово «религия», так как его понимают в западноевропейских обществах или в некоторых странах Азии.

Миф в понимании Элиаде еще до христианства смиряет человека с его «уделом», гармонизирует человеческую жизнь, придает как бы новое измерение человеческим горестям и страданию. Интересно отметить как один из близких к ритуально-мифологической школе теоретиков литературы Х. Уотте объясняет то, почему Данте назвал свою поэму «комедией». Уотте считает генезис комедии как жанра связанным с внеисторическим пониманием мифа и времени, а генезис трагедии с линейным, историческим пониманием времени. Таким образом, циклическое, внеисторическое понимание времени настраивает на большую слиянность с природой, достигаемую, помимо прочего, в результате повторяющейся реинтеграции с ней.

Аргументы Элиаде против исторического понимания мифа и исторического, профанного времени можно было бы

⁴ М. Eliade. «Nostalgic de§ religions». P., 1971, p. 107.

продолжить. Элиаде, к примеру, не устраивает (книга «Аспекты мифа») ни одно из традиционных

объяснений феноменов гитлеризма и сталинизма в XX веке. Экономические, социальные, политические причины он отвергает, принимая измерение лишь «чистое», сакральное. По его мнению, эти социальные явления есть продолжение древнего культа жертвоприношения, аналогичного, например, тем человеческим жертвоприношениям, которые устраивали ацтеки в честь бога Солнца, выбирая в жертву несколько тысяч самых красивых юношей и девушек.

С эсхатологическим мифом о золотом веке в будущем Элиаде отождествляет также и идею построения коммунистического общества. Он полагает, что эсхатологический миф является существенной составной частью роли и миссии основателей и руководителей современных тоталитарных движений, прежде всего коммунизма и национал-социализма. Маркс воспользовался одним из самых известных эсхатологических мифов средиземноморско-азиатского мира — мифом о справедливом герое-искупителе (речь здесь идет о пролетариате).

Этические оценки Элиаде считает явлением таким же относительно новым как и историческое измерение. В последнем он опять-таки перекликается с О. Шпенглером, писавшим: «Мы, люди западноевропейской культуры, с нашим историческим чувством, являемся исключением, а не правилом. Всемирная история — это наша картина, а не картина человечества»⁵. Время утраты того измерения, которое можно было бы определить как восприятие мира лежащим «по ту сторону добра и зла» определить трудно. Элиаде считает это большой проблемой. «Было бы интересно, — пишет он в последней главе, — уточнить, в каких культурах и в какую эпоху отрицательные аспекты жизни, принятые до этого времени как конститутивные, неопровержимые и неустраняемые моменты космической целостности, утратили свою первоначальную функцию и стали интерпретироваться как проявления зла. Ибо, по-видимому, в тех религиях, где доминирует система полярностей, идея зла проступает медленно, а иногда даже случается так, что понятие зла не включает многие негативные аспекты жизни (такие, например, как страдание, болезнь, жестокость, несчастье, смерть и т. д.).

¹ С. Шпенглер. Закат Европы, с. 143.

9

Фрейд нам открыл, что некоторые экзистенциальные решения и тенденции не являются сознательными. Как результат — ярко выраженное и совершенно очевидное пристрастие к литературе и художественным произведениям со структурой инициации. Психоанализ показал нам действительность демистификации при постижении истинного смысла (или первого смысла) поведения, деятельности или культурного творения. «В нашем случае, — заключает Элиаде, — следует предпринять демистификацию наоборот, т. е. «демистифицировать», по-видимому профанный обмирщенный язык и мир литературы, живописи и кино и показать, что в них содержится «сакрального», того «сакрального», что неузнаваемо, спрятано, снижено». Конечно в таком десакрализованном мире как наш, сакральное прежде всего присутствует в воображаемых вселенных. Но мы уже начали отдавать себе отчет в том, что воображаемый, как бы онирический опыт, также важен и конструктивен для человека, как и опыт дневной. В этом случае ностальгия по опытам и сюжетам инициации, ностальгия прочитываемая и расшифровываемая в литературе и произведениях искусства обнаруживает желание современного человека к полному и окончательному обновлению». Элиаде ссылается на эксперименты, проведенные в некоторых американских университетах в связи с психологией и физиологией сна. Был поставлен опыт, исследующий одну из четырех фаз сна, называемую Быстрым движением глаз (Rapid Eye Movement) — единственную фазу во время которой спящий дремал и видел сны. Разрешалось спать, но невозможно было дремать и видеть сны. В результате этого на следующую ночь лица, лишенные возможности видеть сны, чувствовали себя в течении всего дня подавленными, нервными и раздражительными, и когда, наконец, им позволяли спать как им требовалось, они предавались настоящим «orgia сновидений» как бы желая наверстать все то, что было упущено за предшествующие ночи.⁶ По мнению М. Элиаде смысл этих экспериментов оказывается совершенно ясным: они подтверждали органическую потребность человека во сне, т. е. — потребность в мифологии.

С этим связана еще одна очень важная тема, разрабатываемая в книге «Ностальгия по истокам»: циклическая по-

⁶ E. Eliade. Symbolism, the sacred, the art. P. 175.

вторичность придает событиям подлинную онтологичность и провозглашаемая Элиаде творческая герменевтика призвана не раскрывать, обнаруживать бытийственную тайну, а постоянно ее тестировать, воспроизводить, провоцировать. Понимание, вчувствование! таким образом, воспринимаются не как форма знания, постижение «истины» и «правды», а как форма существования: в этом Элиаде оказывается наследником Хайдеггера. Экзистенциальный, а не онтологический критерий познания заключается в том насколько это познание расширяет возможность подлинного, целостного (в какой-то мере того же сакрального) существования.

Как полагает М. Элиаде, именно уровень восприятия, шкала восприятия порождает сам феномен. Следовательно, целостное восприятие возможно только на макроскопическом уровне. Он приводит слова А. Пуанкаре, не без иронии спрашивавшего, может ли натуралист, изучающий слона только под микроскопом, утверждать, что он достоверно знает этого животного. «Слон, несомненно, многоклеточный организм. Но только ли он многоклеточный организм? Нам понятно, что можно поколебаться с ответом на этот вопрос. Но на уровне целостного восприятия этого животного человеком, когда он предстает как зоологическое явление, не может быть никаких колебаний».⁷ Бытийность, онтологическая герменевтичность объясняет и то большое значение какое Элиаде придавал художественному творчеству, которое в значительной мере может служить показателем макроскопического, космологического характера восприятия. В книге «Ностальгия по истокам» Элиаде неоднократно призывает этнографов и исследователей религий обращаться к опыту теоретиков и историков литературы, подчеркивает универсальность, всеохватывающий характер этого опыта. Он считает художественную литературу закономерной приемницей мифа. Неоднократно в своих работах Элиаде сравнивает стремление модернистской литературы XX века к «уничтожению», разрушению, «молчанию» и т. д. с эсхатологическим мифом. Это стремление редуцировать «художественную вселенную» к первоначальному состоянию *materia prima*. Как и Гастон Башеляр М. Элиаде считает, что интер-

M. Eliade. *Nostalgic des religions*. P., p. 29-30.

претация Фрейда и Юнга обедняет художественный образ, уничтожает его как инструмент познания. По мнению Г. Башеляра динамика поэтического образа не подчиняется причинным связям. Передача индивидуального образа представляет факт большой онтологической важности: читатель и критик должны принимать образ не как объект, тем более не заместитель объекта, они должны постигать саму его специфическую реальность. В отличие от Юнга как Башеляр так и Элиаде отказываются признать за образом какой бы то ни было субстрат и соотносить образ с чем бы то ни было, кроме него самого: поэтическая метафора есть исходный пункт, а не результат поэтического импульса, эта та самая экзистенциальная онтологичность, которую Элиаде противопоставляет гносеологическим критериям познания.

Для Элиаде не встает вопроса о достоверности познания, для него главное — вживание в пространство сакрального, а полнее всего и глубже вживается в него художник, творец, ибо, как считает Элиаде, художник не «использует миф (речь идет в том числе и о художниках XX века), а так же живет в нем, как и художники предшествующих столетий». Здесь Элиаде, очевидно, не согласился бы с теми исследователями, которые считают, что в новое время миф как бы «стилизуется», становится не живым, содержательным ритуалом, а превращается в игру, оказывается приемом, позволяющим проводить параллели с сюжетами античной или библейской мифологии.

Мифологизм литературы XX века не только не совпадает с той зоной, где располагается модернизм XX века, он вообще вне зон любых течений, направлений, школ. Миф может присутствовать как в таких традиционных, сюжетных, «реалистических» произведениях как «Сто лет одиночества», «Чевенгур», «Иосиф и его братья», «Тихий Дон», «Маисовые люди» (Астуриас), «Звездный полигон» (Катей Ясин) и др., в таких экспериментальных, модернистских как «Уллис», «Процесс», «Поминки по Финнегану» и в таких непосредственно обращающихся к литургии, ритуалу произведениях как «Мистерия Жанны д'Арк» Ш. Пеге, «Благовещение деве Марии» П. Клоделя, «Убийство в соборе» Т. С. Элиота.

Таким образом, кризисное модернистское искусство — явление постоянно повторяющееся и Элиаде вряд ли разде-

12

лил бы некоторые современные идеи о том, что именно постмодернизм разрушил оппозицию элитарного и массового искусства. Стирание различия высокой, аксеологически акцентированной и массовой профанной культуры достигается вовсе не в сфере постмодернизма, как это утверждают некоторые современные теоретики. Пересечение массовой и высокой культуры существовало всегда, это такое же внеисторическое явление как мифологическое мировосприятие и, очевидно, связано с ним. То что М. Элиаде считает возможным сопряжение мифологии и массовой культуры, говорит о его последовательности в понимании связей мифа и литературы и о том, что он, пожалуй, поддержал бы идею о последовательном нисхождении мифа к метафоре через стадию мистерии. В известной мере доказательством этого могут быть следующие слова из работы «Ностальгия по истокам»: «Все признают, что танец, поэзия или мышление вначале были «религиозными» и, наоборот, многие не могут себе представить, что пропитание, сексуальная жизнь, изготовление жилища, охота, рыболовство, сельское хозяйство также имели сакральное происхождение... Познание природы, исключаящее ее сакральность, также началось сравнительно недавно и доступно оно главным образом образованным людям. Для большинства же людей Природа еще до настоящего времени полна «неразгаданностей», «очарования», «величия».

К подобным вариантам «мистерияльной» стадии нисхождения мифа к метафоре, т. е. к слову, к

литературе Элиаде причисляет некоторые современные праздники, например, Новый год, праздники, связанные с рождением, с постройкой дома и вселением в новую квартиру.

Элиаде чужд как «натуралистический», иллюзионистский реализм, упраздняющий многозначность, тайну, многомерность жизни, так и абсурд, абстракции. «Реализм, пишет В. А. Чаликова — должен быть символическим, развертывающим многослойность жизненной мистерии в полнокровном событийном сюжете. Требование непрременной сюжетности искусства, неприятие абстракции, абсурда вытекает у Элиаде из идеи религиозности подлинного искусства. Ведь священный смысл для него — первичнее, реальнее религии. Различные религии — это проявление одного символического ядра. И поскольку символ сам «свернут», кумулятивен,

13

графичен, абстрактное искусство бессмысленно: оно копирует, множит исходный знак.

Антироман, роман без сюжета, ни о чем событийном, действенном не рассказывающий, отвергается Элиаде, потому что он не содержит всей мифотворческой энергии, присущей сюжетному роману⁹.

В последней главе книги¹⁰ Элиаде, впрочем, не столь решительно выражает своей «ужас перед историей». Акцент здесь делается на многослойности, переменчивости, волнооб-разности бытия. Историческое, профанное время ведь также время человеческой жизни и от него никуда не денешься. Аксиологическое звучание нейтрализуется. «Не без умысла мы обращаемся к примеру Китая лишь в конце нашей работы» — так начинается один из разделов этой главы. Отдается предпочтение дуальной структуре «инь», «янь», при которой в ту или иную эпоху преобладает один из элементов диады (женское или мужское, сакральное или профанное, эгоистическое или альтруистическое, коллективное или индивидуальное), но другой не исчезает совсем, а продолжает существовать, вырываясь на первое место в другие эпохи.

В. П. Большаков

⁹ История и космос. 1987, с. 264.

¹⁰ Эта глава была переведена раньше и вошла в книгу «Космос и история» (Прогресс, 1987). В настоящей книге перевод дается заново.

Предисловие

Достойно сожаления, что для выражения понятия сакрального в нашем распоряжении нет более точного слова чем «религия». Это понятие имеет длинную историю, хотя применительно к понятию культуры оно недолговечно. Можно задать вопрос каким образом, не дискриминируя его, допустимо использовать этот термин в исследовании древнего Ближнего Востока, иудаизма, христианства, ислама, индуизма, буддизма, равно как и культур так называемых «примитивных» народов. Но, возможно, поздно уже искать другое слово и термин «религия» может быть полезен при условии, если мы не будем забывать, что он не обязательно предполагает веру в Бога, в богов или духов, а имеет отношение к опыту сакрального и, следовательно, связан с идеями бытия, значимости и истины.

Трудно, действительно, представить себе как бы мог функционировать человеческий разум, если лишить его убеждения в том, что в мире существует нечто незыблемо реальное, не сводимое ни к чему другому и невозможно представить как возникает сознание, если не придавать значения поступкам и опыту человека. Реальное и значимое осознание мира связано с открытием сакрального. В опыте сакрального человеческий разум постигает различие между тем, что оказывается действительным, могущественным, богатым и значимым и что, будучи лишенным этих качеств, оказывается только хаотическим и опасным потоком, случайным и лишенным смысла возникновением и исчезновением вещей и явлений.

О диалектике и морфологии сакрального я говорил в предшествующих публикациях: не считаю необходимым к этому возвращаться. Достаточно сказать, что «сакральное» есть элемент в структуре сознания, а не стадия в истории этого сознания. Значимый мир (а человек не может жить в «хаосе») есть результат диалектического процесса, который

/5

можно определить как проявление сакрального. Человеческая жизнь приобретает смысл в имитации парадигматических моделей, обнаруживаемых сверхъестественными существами. Имитация сверхчеловеческих моделей составляет одну из первых характеристик «религиозной» жизни, структурную характеристику индифферентную культуре и эпохе. Начиная с самых древнейших доступных нам материалов и до христианства и ислама *imitatio del* (подражание богу) всегда оставалось нормой и главной линией человеческого существования. На самых архаических уровнях культуры жизнь человека является сама по себе религиозным актом, поскольку пропитание, половая жизнь и работа имеют сакральное значение. Иными словами, быть — или скорее становиться человеком — значит

быть «религиозным».

С самого начала философское размышление сталкивается с миром значений, который генетически и структурально был «религиозным» и это правомерно вообще, а не только в отношении «первобытных» народов, досократиков и народов Востока. Диалектика сакрального предшествовала всем диалектическим движениям, открытым впоследствии и служила им моделью. Обнаруживая бытие, значимость и истину в неизвестном, хаотическом и угрожающем мире, опыт сакрального открывал путь систематическому мышлению.

Этого может быть достаточно для того, чтобы пробудить интерес философов к работе историков и феноменологов религии, но не менее интересны и другие аспекты религиозного опыта. Формы иерофании — то есть проявления сакрального, выраженные в символах, мифах, сверхъестественных существах — познаются как структуры и представляют прарефлексивный язык, требующий особой герменевтики. Историки и феноменологи религий уже более четверти века пытаются разработать такую герменевтику. Эта работа не имеет ничего общего с деятельностью антиквара, хотя в ней используется материал уже давно исчезнувших культур и народов. Если серьезно и достаточно использовать в истории религий герменевтический метод, то она перестает быть музеем ископаемых и становится тем чем она и должна быть с самого начала для всякого исследователя: рядом «сообщений», которые следуют дешифровать и понять.

Интерес к этим «сообщениям» не носит исключительно исторического характера. Подобные сообщения «говорят»

16

нам не только о давно канувшем в небытие прошедшем, они раскрывают такие фундаментальные экзистенциальные ситуации, которые представляют непосредственный интерес для современного человека. В одной из глав этой книги я пишу о том, что сознание очень обогащается тем усилием, которое мы предпринимаем с целью дешифровки мифов, символов и других традиционных религиозных структур. В каком-то смысле можно даже говорить о внутреннем изменении сознания и разума исследователя, а также и сочувствующего ему читателя. Можно полагать, что феноменология и история религий составляет те немногие гуманитарные дисциплины, которые представляют из себя одновременно и пропедевтическую и духовную технологию.

В постоянно секуляризирующемся обществе эти исследования могут представлять еще больший интерес. Если принимать религию только в ее иудео-христианской разновидности, то секуляризация интерпретируется отрицательно. Можно в ней усматривать, например, подтверждение процесса демифологизации, который сам есть запоздалое продолжение борьбы, что вели пророки для того, чтобы освободить космос и космическую жизнь от сакрального.

Но дело не только в этом. Даже в самых радикальным образом секуляризованных обществах и самых богоборческих современных молодежных движениях (например, в движении «хиппи»), мы обнаруживаем определенное число по внешней видимости нерелигиозных явлений, в которых открываются новые и оригинальные проявления сакрального, хотя их невозможно узнать, если воспринимать религию только в ее иудео-христианской разновидности. Я имею в виду не ту «религиозность», которая возникает в таких социальных и политических движениях как движения за гражданские права, антивоенные движения и т. д. Религиозные структуры и значения (еще неосознанные) современного искусства, некоторых популярных фильмов, определенного круга явлений, связанных с молодежной культурой — еще более важные феномены. В частности, мы имеем в виду обнаружение, проявление религиозных измерений подлинного и значимого существования человека в космосе (новые открытия в природе, отмена запретов в сексуальной жизни, «жизнь в настоящем», свободная от амбициозных социальных «проектов» и т. д.).

17

Большая часть этих проявлений сакрального напоминает космическую религию, исчезнувшую после победы христианства и сохранившуюся только в среде европейского крестьянства. Возвращение к сакральному характеру жизни и природы не означает возврата к «язычеству» и «идолопоклонству». Хотя космическая религия крестьян юго-восточной Европы в глазах пуританина может показаться язычеством, она все же является «христианской космической литургией». Подобный процесс происходил в средневековом иудаизме. Благодаря традиции Кабалы была вновь обретена та «космическая сакральность», которая казалась безнадежно утраченной со времени реформ раввинов. Цель этого предисловия не доказательство криптохристианского характера некоторых последних проявлений молодежной культуры. Я хочу подчеркнуть здесь, что в период религиозного кризиса невозможно предугадать те формы творческого вклада (впрочем, очень трудно обнаруживаемые), которые пробуждаются к жизни этим кризисом. Кроме того, невозможно предсказать формы опыта потенциально нового сакрального. «Целостный человек» никогда полностью не десакрализируется и мы вправе сомневаться в том, что полная десакрализация вообще возможна. Секуляризация может одерживать победу на уровне сознательной жизни: старые теологические концепции, догмы,

верования, ритуалы, институты могут утрачивать всякую значимость. Но жизнь человека невозможно свести к сознательной, рациональной деятельности, так как современный человек не перестает мечтать, влюбляться, слушать музыку, ходить в театр, смотреть фильмы — короче, он живет не только в мире историческом и естественном, но также в мире экзистенциальном, личном, в воображаемой вселенной. И именно историку и феноменологу религий прежде всего предстоит узнать и расшифровать «религиозные» структуры и значения этих личных миров или воображаемых вселенных. Нет смысла повторять все аргументы, содержащиеся в этой книге. Их можно кратко резюмировать, сказав, что значение анализа архаических и экзотических религий не сводится к их исторической важности. Философ, теолог и литературный критик могут в равной мере воспользоваться открытиями, сделанными в этих мирах прошлого, знаки и значения которых оказываются забытыми или утраченными.
18

ми. Вот почему я пытался обращаться к фактам, почерпнутым из наименее известных религий. В последнее время достигнуты успехи в исследовании трех монотеистских религий, буддизма, и даже религиозной философии Индии. Читатель может обратиться к хорошо известным работам, посвященным этим вопросам.

Очерки, опубликованные в этой книге, написаны не для «специалиста», а для широкого и просвещенного читателя.*

Я без колебаний, однако, обращался к некоторым примерам, известным историкам религии, антропологам и ориенталистам, но возможно не известным читателям, незнакомым с этими областями знания.

Надеюсь, что встреча современного Запада с менее известными мирами и универсумами породит то, что я назвал бы «новым гуманизмом». Цель этой работы - подчеркнуть культурную роль, которую может сыграть историк религий в де-сакрализованном обществе, а также способствовать развитию систематической герменевтики сакрального и его исторических проявлений.

Мирче Элиаде

Чикаго. Университет

июль 1968 г.

Эта книга вышла в 1969 году на английском языке под заглавием «Смысл и история в религии» (University of Chicago Press, 1969). Приношу благодарность моему другу и ученику Анри Перне, сделавшему перевод с английского предисловия и глав I, II, III и отредактировавшего главы IV и V. Мой преданный друг Жан Гуйар имел любезность просмотреть остальные главы, выражаю ему мою искреннюю благодарность.

М. Элиаде, июнь, 1969.

* В подлиннике «*honnête homme*» — дословно «честный человек». Термин использовавшийся Монтенем, Паскалем, Грасианом. Обозначает стремление к универсальному мета-знанию и отрицание конкретных знаний (*Прим. пер.*).

Глава I НОВЫЙ ГУМАНИЗМ

С каждым днем все сложнее, несмотря на большое количество учебников, периодических изданий и обширную библиографию,¹ оставаться в курсе всего, что появляется нового в различных областях истории религий. И следовательно, быть историком религий становится все сложнее. Историк к своему великому сожалению вынужден наблюдать свое превращение в специалиста какой-то конкретной религии, конкретного периода или определенного аспекта этой религии.

Данная ситуация побудила нас создать новый периодический орган.² Мы хотели не просто предоставить в распоряжение специалистов еще один журнал (хотя отсутствие подобного издания в Соединенных Штатах уже является достаточным основанием для его выпуска), но прежде всего дать возможность ориентироваться во все более расширяющейся области, стимулировать обмен взглядами между специалистами, которым трудно находится в курсе всех новейших достижений в других дисциплинах. Эта возможность ориентироваться и обмениваться взглядами станет реальной, как мы надеемся, благодаря краткому изложению самых недавних открытий, касающихся ключевых проблем истории религии, а также благодаря методологическим дискуссиям и эссе, имеющим целью усовершенствование герменевтики религиозных данностей.

Герменевтика занимает первостепенное место в наших исследованиях, поскольку это наименее разработанный аспект

¹ Поскольку слово *Religionswissenschaft* с трудом переводится на французский, то мы вынуждены пользоваться термином «история религии» в самом широком смысле, то есть включая сюда не только историю в собственном смысле слова, но и сравнительный анализ и исследование религиозной мифологии и феноменологии.

² *History of Religions: an International Journal for Comparative Historical studies*, Chicago (University of Chicago Press), 1961.
20

истории религий. Специалисты, часто поглощенные синтезом, анализом, публикацией фактов и данных — задачами, которые они совершенно справедливо рассматривают как настоятельные и необходимые — иногда забывают об анализе значения этих данных. Последние являются выражением различного религиозного опыта. В конечном счете, они представляют собой точки зрения и ситуации, груз и

тяжесть которых люди возлагали на себя в ходе истории. Нравится это историку или нет, но простая реконструкция исторической эволюции определенной религиозной формы или выявление ее социологического, экономического или политического контекста не ставит точку в его творчестве. Он обязан, кроме того, понять значение этого, идентифицировать и осветить ситуации и точки зрения, которые привели к появлению или сделали возможным триумф именно этой религиозной формы в конкретный исторический момент. Лишь преследуя подобную задачу, наука о религиях выполняет свою истинно культурную функцию — в частности делает более доступным сознанию современного человека смысл религиозных документов. Сравнительный анализ религий, каким бы ни было его значение в прошлом, призван играть чрезвычайно значительную культурную роль в непосредственном будущем. Как я уже неоднократно говорил, наше время вынуждает нас к сравнениям и противопоставлениям, которые нельзя было представить себе еще полвека тому назад. С одной стороны, народы Азии в недавнем прошлом вышли на историческую сцену, с другой стороны, так называемые «первобытные» народы подготовились к появлению на горизонте «великой истории» в том смысле, что они поставили себе целью стать активными субъектами истории в отличие от пассивных объектов — роль, которую они играли до сих пор. Но если народы Запада теперь не единственные, кто делает историю, то они не могут больше занимать привилегированное место в сфере духовных и культурных ценностей, что ни в коей мере не умаляет бесспорного авторитета, которым они пользовались несколько поколений. Эти ценности теперь подлежат анализу, сравнению и оценке со стороны не принадлежащих к Западу народов.

Для Запада, со своей стороны, необходимо изучать, анализировать и постигать духовное наследие Азии и архаического мира. Но чтобы быть подлинным и плодотворным, этот

21

диалог не должен ограничиваться эмпирическим и утилитарным языком. Истинный диалог должен касаться основополагающих сторон. Но для правильного понимания этих ценностей необходимо понять их религиозный источник, поскольку, как мы знаем, неевропейские культуры, как восточные так и примитивные, питаются соками чрезвычайно богатой религиозной почвы.

Именно по этой причине, как я думаю, история религий призвана играть столь важную роль в современной культурной жизни. Дело не только в том, что понимание экзотических и архаических религий значительно облегчает диалог с представителями этих религий, но, что гораздо важнее, историк стремясь понять экзистенциальную ситуацию, выраженную в изучаемых им документах, неизбежно подходит к более глубокому познанию человека. Именно на основе подобного познания мог бы развиваться новый гуманизм мирового масштаба. Мы вправе спросить себя, не могла бы история религий внести вклад первостепенного значения в формирование этого гуманизма, поскольку, с одной стороны, историческое и сравнительное исследование религий охватывает все известные формы культур — от этнологических культур до культур, игравших исключительно важную роль в истории, и, с другой стороны, изучая различные формы религиозного выражения какой-либо культуры, историк находит к ней внутренний подход, а не просто рассматривает ее в социологическом, экономическом или политическом контексте. В конечном счете историк религий призван выделить и высветить значительное количество ситуаций, непривычных и неизвестных человеку западной культуры. И только благодаря постижению этих необычных «экзотических ситуаций» может быть преодолен культурный провинциализм.

Речь идет не просто о расширении нашего горизонта, о количественном увеличении в статистическом варианте нашего «познания человека»: речь идет о столь стимулирующих и плодотворных в культурном плане встречах, сравнениях и противопоставлениях себя «другим» — другим человеческим существам, принадлежащим к различным типам архаических и экзотических обществ.

Личный опыт этой уникальной герменевтики может быть чрезвычайно творческим. Вполне вероятно, что открытия и «встречи», оказавшиеся возможными благодаря прогрессу истории религий, бу-

22

дут иметь резонанс, сравнимый с резонансом некоторых открытий в западной культуре прошлого. Я имею в виду, например, открытие экзотического и первобытного искусства, вдохнувшее новую жизнь в западную эстетику. Я также имею в виду успехи психоанализа, открывшие новые перспективы в нашем понимании человека. В обоих случаях имела место встреча с «чуждым», неизвестным, с тем, что несводимо к привычным категориям — короче с «совсем иным».³ Однако этот контакт с «иным» имеет свои подводные камни. Сопротивление, первоначально созданное движениями современного искусства и психологии глубины, может служить тому примером. Эта реакция вполне понятна, поскольку признание существования «иного» и «других» неизбежно приводит к «релятивизации» или даже деструкции официального культурного мира. Эстетический универсум Запада перестал быть прежним с того момента, как он принял и ассимилировал художественный опыт кубизма и сюрреализма. Точно также «мир», в котором жил преданалитический человек, «вышел из употребления» в эпоху фрейдовских открытий. Но эти «деструктивные явления» открыли новые

горизонты творческому гению Запада.

Все это говорит о безграничных возможностях, открывающихся перед историком религий, способным провести необходимые сопоставления, чтобы понять непривычные для него формы человеческой жизни. Трудно себе представить, что опыт столь «чуждой» реальности — например жизни охотника палеолитического периода или буддистского монаха — не оказал бы никакого влияния на современную культурную жизнь. Очевидно, что подобные «встречи» могут стать творческими в культурном отношении лишь тогда, когда историк религий сможет преодолеть стадию чистой эрудиции — другими словами, когда он, объединив, описав и классифицировав документальный материал, сделает усилие для его постижения в его внутренних связях и соотношениях. Это отнюдь не предполагает развенчания эрудиции. Но в

³ Рудольф Отто описывал сакральное как нечто «совсем иное» — «das ganz andere». Сравнения с «совсем иным», спровоцированные психологией глубин и художественным опытом современного мира, хотя они реализуются в нерелигиозном плане, могут рассматриваться как пара-религиозный опыт.

23

конечном итоге нужно сделать вывод, что эрудиция сама по себе не может выполнить поставленной перед историком религий задачи, точно так же как знание Италии XIII века и флорентийской культуры этой эпохи, исследования по средневековой теологии и философии и изучение жизни Данте не могут оказаться достаточными для раскрытия художественной ценности «Божественной Комедии». Мы без колебаний высказываем эти трюизмы. Однако, никогда не лишне повторить, что историк религий не может поставить точку в своем труде после того, как ему удастся восстановить хронологию этапов зарождения религии и определить социальный, экономический или политический контекст этого зарождения. Как любой человеческий феномен религиозный феномен характеризуется чрезвычайной сложностью и для понимания всех ценностей и значимых моментов необходимо рассмотреть его с различных точек зрения.

К сожалению историки религий не пользуются в достаточной мере опытом своих коллег — историков литературы и литературных критиков. Достигнутый в этих дисциплинах прогресс позволил бы им избежать множества досадных недоразумений. Сегодня общепризнан факт, что существует преемственность и общность интересов в творчестве историка и социолога литературы, критика и эстетика. Если верно то, что лишь с трудом можно понять творчество Бальзака без знания французского общества XIX века и истории этой эпохи (в самом широком смысле этого слова: политической, экономической, социальной, культурной и религиозной истории), то не менее верно и то, что нельзя сводить «Человеческую комедию» к масштабу чисто исторического документа. Это произведение выдающейся личности и поэтому должны подвергнуться тщательному изучению также психология и жизнь Бальзака. Но требует своего исследования и процесс создания этого гигантского произведения как борьбы художника со своим материалом, как победы творческого разума над непосредственными данностями опыта. После того как историк литературы закончит свою работу, наступает очередь нелегкого труда экзегезы и здесь выступает на сцену литературная критика. Именно она подходит к творению как к автономному универсуму, обладающему своими собственными законами и своей структурой. Но труд критика не исчерпывает своего предмета, по крайней мере в поэзии,

24

здесь настает очередь эстетика, открывающего и объясняющего ценность поэтических миров. Но можно ли сказать, что литературное произведение получает исчерпывающее «объяснение» в тот момент, когда эстетик произносит свое последнее слово? Любое произведение великого писателя несет в себе некую тайную весть, которая имеет шанс быть понятой лишь в философском плане.

Смею надеяться, что мне простят эти замечания по поводу герменевтики литературных произведений. Безусловно, они страдают неполнотой," но я думаю их достаточно, чтобы показать, что те, кто изучает литературное творчество вполне осознают их сложность и не пытаются за несколькими исключениями, дать им «объяснение» сводя их к тем или иным первоисточкам: детской травме, болезни glands, экономической, политической или социальной ситуации и т. д. Приведенный мною пример уникальной ситуации художественного творчества не является случайным, поскольку с определенной точки зрения эстетический универсум имеет много общего с религиозным универсумом. В обоих случаях мы имеем дело с индивидуальным опытом (эстетический опыт поэта и его читателя, с одной стороны, и религиозный опыт, с другой) и с трансперсональной реальностью (произведение искусства в музее, поэма, симфония, изображение бога, ритуал, мир, и т. д.). Безусловно, можно бесконечно спорить по поводу значения, которое можно придавать этим художественным и религиозным реальностям. Но одна вещь кажется нам очевидной: для произведений искусства так же как и для «религиозных данностей» характерен свой способ бытия: они существуют в своем собственном плане внутренних соотношений, в своем особом универсуме. Тот факт, что этот

⁴ Необходимо также рассмотреть, например, перипетии судьбы произведения при восприятии его читателем, его пути в сознательном и бессознательном восприятии публики. Обращение, ассимиляция и оценка литературного труда

представляют собой проблему, которую ни одна дисциплина не может решить своими силами. Социолог и историк, моралист и психолог должны нам помочь понять успех «Вертера» и провал «Пути всякой плоти», понять тот факт, что столь сложное произведение как «Улисс» стало популярным почти в течение двадцати лет, в то время как такие произведения как «Сенилита» остались в неизвестности и т. д.

25

универсум — не физический универсум непосредственного опыта, отнюдь не делает его ирреальным. Эта проблема уже достаточно обсуждалась и нет необходимости к ней возвращаться. Я лишь хочу добавить одно наблюдение: произведение искусства в той мере раскрывает нам свой смысл, в какой мы рассматриваем его как автономное творчество, то есть в той мере, в какой мы принимаем его способ бытия — способ бытия художественного творения — не сводимого к одному из его конститутивных элементов (если речь идет о стихе — к звуку, словарю, лингвистической структуре и т. д.) или к одной из форм ее позднейшего употребления (стихотворение, несущее в себе политический смысл или могущее служить социологическим, этнографическим документом и т. д.).

Точно также мне кажется, что религиозная данность раскрывает свой глубочайший смысл, когда мы ее рассматриваем в присущих ей внутренних связях, а не сводим ее к тому или иному из ее вторичных аспектов или к ее контексту. Я могу привести следующий пример: немногие религиозные феномены столь очевидным и столь непосредственным образом связаны с социально-политическими условиями как современные мессианистские и миллениаристские течения у бывших колониальных народов («карго-культ» и т. д.). Однако, идентификация и анализ условий, подготовивших и сделавших возможными эти мессианистские движения, могут стать лишь частью работы историка религий, поскольку эти движения в такой же мере есть творчество человеческого разума в том смысле, что, благодаря творческому действию, они стали тем, что они есть — религиозным движением, а не просто проявлением протеста или мятежа. Вкратце можно сказать, что к изучению религиозного феномена такого, например, как примитивный мессианизм, нужно подходить так же как к изучению «Божественной комедии» то есть пользуясь всеми инструментами и средствами познания и эрудиции (а не основываясь, как мы уже говорили когда речь шла о Данте, на словаре, синтаксисе или просто исходя из теологических и политических концепций автора). Если историк религий действительно хочет способствовать рождению нового гуманизма, то ему надлежит выявить самостоятельную ценность всех примитивных религиозных движений. Сводить их к социополитическому контексту значит, в ко-

26

нечном счете, считать их недостаточно «возвышенными», недостаточно «благородными», чтобы рассматривать как творения человеческого гения наравне с «Божественной комедией» или «Фиоретти» святого Франциска Ассизского.⁵ Именно поэтому можно ожидать, в ближайшем будущем, что интеллигенция бывших колониальных народов будет рассматривать специалистов социальных наук как тайных апологетов западной культуры. Действительно, поскольку эти ученые настаивают с таким упорством на социально-политических истоках и характере «примитивных» мессианистских движений, то вполне возможно, что их начнут подозревать в комплексе превосходства западной культуры, то есть в убеждении, что «примитивные» движения не могут подняться до уровня той «свободы по отношению к социально-политической обстановке», которой достигли, например, Джозаккино де Фьоре* или Франциск Ассизский.

Это отнюдь не означает, что религиозный феномен может быть понят вне своей «истории», то есть вне своего культурного и социально-экономического контекста. Не существует «очищенного» религиозного феномена, не причастного истории, как не существует человеческого феномена, который в то же время не был бы и историческим феноменом. Любой религиозный опыт выражается и передается в конкретном историческом контексте. Но принятие историчности религиозного опыта отнюдь не предполагает, что он может быть сведен к различным формам нерелигиозного поведения. Утверждение, что религиозная данность — это всегда историческая данность — совсем не означает, что она может быть приравнена к экономической, социальной или политической истории. Мы не должны забывать об одном из фундаментальных принципов современной науки: именно шкала, уровень восприятия создает феномен.⁶ Вот пример, который я однажды

⁵ Можно даже спросить себя, не приходят ли различные «редукции-онизмы» в противоречие с комплексом превосходства западных ученых, которые ни на мгновение не сомневаются, что только наука — творение исключительно народов Запада — способна противостоять процессу демистификации духовности и культуры.

* Средневековый философ, монах цистерцианского монастыря (*Прим. пер.*).

⁶ *Traite d'histoire des religions*. Paris, 1949, p. 11.

27

уже приводил: Анри Пуанкаре не без иронии спрашивал может ли натуралист, изучающий слона только под микроскопом, утверждать, что он достоверно знает этого животного. Микроскоп обнаруживает структуру и механизм клеток, структуру и механизм, которые идентичны во всех многоклеточных организмах. Слон, несомненно, многоклеточный организм. Но только ли он

многоклеточный организм? Нам понятно, что можно поколебаться с ответом на этот вопрос, если рассматривать явление на микроскопическом уровне. Но на уровне целостного восприятия этого животного человеком, когда он предстает как зоологическое явление, не может быть никаких колебаний.

У меня нет здесь намерения разрабатывать методологию истории религий. Для того, чтобы решить эту проблему, недостаточно нескольких страниц.⁷ Но я считаю полезным лишний раз повторить, что *homo religiosus* это человек с целостным восприятием мира. И наука о религиях должна, следовательно, стать целостной наукой в том смысле, что она должна использовать, интегрировать и анализировать, расчленять результаты, достигнутые с помощью различных методов исследования религиозного феномена. Недостаточно понять значение религиозного феномена в данной культуре, и следовательно, расшифровать его «послание» (так как каждый религиозный феномен представляет «шифр»; надо также изучить и понять его историю, то есть расплести все петли и узлы его изменений, его модификаций и, наконец, определить его вклад во всю культуру в целом.

За последние годы некоторые ученые почувствовали потребность преодолеть альтернативу *религиозная феноменология — история религий*⁸ и выйти на рубежи более широкой перспективы, где эти две интеллектуальные операции

⁷ Отдельные предварительные соображения на этот счет можно найти в некоторых из моих предшествующих работ. См., в частности: *Traite d'histoire des religions*, p. 11 a 46; *Images et symboles* (P., 1951), p. 33-52; 211-35; *Mythes, rêves et mystères* (P., 1957), p. 7-15, 133-64; *Mephistopheles et Pandrogyné* (P., 1962), p. 238-68.

* Эти термины употребляются в самом широком смысле: «феноменология» включает, следовательно, тех ученых, которые исследуют структуры и значения, а история — тех, кто стремится познать религиозные явления в их историческом контексте.

28

могли бы применяться вместе. И в настоящее время усилия ученых, как кажется, направлены на создание целостной концепции истории религий. Конечно, эти два подхода в значительной мере соответствуют различным философским темпераментам и было бы наивно предполагать, что когда-нибудь полностью исчезнет напряженность в отношениях между теми, кто пытается прежде всего понять суть и структуру и теми кого интересует только история религиозных явлений. Но это напряжение является творческим фактором. Именно благодаря ему истории религий удастся избежать как догматизма так и стагнации.

Результаты этих двух умственных операций равноценны и значимы для более адекватного познания *homo religio-sus'a*, так как, если «феноменологи» интересуются значением религиозных данных, то историки, со своей стороны, стараются показать как эти значения чувствуются и переживаются в различных культурах и в различные исторические периоды, как они трансформируются, обогащаются или обедняются в ходе истории. Однако, если мы не хотим впасть в старомодный «редукционизм», эту историю религиозных значений мы всегда должны рассматривать как часть истории человеческого духа.⁹

Более чем какая другая наука о человеке (т. е. больше чем психология, антропология, социология) история религии может проложить путь философской антропологии, так как

⁹ В одной из своих последних работ известный историк религий Рафаэль Петтацони пришел к следующему заключению: «Феноменология и история дополняют друг друга. Феноменология не может обойтись без этнологии, филологии и других исторических дисциплин. Она, впрочем, придает историческим дисциплинам тот смысл религиозного опыта, который они не в состоянии понять и выразить. Религиозная феноменология, если ее рассматривать с этой точки зрения, есть религиозное понимание истории; это история в ее религиозном измерении. Феноменология религии и история религии не есть две отдельные науки; это два дополнительных аспекта целостной науки религий и наука религии как таковая имеет вполне определенный характер, определяемый своим собственным объектом исследования» («The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development» in M. Eliade et Y.M. Kitagawa (éditeurs), *The History of Religions: Essays in Methodology* (Chicago, 1959), p. 66.

29

сакральное является универсальным измерением и, как мы увидим дальше (p. 142), истоки культуры уходят в религиозный опыт и религиозную веру. Более того, даже после радикальной секуляризации культура, социальные институты, техника, мораль, искусство и т. д. не могут быть правильно поняты, если неизвестна их первоначальная религиозная матрица, которую они молчаливо критикуют, отвергают, превращаясь в то, чем они являются в настоящее время — в секуляризованные культурные ценности. Историк религий в состоянии, таким образом, понять постоянство, неизменность того, что можно назвать специфической экзистенциальной человеческой ситуацией «бытия в мире», поскольку религиозный опыт представляет корреляцию человека; и действительно, для человека «религиозный» опыт есть сознательное становление собственного способа бытия и утверждение своего присутствия в мире.

В конечном счете историк религий обязан посредством герменевтического усилия «прожить» множество экзистенциальных ситуаций и определить и выделить большое число прасистематических онтологий. Он не может, например, заявить, что понял религии жителей Австралии, если он не понял

способа бытия в мире австралийцев. И как мы увидим позднее, даже на этой стадии культуры мы обнаруживаем понятие множественности способов бытия равно как и осознание того, что специфическая особенность «удела человеческого» есть результат исходной «сакральной истории». Это невозможно понять, если исследователь не отдает себе отчета в том, что всякая религия имеет некий «центр», некую основополагающую идею, которая вдохновляет и оживляет всю совокупность, весь корпус мифов, ритуалов и верования. Это очевидно и справедливо для таких религий как иудаизм, христианство, ислам вопреки тому, что изменения, вносимые со временем, в некоторых случаях затемняют «исходную форму». Например, центральная роль Иисуса как Христа остается прозрачной, каким бы сложными и разработанными ни казались некоторые современные теологические выражения в сравнении с «исходным христианством». Но «центр» религии не всегда так очевиден. Некоторые исследователи не подозревают даже о его существовании: они пытаются скорее расчленивать религиозные ценности какого-то типа общества в зависимости от определенной пользующейся по-

30

пулярностью теории. Именно поэтому в течение более чем 75 лет примитивные религии оказываются иллюстрацией теорий, господствующих в это время: анимизма, культа предков, тотемизма, маны и т. д. Австралия, например, рассматривается как территория по преимуществу представляющая тотемизм, который, вследствие общепринятой древности австралийцев был даже провозглашен самой древней формой религиозной жизни.

Что бы ни думать о различных концепциях и религиозных верованиях, объединенных под названием «тотемизма», одно в настоящее время кажется очевидным: тотемизм не представляет центра религиозной жизни австралийцев. Напротив, тотемические концепции и верования появляются во всем своем значении и образуют последовательную целостность только, когда центр религиозной жизни мы ищем там, где его нахождение непрерывно декларировали австралийцы, то есть в понятии «времени мечты» того сказочного первоначального времени, в течение которого был создан мир и человек стал тем, чем он является в настоящее время. Я, впрочем, уже говорил об этом в другом месте и считаю бесполезным возвращаться здесь к этому.

Это только один пример среди многих других и, может быть, не самый ясный и удачный, так как религия австралийцев не образует той сложности и того разнообразия форм, с которым сталкивается тот, кто изучает религии Индии, Египта, Греции. Но мы легко поймем причину того почему историки религий не внесли должного вклада в философскую антропологию. Причина этого — пренебрежение к поискам тех или иных религиозных форм. Как мы увидим выше, это пренебрежение отражает более глубокий и более сложный кризис. Впрочем не следует забывать о том, что существуют признаки, указывающие, на близость этого кризиса к разрешению. В трех следующих главах этой книги мы рассмотрим некоторые аспекты кризиса и обновления истории религий.

Глава II

ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ ОТ 1912 ГОДА ДО НАШИХ ДНЕЙ

(В 1962 году издатели журнала «Journal of Bible and Religion» попросили меня дать в максимальном объеме на 7000 слов обзор эволюции истории религий за последние 50 лет. Поскольку эволюцию изучения Старого и Нового Завета исследовали другие авторы, эти разделы были исключены из моего обзора. Подготавливая настоящую книгу, я пересмотрел и дополнил ее, но ничего не изменил в ее первоначальном плане, вопреки тому, что некоторые тенденции, проявившиеся в изучении Библии, оказались непосредственно связанными с открытиями, сделанными историками религий, работающими в других областях.) 1912 год — очень важная дата в истории научного исследования религий. Именно в этом году Эмиль Дюркгейм опубликовал работу «Первичные формы религиозной жизни, а Вильгельм Шмидт завершил первый том своей монументальной работы «Der Ursprung der Gottesidee», — который должен был бы быть закончен только сорок лет спустя, так как два последних тома вышли в 1954 и 1955 гг. после смерти автора. В 1912 году Рафаэль Петтацони выпустил в свет монографию «Первобытная религия в Сардинии», К. Г. Юнг опубликовал работу «Wandlungen und Symbole der Libido», а Фрейд читал верстку книги «Тотем и табу», которая вышла в следующем году.

В этих трудах используются четыре различных далеко не новых подхода к исследованию религии, а именно: социологический, этнологический, психологический и исторический. По настоящему новый подход — феноменологический — станут применять только десять лет позднее. Тем не менее Фрейд, Юнг, Дюркгейм и Шмидт пользовались новыми методами и утверждали, что им удалось добиться более долговременных результатов чем результат их предшественников. Знаменательно, что за исключением Петтацони никто из этих авторов не был историком религии. Их теории должны были, тем не менее, сыграть значительную роль в культурной жизни следующих де-

32

сятiletий. Хотя лишь немногие из историков религий опирались исключительно на работы Фрейда,

Юнга, Дюркгейма и Шмидта, эти мыслители — особенно два первых — оказали большое влияние на формирование духа времени (Zeitgeist) прошлого поколения и их истолкования пользовались уважением ученых, не являющихся специалистами в этой области. Разрабатывая свои гипотезы, эти авторы отрицательно или положительно воздействовали на влияние своих предшественников. В 1910-1912 годах немецкие астро-мифологическая и пан-вавилонская школы близились к своему закату. Из огромного числа работ в этой области¹ единственными трудами, сохранившими какое-то значение для следующих поколений, оказались работа «Общая мифология и ее этнологические основания» П. Эренрайха (P. Ehrenreich. Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologische Grundlagen, 1910) и «Справочник по культуре духа древнего Востока» А. Иеремиа (A. Jeremias. Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (1913; 2 ed., 1929)). Все самые значительные достижения в области истории религии прямо или косвенно связаны с теорией анимизма Э. Б. Тейлора². Но в настоящее время, в противоположность тому как дело обстоит в течение тридцати предшествующих лет, эта теория не принимается как универсальная. В 1900 году Р. Р. Марет³ опубликовал ставшую широко известной статью «Праанимистическая религия», в которой стремится доказать, что первой стадией религии оказывается не универсальная вера в души, а чувство удивления и мистического страха, вызываемое столкновением со сверхличностной силой (мана). Эти теории приняли и стали разрабатывать многие ученые и слово мана (оренда или вакан) стали почти клише. Отметим, впрочем, что несмотря на критику со стороны многих компе-

¹ Более ста томов и статей опубликованы за 15 лет. См.: Wilhelm Schmidt. The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories (traduit de l'allemand par H. Y. Rose, N.Y., 1931), p. 91-102.

² Например: A. Dietrich. Mutter Erde (Leipzig, 1905); L. von Schroeder. Mysterium und Mimus in Rig Veda (Leipzig, 1908); W. Bousset. Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte (Hall, 1903).

³ В журнале «Folklore» (1900), p. 162-168; перепечатано в «The Threshold of Religion» (Londres, 1901), p. 1-32.

33

тентных этнологов⁴ многие полагают, что мана представляет первую стадию религии. В своей знаменитой работе «Золотая ветвь» («Golden Bough», 2 ed, 1900) Д. Г. Фрейзер выдвинул другую, пользующуюся большой популярностью праанимистскую гипотезу. Ученый исходил из предположения, что в истории развития человечества магия предшествовала религии. В той же работе Фрейзер принимает концепцию У. Манхардта о духах хлеба и разрабатывает глубокую морфологию богов умирающей и оживающей растительности. Несмотря на все свои недостатки, связанные в основном с тем, что Фрейзер склонен был мало считаться с культурной стратификацией⁵, т. е. с историей, «Золотая ветвь» стала классическим произведением, оказавшим значительное влияние на исследователей самых разных специальностей. «Тотемизм и экзогамия» (4 тома, 1910 г.) — столь же важная, хотя и менее известная работа. Трудно себе представить, что без нее Фрейд мог бы написать «Тотем и табу».

Дюркгейм, Фрейд и Юнг приняли и разработали праанимистические гипотезы, касающиеся мана и приоритета магии и делающие акцент на важности тотемизма, который для Дюркгейма и Фрейда представлял первоначальное проявление религиозной жизни. Единственным исследователем, * См.: P. Radin. Religion of the North American Indians. Journal of American Folk-Zore, 27 (1914), p. 335-373, в частности, p. 344; Schmidt. Origin and Growth of Religion, p. 160-165; M. Eliade. Traite d'histoire des religions (P., 1949), p. 30-33.

⁵ Что касается критики теории Фрейзера, см.: R. H. Lowie. The History of Ethnological Theory (N.Y., 1937), p. 101-104; Schmidt. Origin and Growth of Religion, p. 123-124; Eliade M. Traite d'histoire des religions, p. 312-313. Теодор Г. Растер резюмировал основные пункты, по которым были раскритикованы концепции Фрейзера в его предисловии к «Новой Золотой ветви» (N.Y., 1959), p. XVI-XX. См. также дискуссию между Эдмундом Личем и Н. К. Ярви (E. Leach et I. C. Jarvie. Frazer and Malinowski. Current Anthropology 7 (1966), p. 560-575).

Свою первую работу Фрейзер опубликовал в книге «Totemism» (Edinburgh, 1887), за ней последовали две важные статьи: «The origin of Totemism» (Fortnightly Review, avril — mai, 1899) и «The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines» (ibid, juillet-sept., 1905).

34

отвергнувшим все общепризнанные теории — как анимизм Тейлора так и праанимизм, тотемизм и богов растительной жизни — был Вильгельм Шмидт, отказавшийся видеть в этих религиозных формах источник религии или самый первоначальный религиозный опыт. Как мы увидели выше, Шмидт считал что самой архаической формой религиозной жизни была вера в Великого Бога. Он полагал также, что может доказать свой тезис исторически благодаря новой дисциплине — исторической этнологии.

Социологические подходы

Для Дюркгейма религия была проекцией социального опыта. Изучая жизнь австралийцев, он заметил, что тотем символизировал одновременно и клан и сакральное. Он заключает отсюда, что сакральное (или «Бог») и социальная группа — одно и то же. Объяснение природы и происхождения религии, данное Дюркгеймом, было яростно раскритиковано некоторыми известными этнологами. А. А. Гольденвейзер обнаружил, что самые примитивные племена не имеют ни кланов, ни тотемов. Откуда же тогда ведет свое происхождение религия народов, не имеющих тотемистских верований? Более

того, Дюркгейм считал, что происхождение религиозного чувства связано с тем коллективным энтузиазмом, примером которого можно считать атмосферу, господствующую во время австралийского ритуала. Но, спрашивает тогда Гольденвайзер, если верно то, что религиозное чувство рождается самим сообществом, то почему светские танцы индейцев Северной Америки не превращаются в религиозные представления?⁶ Вильгельм Шмидт критиковал Дюркгейма за то, что тот ограничил свою информацию племенами центральной Австралии, в частности племенами арунта, игнорируя австралийцев Юго-Востока, которые, однако, представляют более древний уровень и которым неизвестен тотемизм.⁷

⁶ A. A. Goldenweiser. Religion and Society: A Critique of Emile Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion. Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method 14 (1917), p. 113-124; Early Civilization. N.Y., 1933, p. 273.

⁷ Schmidt. Origin and Growth of Religion, p. 115 sg.

35

Не менее серьезные возражения выдвигались также и Робертом Лоуи.⁸

Несмотря на критику работа «Первичные формы» пользовалась определенным признанием во Франции, что объяснялось тем фактом, в частности, что Дюркгейм был основателем французской школы социологии и издателем журнала «L'Annee sociologique». Хотя Дюркгейм отождествлял религию и общество, его работа «Первичные формы» не является вкладом в социологию религии. Позднее, однако, некоторые из самых известных учеников Дюркгейма опубликовали очень значительные работы в этой области. В частности, следует упомянуть исследование по религии древнего Китая Марселя Гране,⁹ а также работы Л. Жерне о религиозных институтах в древней Греции.¹⁰

Позиция Люсьена Леви-Брюля своеобразнее." Философ по призванию и по образованию, он получил известность, введя понятие «первобытное мышление». Он полагал, что «дикарь» сохраняет *мистическую сопричастность* окружающему миру и поэтому неспособен мыслить правильно. Леви-Брюль считал, что познание этого типа пралогического мышления позволило бы современному ученому постичь значение и функцию символов, мифов и архаических и первобытных религий. Гипотеза пралогического мышления имела большой успех. Она никогда не принималась этнологами,¹² но стала предметом страстного обсуждения

⁸ Lowie. Primitive Religion, p. 152 sg.; the History of ethnological theory, p. 197.

⁹ La religion des chinois (P., 1922); La civilisation chinoise (P., 1929); La pense chinoise (P., 1934).

¹⁰ L. Gernet et A. Boulanger. Le Genie grec dans la religion (P., 1932).

" Леви-Брюль изложил гипотезу «иррационального мышления» в работах «Функции мышления в первобытных обществах» (Париж, 1910) и «Первобытное мышление» (Париж, 1920). Но не меньшую важность для историка религий представляют также и некоторые его более ранние труды, в частности: «L'ame primitive» (Paris, 1927); «Le surnaturel et la nature dans la mentalite primitive» (Paris, 1931); «La Mythologie primitive» (Paris, 1935).

¹² См.: W. Schmidt, in Anthropos, 7 (1912), p. 268-269; Raoul Alier. Le Non-civilise et nous (Paris, 1927); R. Thurnwald, in Deutsche Literatur-zeitung (1928), p. 486-494; Goldenweiser. Early Civilisation, p. 380-389;

36

со стороны психологов и философов. К. Г. Юнг считал, что мистическая сопричастность есть одно из доказательств существования коллективного бессознательного. Однако в конце своей жизни Леви-Брюль пересматривает эту гипотезу и отвергает ее. Он умирает, не обнародовав новых концепций по этому вопросу (его «Записные книжки» были опубликованы посмертно только в 1948 году). Хотя основоположением первых работ Леви-Брюля были ошибочные гипотезы, эти работы сыграли свою роль, способствуя возникновению интереса к изучению духовного опыта архаических обществ. Менее заметным и очевидным, но более глубоким было влияние Макса Мосса, одного из самых эрудированных и самых скромных ученых своего времени. Его статьи о жертвоприношении, магии, даде как простейшей форме обмена считаются классическими в антропологии.¹³ К сожалению, он не закончил свой главный труд, трактат по этнологии, рассматриваемой как *целостный социальный факт*, но его разносторонняя деятельность оказала влияние на многих французских историков религии, в том числе на Жоржа Дюмезиля и Мориса Леенгарда. Опубликованная последним книга «До Камо», представляет один из самых значительных вкладов в исследование мифа и ритуала у первобытных народов.¹⁴

Не следует также забывать о трудах французских африканистов, в частности о произведениях Марселя Гриоля и его учеников.¹⁵ В очень интересной книге «Бог воды» («Dieu d'eau», 1948) дается представление об экзотической мифологической традиции догонов. Здесь делается имевшая очень значительные последствия переоценка «первобытных религий», обнаруживающая удивительную и неожиданную спо-

Zowie. The History Ethnological Theory, p. 216-21. См. также: E. E. Evans-Pritchard. Theories of Primitive Religion (Oxford, 1965), p. 79-99.

¹⁴ Большая часть статей собрана в вышедшем после смерти произведении «Sociologie et anthropologie» (Paris, 1950) с предисловием Клода Леви-Штроса.

¹⁵ Maurice Leenhardt, Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde melanesien (Paris, 1947).

¹⁵ См.: M. Griaule. Dieu d'eau; entretiens avec Ogotemmel (Paris, 1948); G. Dieterlen. Essai sur la religion bambara (Paris, 1951). См. также: E. Michael Mendelson. Some Present Trends of Social Anthropology in France. The British Journal of

способность догонов к систематическому спекулятивному мышлению, а не только к тем детским вымыслам, которых мы склонны были ожидать от носителей «пралогического менталитета». Обнаруживается также несовершенство нашей информации относительно *подлинного* религиозного мышления примитивных племен. Догоны познакомили Гриоля со своим экзотерическим учением только после того как ученый приехал к ним несколько раз и для этого ознакомления смогли сложиться благоприятные условия. Мы вправе, следовательно, предполагать, что большая часть работ о «примитивных религиях» описывает только их внешние и, следовательно, менее интересные аспекты.

Для изучения религий примитивных обществ много сделали и другие французские этнологи. Приведем в пример исследования Альфреда Метро о религиях Южной Америки и Гаити, монографии Жоржа Баланжье об африканской социологии и пользующиеся большой известностью работы Леви-Стросса о тотемизме, структуре мифа и о «первобытном мышлении» вообще. Только Леви-Строссу удалось снова возродить тот самый интерес образованной публики к «примитивным» народам, который Леви-Брюль пробудил пятьдесят лет назад.¹⁶

Влияние социологии религии в строгом смысле слова, то есть так как ее понимали Макс Вебер и Эрнест Трельч, распространялось параллельно влиянию Дюркгейма. Сначала оно ограничивалось Германией и до США и Южной Америки дошло только после второй мировой войны. Во Франции социология религии получила распространение довольно поздно, но с конца второй мировой войны стала развиваться интенсивно и стремительно. Как пример можно привести Габриэля Лебра и объединение молодых исследователей, публикующих «Archives de sociologie des religions».¹⁷ В Соединенных штатах важный вклад в эту область внесли

¹⁶ Alfred Metraux. Le Vaudon haitien (Paris, 1958) и Religions et magies indiennes d'Amerique du Sud (Paris, 1967); G. Balandier. Sociologie actuelle de l'Afrique noire (Paris, 1955); Levi-Strauss. Totemisme aujourd'hui (Paris, 1962); La Pensee sauvage (Paris, 1962); Le cru et le cuit (Paris, 1964).

¹⁷ Gabriel Le Bras. Etudes de sociologie religieuse (2 vol., Paris, 1955-1956); Archives de sociologie des religions, 1 (Janvier-juin, 1956) et

Телькот Парсонс,¹⁸ Д. Милтон Ингер¹⁹ и Иохим Вах. И. Вах в 1931 году опубликовал «Введение в социологию религии» («Einführung in die Religionssoziologie»)²⁰ и тринадцать лет позднее свое главное произведение «Социология религии» («Sociology of Religion»). Методологическая позиция Ваха представляет для нас большой интерес. Он был в основном историком религии или точнее, специалистом по «науке о религиях» (Religionswissenschaft), одной из областей которой (вместе с историей, феноменологией и психологией религии) является социология религии. И. Вах всю жизнь старался решить проблему герменевтики и его трехтомное сочинение, озаглавленное «Понимание» («Das Verstehen», 1926-1933), остается основополагающим трудом в этой области. И. Вах чувствовал необходимость серьезно учитывать социальную обусловленность религиозной жизни равно как и социальный контекст различных религиозных выражений. Он отвергал, однако, экстремистскую концепцию, по которой религиозная жизнь есть только эпифеномен социальной структуры. Он попытался пробудить к «науке о религии» (Religionswissenschaft) интерес социологов, но не преуспел в этом, так как большая часть специалистов в этой области, в частности в англо-саксонских странах, были склонны пола-

13 (Janvier — juin, 1962). См. также: Sociologie des religions. Tendances actuelles de la recherche et bibliographies (Paris, UNESCO, 1956); Current Sociology, 5:1.

¹⁸ Talcott Parsons. The Theoretical Development of the Sociology of Religion. Journal of the History of Ideas (1944), p. 176-190; Essays of Sociological Theory Pure and Applied (Glencoe, Illinois, 1949).

¹⁹ I. Milton Yinger. Present Status of the Sociology of Religion. Journal of Religion, 31 9 1951, p. 194-211; Religion, Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion (N.Y., 1957).

²⁰ О Иохиме Вахе см.: Joseph Kitagawa. Joachim Wach et la socio-logie de la religion. Archives de sociologie des religion, 1 (janvier-juin, 1956), p. 24-40; Henri Desroch. Sociologie et Theologie dans la typologie religieuse de Joachim Wach. Ibid., p. 41-63; введение Д. Китагава (I. M. Kitagawa. Life and Thought of Joachim Wach) к посмертному труду D. Baha «The Comparative Study of Religions» (N.Y., 1958, p. XIII-XLVII). См. также библиографию Ваха в «Archives de sociologie des religions», 1 (1956), p. 64-69.

гать, что их методов и средств будет достаточно для того, чтобы понять религиозные структуры и религиозные события. В какой-то мере эту позицию можно понять, так как каждая область науки стремится распространиться на как можно большую территорию. Более того, значительное развитие социальных наук за последние пятьдесят лет стимулировало независимое положение социологии религии, поскольку социология религии казалась более «научной», более прагматически востребованной в контексте развития западной цивилизации чем другие области «наук о религии» (Religionswissenschaft).

Как бы ни было, социология религии вносила и продолжает вносить важный вклад в развитие всей общей науки о религии. Социологические данные помогают ученому постичь живой контекст этих

данных и избавляют его от искушения абстрактных интерпретаций религии. И действительно, «чисто» факт есть всегда факт исторический, социологический, культурный, психологический, если иметь ввиду только самые главные из этих аспектов. Историк религий не всегда настаивает на всем многообразии этих фактов и значений, в основном потому, что считает будто он концентрируется на религиозном значении этих данных. Путаница начинается тогда, когда существенным и значимым аспектом начинает считаться *только* аспект религиозной жизни, а все остальные аспекты и функции расцениваются как второстепенные и иллюзорные. Дюркгейм и другие социологи религии использовали как раз редукционистский метод этого вида. Еще более радикальный редукционизм проявил Фрейд в своей работе «Тотем и табу».

Психология глубин и история религии

По Фрейду в основе религии, как и всех форм общественной и культурной жизни, оказывается первородное убийство. Фрейд принимал концепцию Аткинсона, согласно которой самые примитивные сообщества состоят из взрослого самца, некоторого числа самок и молодых самцов, которые изгоняются взрослым самцом как только вырастают и начи-

40

нают вызывать у него ревность.²¹ В конце концов, утверждает Фрейд, изгнанные молодые самцы убивают своего отца, съедают его и овладевают самками. Фрейд пишет: «В том, что они съедают труп своего отца нет ничего удивительного, так как речь здесь идет о каннибалах. Тотемическое пиршество, бывшее, возможно, первым праздником, который устраивали люди, есть, по всей вероятности, воспроизведение и как бы мемориальный праздник по поводу этого преступного и памятного акта, послужившего исходным пунктом многих явлений: социальных организаций, моральных запретов, религий.²² Как считает Вильгельм Шмидт, Фрейд утверждает, что Бог есть не что иное как сублимация физического отца людей; отсюда тотемическое жертвоприношение, когда самого Бога убивают и приносят в жертву. Убийство бога-отца есть древний первородный грех человечества. Эта вина, нашедшая свое проявление в пролитии крови, выкупается кровью, которую проливает Иисус Христос.²³ Подобная интерпретация религии, данная Фрейдом, неоднократно подвергалась критике и целиком отвергалась такими этнологами как У. Г. Риверс, Ф. Боус, А. Л. Крэбер, Б. Малиновский, В. Шмидт.²⁴ Суммируя самые важные этнологические возражения тем экстраординарным построениям, которые были предприняты Фрейдом в работе «Тотем и табу», Шмидт пишет: 1) в основании, начале религий не лежит тотемизм, 2) тотемизм не универсален, его проходят не все народы; 3) Фрейзер доказал уже, что из сотен племен, у которых существуют тотемы, только четверем известен ритуал, напоминающий церемонию убийства и поедания «тотемного божества» (Фрейд считал, что этот ритуал является элементом неизменно присутствующим в тотемизме), и, более того,

²¹ A. Z. Kroeber. Totem and Taboo: An Ethnological Psychoanalysis. American Anthropologist, 22 (1920): 48-55, cite par W. Schmidt dans Origin and Growth of Religion, p. 110.

²² S. Freud. Totem et Tabou (traduit de l'allemand par S. Yankelevitch, P., 1951), p. 195-196.

²³ Schmidt. Origin and Growth of Religion, p. 112.

²⁴ См.: W. H. Rivers. Symbolism of Rebirth. Folk-Lore, 33 (1922): 14-23; F. Boas. The Methods of Ethnology. American Anthropologist, 12 (1920): 311 sq; B. Malinowsky. Sex, Repression and Savage Society (Zondres, 1927).

41

этот ритуал не имеет ничего общего с возникновением жертвоприношения, так как тотемизм не существует в самых древних культурах; 4) пратотемическим народам неизвестен каннибализм и убийство отца есть для них совершенно невозможно по соображениям психологическим, социологическим, моральным; 5) формой пратотемической семьи и, следовательно, формой самой древней семьи, могущей быть известной этнологам, не является ни общий промискуитет, ни групповой брак, поскольку ни того, ни другого никогда не существовало, если верить выводам самых авторитетных этнологов.²⁵

Сам Фрейд не обращал внимания на эти возражения, но некоторые из его учеников время от времени пытались опровергнуть Кребера и Малиновского, а специалисты по психоанализу, имеющие антропологическое образование, предлагали новые этнологические аргументы. Нам нет необходимости останавливаться на этой дискуссии.²⁶ Чтобы верно оценить вклад Фрейда в исследование религии, следует проводить различие между его главным открытием, то есть разработкой теории бессознательного и утверждением психоанализа и его теоретическими концепциями относительно генезиса и структуры религии. За исключением специалистов по психоанализу и нескольких энтузиастов-дилетантов научный мир отверг теорию, разработанную в книге «Тотем и табу». Но созданная Фрейдом теория бессознательного стимулировала исследование символов и мифов. Она оказалась решающей причиной интереса современных ученых к архаическим и восточным религиям и мифологиям. Историк религии должен быть особенно признателен Фрейду за доказательство и утверждение следующего факта: образы и символы несут «сообщение» даже если индивидуум этого не осознает. Историк получает теперь

свободу герменевтического исследования символа, не задаваясь вопросом сколько человек в данном обществе и в данный исторический момент способны понять все значения этого символа.

²⁵ Schmidt. Origin and Growth of Religion, p. 112-115. Э. Вользард доказал, что каннибализм возникает довольно поздно. См.: Der Kanni-balismus (Stuttgart, 1939).

²⁶ См.: Benjamin Nelson. Social science, Utopian Mythos, and the Oedipus Complex. Psychoanalysis and the Psychoanalytic Review, 45 (1958), p. 120-126; Meyer Fortes. Malinowski and Freud. Ibid., p. 127-145.

42

Для историка религий редукционизм Фрейда является вызовом, лишним стимулирующим фактом. Он побуждает его погрузиться в самые глубины психики, принимать в расчет, учитывать психологический контекст и психологические пресуппозиции проявлений религиозного сознания. Можно даже сказать, что редукционизм Фрейда обязывает историка религий проводить еще более четкое различие между тем, что можно назвать «духовной эмбриологией» и «духовной морфологией». Открытия Фрейда оказали на современную мысль такое воздействие, что в течении долгого времени энтузиасты-неофиты рассматривали культурные формы и духовные ценности только с позиции эмбриологии. Однако совершенно очевидно, что эмбриональное состояние не объясняет жизни взрослого. И действительно, эмбрион осознает себя только в той мере в какой он вступает во взаимоотношение со взрослыми, сравнивает себя со взрослым. Зародыш не «объясняет» человека, так как специфический способ бытия человека в мире устанавливается как раз в той мере, в какой он больше не существует, не живет как зародыш.²⁷

Выход в свет работы К. Г. Юнга «Wandlungen und Symbols der Libido» знаменовал его расхождения с З. Фрейдом. В отличие от Фрейда Юнга больше поражало присутствие в глубинах психического межперсональных, универсальных сил. Постулировать существование коллективного бессознательного Юнга побудило разительное сходство между мифами и символами, с одной стороны, и мифологическими образами чрезвычайно различных народов и цивилизаций, с другой стороны. Он отметил, что содержание этого коллективного бессознательного проявляется в том, что он назвал «архетипами». Юнг предложил много определений архетипа. Одним из последних было следующее определение: «структура поведения» или склонность, являющаяся каким-то компонентом человеческой природы. По его мнению, наиболее важным архетипом был архетип Себя. Это понятие совпадало с понятием целостности человека. Юнг считал, что во всякой культуре человек стремится путем того, что он называл процессом индивидуализации — к реализации себя. По его мнению, символом Себя в западной цивилизации был Христос и реализация Себя, искупление. В противоположность Фрей-

²⁷ M. Eliade. Mythes, rêves et mystères. P., 1957, p. 162.

43

ду, презиравшему религию, Юнг был убежден, что религиозный опыт имеет цель и значение и что не следовало, поэтому, устранять его путем редукционистского объяснения.²⁸ Он настаивал также на амбивалентности религиозных фигур в бессознательном (вспомним, что Рудольф Отто придавал подобное значение амбивалентности в своем описании нуминозных явлений). Кроме того, Юнг тщательно исследовал архаические и восточные религии и его работы оказали влияние на исследования многих историков религий.

Рудольф Отто

Известная работа Р. Отто «Das Heilige» не является произведением психолога, но ее также можно упомянуть в этом контексте. С большим психологическим мастерством и изяществом Р. Отто описывает и анализирует различные модальности нуминозного опыта. Его терминология — *mysterium tremendum, majestas, mysterium fascinans* — входит в обиходный язык. В этом произведении Отто решительно настаивает на иррациональном характере религиозного опыта. Так как книга получила большую известность, ей порой приписывали эмоциональный пафос и автора считали прямым наследником и продолжателем Шлейермахера. Но произведения Отто сложнее и его следует скорее рассматривать как

²⁸ Основные работы Юнга о религии собраны в 11 томе его Полного собрания сочинений: *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion* (Zurich, 1963). См. также: *Psychologie und Alchemie* (2 ed Zurich, 1952); *Gestaltungen des Unbewussten* (Zurich, 1950); *Symbolik des Geistes* (Zurich, 1953); *Von den Wurzeln des Bewusstseins* (Zurich, 1954); *Aion Untersuchungen zur Symbolgeschichte* (Zurich, 1951). Об интерпретации религии Юнгом см.: Ira Progoff. *Yung's Psychology and its Social Meaning* (N.Y., 1953); R. Hostie. *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Yung* (P., 1955); Victor White *Soul and Psyche* (Londres, 1960).

²⁹ Назовем помимо прочих следующих ученых: Heinrich Zimmer, Karl Kerényi, Joseph Campbell, Henri Corbin. См. также: Erich Neumann. *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins* (Zurich, 1949), а также *Die Grosse Mutter* (Zurich, 1956).

44

философа религии, непосредственно работающего с материалами по истории религии и мистицизма. Отто имел более значительное и длительное влияние на образованную европейскую публику чем на собственно историков религии или теологов. Он не затрагивал проблемы мифа и мифологического

мышления, которые вызывали большой интерес после второй мировой войны. Может быть именно поэтому его во многих отношениях замечательный анализ различных «религиозных универсумов» кажется неполным. Но работы Отто важны еще и по другим причинам: он показал в каком смысле история религий могла бы сыграть свою роль в обновлении современной европейской культуры. Он сравнил «опосредование» между рациональным и иррациональным, осуществленное Де Веттом в теологии с попытками Клемента Александрийского и Оригена согласовать и примирить языческую философию с христианским откровением. Вполне возможно, что Отто молчаливо взял на себя подобную роль — посредника между *revelatio generalis* (общее откровение) и *revelatio specialis* (частное откровение), между индо-арийской и семитской религиозной мыслью, между восточными и западными типами мистицизма.³⁰

От работы «Происхождение идеи Бога» до «социальной антропологии»

Труд Вильгельма Шмидта «Происхождение идеи Бога» по своему завершению в 1955 году, через год после смерти автора, составлял больше 11000 страниц! Неудивительно, что его прочитали только очень немногие историки религии. Несмотря на некоторые полемические излишества (главным образом в первом томе) и апологетические тенденции, это произведение является капитальным трудом. Как бы ни относиться к теориям Шмидта о происхождении и развитии ре-

³⁰ Необычайный успех книги «Сокровенное» (перевод на французский — «Sacre» (A. Jundt. P., 1949) заставил в какой-то мере забыть две остальные работы Отто: «Mystique d'Orient et mystique d'Occident» (перевод с немецкого Ж. Гуйара. P., 1951) и «Reich Gottes und Menschensohn (2 ed Munich, 1940).

45

лигии, нельзя не поражаться его огромной культуре и удивительной энергии. Вильгельм Шмидт несомненно был одним из самых крупных лингвистов и этнологов нашего века. Шмидта чрезвычайно поразило то, что Эндрю Ланг открыл существование Великих богов у самых примитивных народов. Не менее был он удивлен и методологическими непоследовательностями блестящего шотландского ученого (см. ниже). Шмидт понял, что на такой важный вопрос как проблема происхождения понятия бога нельзя ответить, не используя исторического метода, позволяющего дифференцировать и прояснить культурные стратификации обществ, называемых примитивными. Шмидт энергично выступил против антиисторических методов Тейлора, Фрейзера, Дюркгейма и большинства антропологов. Он был одним из тех, кто первым понял важность исторической этнологии Гребнера и, в частности, важность понятия ареала, зоны распространения или культурного цикла (*Kulturkreis*). Историческая стратификация позволяла ему различать архаические, то есть «изначальные» традиции, последующее развитие и влияния. При исследовании Австралии, например, Шмидт попытался доказать, что вера в Великого Бога подтверждается на самых древних уровнях в то время как тотемизм был характерен только для самых молодых с культурной точки зрения племен. Историческая этнология рассматривает племена юго-восточной Австралии, пигмеев, некоторые народы севера Азии и Америки как рудименты более древних цивилизаций. Шмидт считал, что отправляясь от этих живых ископаемых возможно реконструировать первоначальную религию. Для него эта прарелигия (*Urreligion*) представляла веру в Великого, вечного, вездесущего, милосердного Бога, обитающего на небесах. Шмидт делал заключение, что вначале повсюду существовало нечто вроде первоначального монотеизма (*Ur-monotheismus*), но последующее развитие человеческого общества принизило и во многих случаях свело на нет исходные верования.

Роберт Г. Лоуи, Пол Реден и другие этнологи обнаружили существование веры в высшие существа у самых древних народов.³¹ Но в реконструкции Шмидта мы не можем

³¹ См.: R. H. Lowie. Primitive Religion, p. VI, 122 sq; P. Radin. Monotheism Among Primitive People (N.Y., 1924); а также A. W. Nieu-

46

принять его исключительного рационалистического метода. Шмидт считал, что к понятию бога первобытного человека привели логические поиски причины. Он игнорировал тот очевидный факт, что религия — очень сложное явление, что она является, прежде всего, неким *sui generis* опытом, открывающимся во встрече человека с сакральным. Шмидт был склонен полагать, что все иррациональные элементы есть следствие «вырождения подлинной, первоначальной религии». В действительности, у нас нет никакой возможности исследовать эту «первоначальную религию». Самые древние материалы, которыми мы располагаем, относятся к сравнительно недавнему времени: они не ведут нас дальше чем эпоха палеолита и нам совершенно неизвестно какие мысли были у человека пралитической эпохи в течение сотен тысяч лет своего существования. Вера в высшие Существа характерна для самых древних культур, но в этих последних мы находим другие религиозные элементы; это заставляет нас думать, что при данном состоянии наших

знаний о самом отдаленном прошлом, самое надежное — исходить из гипотезы будто религиозная жизнь с самого начала была достаточно сложной и что «возвышенные» концепции сосуществовали здесь с более «низменными» формами культа и верования.

Концепции и идеи Шмидта скорректировали его сотрудники и ученики.³² Пауль Шебеста, Мартин Гузинд и М. Вановербург внесли важный вклад в исследование древ-

wenhuis. Der Mensch in der Wirklichkeit, seine Kenneer in den heidnischen Götterdienst (Leyde, 1920).
³² См.: Wilhelm Koppers. Primitive Man and his World Picture (N.Y., 1952); Yoseph Haekel. Prof. Wilhelm Schmidts Bedeutung für die Religionsgeschichte des vorkolumbischen Amerika. Saeculum, 7 (1956), p. 1-39; Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie. Die Wiener Schule der Völkerkunde Festschrift (Vienne, 1956), p. 17-90, а также: Zur gegenwertigen Forschungssituation der Wiener Schule der Ethnologie // Beiträge Oesterreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit (Vienne, 1959), p. 127-147. См. также критические замечания Рудольфа Рамана, касающиеся оценки «Венской школы» Геккелем («Anthropos», 54, 1959, p. 1002-1006), а также ответ Геккеля и реплику Рамана (ibid., 56, 1961, p. 274-276, 277-278). По поводу «изначального монотеизма» Шмидта см. критическую работу W. E. Muhlmann'a «Das Problem des Urmonotheismus». Theologische

47

них, архаических религий.³³ Из представителей следующего поколения Венской школы следует упомянуть Иозефа Геккеля, Кристофера фон Фюрер Хаймендорфа, Александра Славика и Карла Йетмара.³⁴

Большое число других этнологов самых различных направлений пытались воссоздать начало и развитие религии. К. Т. Пройс выдвинул теорию праанимистской фазы, откуда, по его мнению, может вытекать как идея магии, так и идея Великого Бога.³⁵ По мнению Р. Торнвальда вера в сакральный характер животных (териомизм) была характерна для культур в стадии собирательства, тотемизм соответствовал культурам охотничьих племен, персонификация божеств была характерна для племен первых землевладельцев в то время как вера в Великого Бога чаще всего встречалась у пастушеских народов.³⁶ А. Е. Иенсен сопоставил понятие бога-небесного, создателя и повелителя животных, с первыми культурами охотников, а возникновение божеств типа дема и их драматическую мифологию с палео-землевладельцами. По его мнению, именно в высших культурах деми преобразуются и становятся богами политеистических верований. Следует добавить, что труды Иенсена имеют чрезвычайную ценность, особенно благодаря своим блестящим анализам мифов первых земледельческих племен.³⁷

literaturzeitung, 78 (1953): col 705 (sq) и ответ Пауля Шебеста (Paul Schebesta) в «Anthropos», 49 (1954): 689 sq. См. также: Р. Петтацони. Конец «изначального монотеизма». Numen, 5 (1958), p. 161-163.

³³ См. в частности: Р. Schebesta. Die Negriti Asiens. Vol. 2, 2 partie: Religion und Mythologie (Modling, 1957); М. Gusinge. Die Feuerland Indianer (2 vol., Modling, 1931 и 1937).

³⁴ См. библиографию в работе Геккеля «Zur gegenwertigen Forschungssituation», p. 141-145.

³⁵ К. Th. Preuss. Der Ursprung der Religion der Naturvölker (Leipzig, 1914); Glauben und Mystik in Schatten des Höchsten Wesens (Zeipzig, 1926). Literaturzeitung, 78 9, 1953: col 705 sq. и ответ Пауля Шебеста в «Anthropos», 49 (1954): 689 sq. См. также: R. Pettazzoni. Das Ende des Urmonotheismus. Numen, 5 (1958), p. 161-163.

³⁶ R. Thurnwald. Des Menschengesistes Erwachen, Wachsen und Irren (Berlin, 1951).

³⁷ А. Е. Jensen. Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur (Stuttgart, 1948); Mythos und Kult bei Naturvölkern (Wiesbaden, 1951); перевод

48

О религиозной жизни различных первобытных племен существуют работы немецких и австрийских этнологов, не принимающих участие в споре о происхождении и развитии первобытной религии. Приведем в пример труды Л. Фробе-ниуса и Х. Баумана, посвященные мифам и религиям народов Африки, монографию В. Э. Мюльмана о полинезийских ариях, а также блестящие работы Вернера Мюллера о религиях аборигенов северной Америки. Специального упоминания заслуживает А. Фридрих, создавший открывающий новые пути и возможности труд о религиях первых охотников.³⁸ Из англоязычных антропологов, проявивших интерес к религии, следует назвать в первую очередь Роберта Г. Лоуви и Пола Рейдена. Каждый из них написал отдельное исследование о первобытной религии.³⁹ Книга Лоуви является, может быть, лучшим исследованием на эту тему в настоящее время. Она чужда догматизму и затрагивает все важные аспекты архаических религий с учетом психологического и социального контекста, а также исторических стратификации. Работа Рейдена несет отпечаток его личности и имеет полемический характер. Автор делает акцент на социальных и экономических факторах и на том, что он именует невро-тико-эпилептоидной структурой, конституцией шаманов и религиозных заклинателей. Из большого числа работ Франца Боаса укажем здесь на его последние монографии о религии и мифологии Квакьютл. Альфред Л. Кребер, Франк Г. Шпек, Эдвин М. Леб и другие американские этнологи провели глубокие исследования религиозной жизни различных племен, но ни одно из них не проводится в перспективе

на французский М. Мейера и Гоффине: Mythes et cultes chez les peuples primitifs (P., 1954); см. дискуссию в журнале «Current Anthropology», 6 (1965), p. 199-214. См. также: Kunz Dietmer. Allgemeine Völkerkunde (Braunschweig, 1954), p. 73-120; Leonard Adam et Hermann Trimborn. Lehrbuch der Völkerkunde (Stuttgart, 1958), p. 40-72.

³⁸ H. Baumann. Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos afrikanischer Völker (Berlin, 1936); W. E. Muhlmann.

Die Religionen der Waldindianer Nordamerikas (Berlin, 1956); A. Friedrich. Die Forschung über das frühzeitliche Jagertum. Paideuma, 2 (1941).

³⁹ R. H. Lowie. Primitive Religion; P. Radin. Primitive Religion (N.Y., 1937).

49

истории религий, за исключением некоторых трудов Роберта Редфилда, Клайда Клакхона, а также книги Рут Бенедикта «Модели культуры» >>⁴⁰.

В Англии после смерти Фрейзера ни один из антропологов не сделал попытки исследовать все области религии первобытного общества. Б. Малиновский акцентировал свое внимание на религии жителей тропианских островов, и его функционалистский метод анализа мифа и ритуала основывается на фактах, свидетелем которых ему довелось здесь стать. А. Р. Редклиф-Броун в работе «Табу» внесла свой вклад в исследование примитивных верований. Современную ориентацию британской антропологии на исследование проблем религий первобытного общества иллюстрируют две монографии Э. Э. Эванс-Причард: «Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande» (1937); «Nuer Religion» (1956), а также работы Реймонда Фирча (Raymond Firth) «The Work of the Gods in Tikopia» (1940), Д. Миддлтона (J. Middleton) «Lugbara Religion» (1960) и Г. Линхардта (G. Linhardt) «Religion of the Dinka» (1961). Время Тейлора, Фрейзера и Маретт, по-видимому, ушло: антропология больше не может служить ключом к решению таких обширных и важных вопросов как происхождение и развитие религии. Такой вывод делается и в недавно вышедшей книге Э. Э. Эванс-Причард «Теории религии примитивных обществ» (1965).

Петтацони и целостное исследование религии

В начале этой главы я упомянул монографию Рафаэля Петтацони о религии первобытных обществ на Сардинии, имея в виду не столько ее значение, сколько ту известность, которую ее автор приобрел впоследствии. Петтацони — один

⁴⁰ Y. M. Kitagawa в своей статье «The History of Religions in America», напечатанной в работе: M. Eliade et J. M. Kitagawa (ed). The History of Religions: Essays in Methodology (Chicago, 1959), p. 1030, дает обзор истории исследований в этой области в Соединенных Штатах. См. также: Clifford Geertz. Religion as a Cultural System in Michael Baton 9 ed; Anthropological Approaches to the study of Religion (Londres, 1966), p. 1-46.

из тех редких историков религии, которые осознают значимость и масштабы своей специальности. Он сделал попытку распространить исследования на всю область науки о религии⁴¹ (allgemeine Religionswissenschaft) в целом. Он считал себя историком, имея в виду, что его метод отличен от методов социолога религии и психологии. Но он хотел быть историком *религии*, а не специалистом в одной области. Большое число выдающихся ученых также считают себя «историками религии» лишь потому, что они допускают только исторические методы и посылки. Однако они являются экспертами только по одной религии, иногда даже по какому-нибудь одному аспекту или периоду этой религии. Их труды очень важны, знакомство с ними необходимо для создания «общей науки о религиях». Достаточно вспомнить труды О. Керн и В. Отто о греческой религии, Л. Массиньона и Г. Корбена об исламе, Г. Ольденберга, Г. Циммера и Г. фон Глассенапа о религиях Индии, монументальный труд Пола Маса «*Барабудур*» («*Barabudur*»), работу Джузеппе Туччи «*Tibetan Painted Scrolls*», двенадцать томов труда «Еврейские символы в греко-римский период» (Yewish Symbols in the Greco-Roman Period) Эрвина Гуднафа. Но историк религии в широком смысле не может ограничиваться какой-либо одной областью. Сама структура его дисциплины, его предмета обязывает его как минимум изучить несколько религий таким образом, чтобы можно было сравнивать, исследовать, понимать их природу, институты и такие проявления их как миф, ритуал, молитва, магия, инициация, Великий Бог и т. д. К счастью, некоторые из самых крупных специалистов в то же самое время проявляют компетенцию во многих других областях. Н. Зодерблам и Г. Ф. Моор (специалисты соответственно по религиям Ирана и иудаизму) стали также известны и как специалисты по общим проблемам религий. «Нестор» историков религий в Греции М. П. Нильсон изучал также фольклор и верования первобытных народов, крупнейший германист Ян де Фрис изучал религию кельтов, фольклор и мифологию в целом, в работах Франца Альт-хайма исследуется история религии от периода классичес-

⁴¹ Марио Гандини (Mario Gandini) опубликовал библиографию трудов Р. Петтацони в журнале «Studi e materiali di storia delle religioni», 31: 3-31.

51

кой и эллинистической Греции до религии Ирана и центральной Азии, Жорж Дюмезиль оказывается специалистом по всем индоевропейским религиям и мифологиям. У. Ф. Олбрайт, изучающий иудаизм, опубликовал также важные исследования по другим религиям древнего Ближнего Востока. Теодор Г. Гастер — эксперт по фольклористике и древнему Ближнему Востоку. И этот список может быть продолжен. Многие другие ученые из поколения Петтацони стремились распространить свои усилия на все поле всей науки о религии в целом: К. Климмен, О. Джеймс, Г. ван дер Лиув (van der Leeuw). Но в то время как Климмен ограничивался только филологическим толкованием, а ван дер Лиув довольствовался импрессионистическими описаниями, Петтацони тяготел к историко-религиозной

интерпретации, в том смысле, что он размещал результаты различных исследований в общей перспективе. Основополагающие проблемы не заставляли его отступать несмотря на всю их масштабность. Его не пугали такие, например, проблемы как происхождение монотеизма, небесных богов, мистерий, исповедование в грехах, Заратустра, религии Ирана, Греции и т. д. Его знания были обширными и точными, стиль ясным, уравновешенным и элегантным.

Находясь под влиянием Кроче, Петтаццони рассматривал религию как явление чисто историческое. Он правомерно настаивал на историческом характере всякого религиозного творчества. «Греческая цивилизация, — писал он, — не возникла из ничего. Не существует вневременной Греции, такой, что не раскрывалась бы во времени истории. В глубине истории всякий *phainomenon* есть *genomenon*»⁴². Петтаццони подчеркивал необходимость понимать греческую религию исторически, для того, чтобы обогатить наше историческое сознание. Мы должны признать необходимость исторического понимания любой религии. Однако чрезмерная концентрация на «генезисе» и развитии религиозных форм — всякий *phainomenon* есть *genomenon* — может свести *герменевтическое* исследование к исследованию *историографическому*. Как следствие этого, греческая религия, например, стала бы тогда одним из многочисленных направлений классической

⁴² Р. Петтаццони. Религия в античной Греции (перевод на французский Ж. Гуйара. Р., 1953, р. 18-19).

52

философии на тех же правах что и история, литература, нумизматика, эпиграфия, археология. И поскольку то же самое произойдет во всех сферах знания, история религии как самостоятельная дисциплина исчезнет. К счастью Петтаццони отдавал себе отчет в этой опасности и в конце своей жизни настаивал на дополнительности «феноменологии и «истории». Как и в случаях с Фрейдом и Фрейзером личный пример Петтаццони оказался важнее чем его теории. Именно благодаря ему историю религий в Италии понимают в настоящее время шире и полнее чем в других европейских странах. Его более молодым учениками и коллегам удалось сохранить, по крайней мере частично, то, что можно назвать «традицией Петтаццони», то есть интерес к основополагающим проблемам истории религии и желание сделать эту дисциплину значимой и актуальной для современной культуры.⁴³ В лице Петтаццони мир потерял последнего «энциклопедиста», последнего продолжателя традиции, начатой Тейлором, Лангом и продолженной Фрейзером, Зодерблумом, Клеменом, Моссом, Кумарасвами и ван дер Лиев.

Миф и школа ритуала

По поводу мифа и школы ритуала» разгорелся жаркий методологический спор. Причиной его было то, что авторы, участвующие в работе над двумя томами, издаваемыми С. Г. Хуком (*Mythe and Ritual*, 1933 и *The Labyrinth*, 1935), а также скандинавские ученые С. Мовинкель, и И. Энгель, Г. Виденгрин, утверждали, что культуры и религии древнего Ближнего Востока имели общие элементы. Хук,

например, настаивал на том, что король, представляющий бога, оказы-

⁴³ Из итальянских ученых см.: Уберто Песталотца «*Religione mediterranea, Vecchi e nuovi studi*» (Milan, 1951), а также «*Nuovi saggi di religione mediterranea*» (Florence, 1964); Momolina Marmessina — Milan, 1939; Andelo Brelich. *Gli eroi greci Un problema storico-religioso* (Rome, 1958); Ernesto de Martino. *Morte et pianto rituale nel mondo antico; La terra del rimorso* (Milan, 1961); V. Lanternari. *La grande festa* (Milan, 1951); Alessandro Bausani. *La Persia religiosa* (Milan, 1959); Ugo Bianchi. *Je Dualismo relegioso* (Rome, 1958).

53

вался центром культа и поэтому нес ответственность за урожай и процветание городов. У. Вайденгрин идет еще дальше: он считает короля (6 томов его труда «Король и Спаситель» («*King and Saviour*», 1945-1955) ответственным за процветание самого космоса. Именно эта идея, по Вайденгри-ну, породит впоследствии иранскую идеологию спасителя и еврейский мессианизм. Уместно указать здесь на то, что публикации шведского ученого не ограничиваются проблемами «моделей». Вайденгрин также автор феноменологии религии, истории иранских религий и большого числа монографий по различным аспектам религиозной жизни.⁴⁴

Теория «моделей» подвергалась нападкам со многих сторон, в частности, ее критиковал Г. Франкфорт⁴⁵. Этот выдающийся ученый утверждал, что различия между наблюдаемыми формами существеннее чем сходства. Он обратил, например, внимание на факт, что фараон считался богом или становился богом в то время как в Месопотамии король был только представителем бога. Очевидно, однако, что, когда мы имеем дело с *исторически родственными культурами*, различия и сходства одинаково существенны. То, что португальский язык отличается от французского и от румынского не мешает филологам считать все эти три языка романскими. Горячий спор, имеющий место по поводу «Мифа и ритуальной школы», обнаруживает некоторую методологическую путаницу. Я имею в виду здесь не преувеличения некоторых скандинавских авторов, не их филологические неосторожности или исторические неточности. Я имею в виду сам смысл дискуссии, состоящий в том, чтобы знать имеем ли мы право сравнивать между собой исторически родственные и структурно аналогичные религиозные явления древнего Ближнего

⁴⁴ Religionens varld (2 ed. Stockholm, 1952); Hochgottglaube im alten Iran (Uppsala, 1938); Die Religionen Irans (Stuttgart, 1965; перевод на французский Жоспена: Les Religions de l'Iran, P., 1968); etc.

⁴⁵ См.: Frankfort. The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions (Frazer Lecture, Oxford, 1951); S.H. Hooke. «Myth and Ritual: Past and Present» in S.H. Hooke (ed), Myth, Ritual and Kingship (Oxford, 1958), p. 1021; S.G.F. Brandon, «The Myth and Ritual Position Critically Considered», in ibid., p. 261-291. См. также: Theodor H. Gaster, Thespis: Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East (N.Y., 1950; nouvelle edition revue, N.Y., 1961).

54

Востока. Но в действительности именно на примерах из истории древнего Ближнего Востока сравнения делать правомернее как раз потому, что мы знаем: сельское хозяйство, культура неолита и, наконец, городская цивилизация, берут начало из центра, находящегося на Ближнем Востоке.

Жорж Дюмезиль и индо-европейские религии

Именно эта методологическая путаница и эти сомнения объясняют очевидное сопротивление и противодействие следующим исследованиям Дюмезиля в области индо-европейских и религиозных институтов.⁴⁶ Выдвигались, например, возражения будто социально-религиозные концепции кельтов или итальянцев невозможно сравнивать с иранскими или ведическими концепциями вопреки тому, что как раз это сравнение дает нам возможность достоверного познания общей индо-европейской культурной традиции, еще узнаваемой под многочисленными и различными внешними влияниями.

Это сопротивление и противодействие — к счастью преодолеваемое во многих странах — методологии Дюмезиля сказывалось и проявлялось вероятно по трем причинам:

- 1) исследования по сравнительной индо-европейской мифологии были непоправимо дискредитированы излишествами Макса Мюллера и его последователей;
- 2) в первой четверти этого века существовала общая тенденция интерпретировать духовную и культурную жизнь

⁴⁶ Целесообразнее всего начинать знакомство с творчеством Дюмезиля с работ «Трехчастная идеология индоевропейцев» (Bruxelles, 1958). Подготавливается новое трехтомное издание «Jupiter, Mars, Quirinus» (P., 1941-1945). Библиографию Жоржа Дюмезиля можно найти в сборнике «Hommages a Georges Dumezil» (Bruxelles, 1960), p. XI-XXIII. О Дюмезиле см. также работу М. Элиаде «La Souverainete et la religion indo-europeenne», Critique (1949) 342-349, а также «К общей истории индо-европейских религий», Annales 4 (1949): 183-191; Hu-gutte Fugier, Quarante ans de recherches sur l'ideologie indo-europeenne: la methode de Georges Dumezil, Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 45 (1965): 358-374; C. Scott Zittleton, The New Comparative Mythologie: An Anthropological Assessment of the theories of Georges Dumezil (Berkeley et Los Angeles, 1966).

55

праисторических народов в свете того, что считалось характерным для «примитивных» народов: слишком расчлененная мифология — и в частности расчлененная идеологическая система — которой Дюмезиль наделял первых индо-европейцев, казалась слишком последовательной и слишком «глубокой» для протоисторического общества:

- 3) специалисты по различным областям индоевропейской философии были убеждены, что одному ученому невозможно охватить всю область индо-европейских исследований во всей ее целостности.⁴⁷ Все эти возражения были основаны на недоразумениях: 1) Дюмезиль использовал не филологический, этимологический метод Макса Мюллера, а исторический метод. Он сравнивал исторически близкие социо-религиозные феномены (например, институты, мифологии, теологии некоторых народов, происходящих от одной и той же этнической, лингвистической и культурной матрицы) и доказал, что, в конечном счете подобию допускают существование оригинальной системы и не являются случайными пережитками разнородных, гетерогенных элементов; 2) Современные исследования показали ошибочность эволюционистской концепции, согласно которой «примитивные народы» не были способны мыслить рационально и «систематически». Более того, совсем не «примитивная» прото-индо-европейская культура уже обогатилась продолжительным, хотя и косвенным влиянием более развитых городских цивилизаций древнего Ближнего Востока; 3) Утверждение будто одному человеку невозможно овладеть такой филологической культурой является ошибочным: оно основано на личном опыте или статистической информации, но это не придает ему основательности, так как единственным убедительным аргументом было бы доказательство того, что интерпретация, даваемая, например, Дюмезилем тому или иному санскритскому, кельтскому или кавказскому тексту обнаруживает неадекватное понимание языка.

⁴⁷ Скептицизм проявлялся скорее всего по отношению к системам и реконструкциям Дюмезиля чем к его обширной эрудиции. В академическую среду были приняты многие другие современные специалисты по знанию фантастического. Но эти ученые не пытались пойти дальше филологической и историографической эрудиции.

56

В ряде замечательных монографий и книг, опубликованных в 1940-1960 гг., Жорж Дюмезиль

исследовал то, чему он дал название трехчастной индо-европейской концепции общества, то есть разделение общества на три совмещающиеся друг с другом зоны, соответственно трем функциям: власть, сила и плодородие. По его мнению, за каждую функцию несут ответственность представители какой-либо социально-политической категории (короли, воины, производители пищи) и эта функция непосредственно связана с каким-либо типом божества (Юпитер, Марс, Квириус в древнем Риме). Первая функция делится на две роли или на два дополнительных аспекта — власть магическая и власть юридическая, что иллюстрируют Вару на и Митра в ведической Индии. Эта основополагающая идеологическая конфигурация протоиндоевро-пейцев получила различное развитие и интерпретацию у каждого из индо-европейских народов в ходе истории. Дюмезиль, например, убедительно показал, что гений Индии разработал оригинальную схему, выраженную в космологических понятиях, в то время как римляне подвергали мифические данные «историзации», таким образом, что самая архаическая и единственно достоверная римская мифология должна расшифровываться в «исторических» событиях и персонажах, описанных Титом Ливием в своих «Историях».

Дюмезиль закончил свое глубокое исследование трехчастной идеологии рядом монографий о индоевропейских ритуалах и латинских и ведических богах, равно как раньше (1966) написал обширный труд о римской религии.⁴⁸ Специалисты все более и более охотно используют методы и результаты Дюмезиля. Неоспоримо значение его труда — единственного за последнее время вклада в исследование индо-европейских религий. Деятельность Дюмезиля имеет основополагающее значение для истории религии как дисциплины. Дюмезиль показал, как дополнить тщательный филологический и исторический анализ текста теми знаниями, которые можно почерпнуть из социологии и философии. Он также доказал, что правильно понять какое-либо конкретное божество или данный миф или ритуал можно только расшифро-

⁴⁸ *Rituels indo-europeens a Rome* (P., 1954); *Aspects de la fonction guerriere chez les Indo-Europeens* (P., 1955); *Deesses latines et mythes vediques* (Bruxelles, 1956); *La Religion romaine archaïque* (P., 1966).

57

вав основополагающую идеологическую систему, служащую основой социальным и религиозным институтам.

Ван дер Лиев (van der Leeuw) и феноменология религии

Имя Жирардуса ван дер Лиева связано с феноменологией религии. Этим автором написан первый значительный труд в этой области. Но как и в случае с Рудольфом Отто многосторонность деятельности ван дер Лиева не позволяет провести строгой классификации. Хотя в молодости ван дер Лиев изучал восточные языки и защитил докторскую диссертацию по египетской религии, в дальнейшем он опубликовал две замечательные книги по религии примитивных народов и множество статей и монографий по различным другим религиям, по вопросам первобытного монотеизма и по психологии религии. Он был, кроме того, поэт, музыкант, верующий, посещал церковь и стал автором очень известной и важной книги о сакральном в искусстве.⁴⁹ Подчас его ненасытное любопытство и разнообразие интересов не шло ему на пользу. Ван дер Лиев был также крайне талантливым писателем, одаренным кристально чистым стилем. Его книги читать легко, они не требуют подробных комментариев. Но в эпоху, когда в философских кругах становится модным сухой, сложный, наполненный ребусами и загадками стиль, ясность и художественные достоинства могут быть приняты за поверхностность, дилетантизм или отсутствие оригинальности мысли.

Работа Ван дер Лиева «Феноменология религии»⁵⁰ содержит мало ссылок на Гуссерля, но он часто ссылается на Ясперса, Дильтея и Шпенгера: на Ван дер Лиева оказали большое влияние результаты гештальтпсихологии и структурной психологии⁵¹. Он остался, тем не менее, феноменоло-

⁴⁹ Опубликована на английском языке под заглавием «*Sacred and Profane Beauty* (N.Y., 1963).

⁵⁰ Вышла в свет во французском издании в сотрудничестве с переводчиком J. Marty под заглавием «*La Religion dans son essence et ses manifestations. Phenomenologie de la religion*» (P., 1955).

⁵¹ См.: Fokke Sierksma. «*Phaenomenologie der Religie*» en *Complexe Psychologie* (докторская диссертация, представленная в декабре 1950 в

58

гом в той мере, в какой в своих работах он проявил уважение к религиозным данным и их собственной интенциональности. Он подчеркивал невозможность любой редукции религиозных представлений к функциям социальным, психологическим, рациональным и отвергал натуралистские прако-цепции, стремящиеся объяснить религию чем-то иным чем она сама. Для него основной задачей феноменологии религии оказывалось объяснение внутренних структур религиозных феноменов. Он считал (совершенно напрасно), что возможно свести всю целостность религиозных феноменов к трем фундаментальным структурам: динамизму, анимизму и деизму. Однако, история религиозных структур его не интересовала и в этом заключалось наиболее серьезное несовершенство его метода, так как самое возвышенное религиозное выражение (например, мистический экстаз) проявляется в исторически обусловленных культурных структурах и выражениях. Ван дер Лиев, действительно,

никогда не пытался разрабатывать морфологию или генетическую феноменологию религии, тем не менее, этот недостаток ни в чем не уменьшил значения его творчества. Его склонность к обобщениям, его гениальные способности к универсализации не позволили ему завершить и привести в систему новую религиозную герменевтику: его миссия заключалась в том, чтобы быть вдохновителем — начинателем.

•«Феноменологи» и «историцисты»

Возрастающий интерес к феноменологии религии породил некоторую напряженность между теми, кто посвятил свою деятельность *истории религии*. Различные исторические Университете (Тренинг, Ассен, 1951). Не менее значительны феноменологические труды Фридриха Хайлера, в частности, его ставшая классической монография «Das Gebet» (Munich, 1929); перевод на французский Е. Крюгера Д. Марти — La priere. P., 1931 («Молитва»), а также его более ранняя книга «Erscheinungsformen und Wesen der Religion» (Stuttgart, 1961). Значительный феноменологический вклад внесли также Г. Меншинг, У. Б. Кристенсен и К. Ю. Бликер. См. также: Eva Hirschmann. Phenomenologie der Religion (Würzburg — Anmühle, 1940).

59 кие и историцистские школы решительно выступали против утверждений феноменологов, претендовавших на познание существа и структуры религиозных явлений. Для исто-рицистов религия есть факт исключительно исторический, исключающий любую трансисторическую значимость и ценность и всякие поиски «сущностей» возвращают нас к старой платонической ошибке (историцисты очевидно проигнорировали Гуссерля).

Мы уже отмечали несводимость и неразрешимость этой напряженности между «феноменологами» и историками или «историцистами». Существуют, однако некоторые признаки, указывающие на то, что многие ученые находятся в поисках более широких перспектив, в рамках которых возможна интеграция этих двух позиций. В настоящий момент доказывают свою правомерность и пользу методологические и теоретические подходы, которые развиваются в плане герменевтики. Можно принимать или не принимать личное убеждение Ананда Кумарасвами относительно идеи «вечной философии» и «первоначальной универсальной традиции», породившей, по его мнению, все культуры предшествующие современной. Но нельзя отрицать того вклада, который этот ученый внес в исследование происхождения ведической и буддийской религии. Можно также не разделять «антиисторицизма» Анри Корбена, но нельзя отрицать, что эта концепция помогла ему раскрыть одну из существенных сторон, очень важное измерение мистической исламской философии, до этого времени почти неизвестной западным ученым.

В конце концов, каждое произведение оценивается по тому, насколько автор способствует пониманию данного специфического типа религиозного творчества. Поэтому лишь в той мере в какой историку религий удастся герменевтически, передать и преобразовать свои материалы в духовные сообщения, только в той мере он реализует свою миссию в современной культуре. Подобное, к сожалению, происходит не всегда; о причинах этого и сопровождающих обстоятельствах мы будем говорить позднее, в главе IV.

Глава III ПОИСКИ «ИСТОКОВ РЕЛИГИИ»

Предварительное открытие

«Имеют значение только детали». Я не утверждаю, что это позиция всегда верна, но в истории культуры часто случается так, что детали оказываются более важными для открытия чем это обычно думают. Обратимся, для примера, к началу итальянского гуманизма во Флоренции. Известно, что Марсило Фичино основал платоновскую Академию и перевел на латинский язык «Диалоги» Платона, а также некоторые произведения нео-платоников и комментарии к ним. Существует одна деталь, на которую мы обычно не обращаем внимания: Козимо Медичи поручил Фичино перевод рукописей Платона и Плотина, которые он собирал многие годы. В 1460 году Козимо удалось приобрести рукопись, которую он впоследствии назовет *Corpus hermeticum*, и он попросил Фичино немедленно перевести ее на латинский язык. Фичино в то время пока еще не начал переводить Платона, но, тем не менее, он отложил Платона в сторону и целиком отдался переводу «Поймандр»* и других герметических трактатов с таким расчетом, чтобы закончить работу через несколько месяцев. И в 1463 году, за год до смерти Козимо, перевод был закончен. Таким образом, *Corpus hermeticum* оказался первым греческим текстом, переведенным Марсило Фичино. Над переводом Платона он начал работу только впоследствии.¹

Это очень важная деталь. Она бросает свет на еще неизвестный или по крайней мере игнорируемый историками предшествующего поколения аспект итальянского Ренессанса. Козимо и Фичино были потрясены открытием герменевтических текстов. У них не было никаких оснований сомне-

* Буквально «пастырь мужей». Поздний античный натурфилософский трактат, приписанный Гермесу Трисмегисту (Прим. пер.).

¹ Frances A. Yates. Giordano Bruno and Hermetic Tradition (Chicago, 1964).

ваться в том, что в тексте *Corpus hermeticum* открывались слова самого Гермеса Египетского, носителя

самого древнего откровения, возникшего раньше Моисея и оказавшего влияние на Пифагора, Платона и даже персидских магов.

Хотя герменевтические тексты вызывали у Фичино восхищение, он не переставал осознавать себя христианином. Уже во втором веке христианский апологет Лактанс считал Гермеса Трисмегиста мудрецом, получившим вдохновение от Бога и интерпретировал некоторые герменевтические пророчества, считая что они свершились при рождении Иисуса Христа. Марсило Фичино допускал и признавал гармонию между, с одной стороны, герметизмом и герметической магией, а, с другой стороны, христианством. Не менее искренним был и Пико делла Мирандола, когда он считал, что Магия и Каббала подтверждают божественность Христа. А папа Александр VI приказал расписать в Ватикане фреску, на которой были изображены египетские, то есть герметические образы и символы. Причины диктовались соображениями, не имеющими отношения ни к эстетике, ни к орнаменталистике: они объяснялись тем, что Александр VI хотел продемонстрировать свое желание защитить и сохранить высокую традицию египетского оккультизма.

Этот необычный интерес к оккультизму чрезвычайно знаменателен. Он обнаруживает стремление человека Возрождения к некоему «первородному откровению», которое включает не только Моисея и каббалу, но также Платона, однако, прежде всего, самое главное — мистические религии Египта и Персии. Он также обнаруживает глубокую неудовлетворенность теологией Средних веков и средневековыми концепциями человека и вселенной, обнаруживает реакцию против того, что можно было бы назвать «провинциальным» христианством, то есть христианством чисто *западноевропейским*, стремление к религии универсальной, трансисторической, «мифической». В течение более чем двух веков Египет и герметизм занимают умы большого числа теологов и философов, как верующих, так и не верующих. Джордано Бруно с энтузиазмом принял открытие Коперника прежде всего потому, что он считал — гелиоцентризм имел глубокое религиозное и магическое значение. Будучи в Англии Д. Бруно проповедовал неизбежный возврат к магической религии древних египтян. Бруно чувствовал себя выше Коперника,

62

так как последний понимал свою теорию только математически, тогда как Бруно мог интерпретировать схему Коперника как иероглиф божественных тайн.

Можно было бы предпринять крайне увлекательное исследование истории религиозного и культурного мифа «первоначального герменевтического откровения» вплоть до его разрушения в 1614 году ученым эллинистом Исааком Казобоном. Но подробная история этого мифа увела бы нас далеко от нашей темы: достаточно сказать, что Казобон на основе чисто филологических данных доказал, что *Corpus hermeticum* являлся не *первоначальным откровением*, а собранием достаточно поздних текстов, датированных не ранее чем 2^{вм} или 3^{вм} веком нашей эры и отражающих греческо-христианский синкретизм.

История этой необычной веры в «первоначальное откровение» очень симптоматична. Можно даже сказать, что она предвосхищает то, что произойдет в следующие три века. Поиски прамоисеевского откровения будут сопровождать все кризисы, с которыми впоследствии столкнется западное христианство и, в конечном счете, приведут к натуралистским позитивным идеологиям XIX века. Упорный и продолжительный интерес к «мистике Египта» и к другим «восточным тайнам» во время Ренессанса не послужит толчком к развитию того, что сегодня называется сравнительной историей религий. Напротив, те усилия, которые Фичино, Пико делла Мирандола, Кампанелла прилагали к разработке герметической науки, имели прямым следствием развитие различных натуралистических философий и торжество математических и физических наук. Для новых наук и новых философских систем христианство было не единственной обнаруживающей откровение религией, если ее вообще считали религией «откровения». В конце концов, в XIX веке приходят к тому, что все известные религии, в том числе и христианство, стали считаться помехой прогрессу науки. Самым распространенным убеждением интеллигенции этого времени было убеждение в том, что философы доказали невозможность доказать существование Бога, а науки обнаружили, что человек состоит только из материи и что, следовательно, невозможно существование чего-либо похожего на «душу», на духовную сущность, независимую от тела и переживающую его.

63

Зарождение сравнительной истории религий

Особенно знаменательно, что зарождение сравнительной истории религии происходит в середине XIX века, когда материалистическая и позитивистская пропаганда достигает своего апогея. Огюст Конт опубликовал свой «Катехизис позитивизма» в 1852 году, а свою «Систему позитивистской политики» в 1855-58 гг. В 1855 году вышла в свет работа Людвиг Бюхнера «Сила и Материя» (*Kraft und Stoff*). Он пытался доказать здесь, что природа лишена финальности, что жизнь самозарождается и что душа и разум есть органические функции. Он утверждал, более того, что разум есть результирующая всех сил, сосредоточенных в мозге и то, что мы называем «душой» или «умом» скорее всего есть результат

«нервного электричества». В следующем 1856 году Макс Мюллер опубликовал свои «Очерки по сравнительной мифологии», которые можно рассматривать как первую важную книгу в области сравнительной истории религий. Три года спустя вышла работа Ч. Дарвина «Происхождение видов», а в 1862 году Герберт Спенсер опубликовал труд «Первые принципы». В этой работе Спенсер пытался объяснить эволюцию вселенной таинственным преобразованием первичной материи от состояния недетерминированной гомогенности к состоянию детерминированной гетерогенности, разнородности. Эти новые открытия, гипотезы и теории, вызвавшие интерес со стороны образованной публики, быстро стали очень популярными. Одним из бестселлеров эпохи стала книга Эрнеста Геккеля «Естественная история творения». Опубликованная в 1868 году, она выдержала более 20 изданий до конца века и была переведена на десяток иностранных языков. Надо признать, что Геккель не был ни компетентным философом, ни оригинальным мыслителем. Отправным пунктом для него стало учение Дарвина и он считал, что теория эволюции представляла прямой путь к механистической концепции природы. По его мнению, теория эволюции покончила с теологическими и телеологическими объяснениями и одновременно позволила легко понять происхождение организмов, апеллируя только к естественным причинам.

В то время как переиздавалась, переводилась и дискутировалась книга Геккеля и Герберт Спенсер создавал «Систему синтетической философии» (1860-96), стремительны-

64

ми темпами развивалась новая дисциплина — история религий. В своих «Лекциях по науке языка» (2 серия, 1864) Макс Мюллер развернул свою теорию солярной мифологии Ариев, теорию основанную на концепции, согласно которой мифы были рождены «болезнью языка». В 1871 году Эдвард Барнет Тейлор опубликовал свой труд «Примитивная культура» — блестящую попытку реконструкции происхождения и эволюции религиозных верований. Тейлор связывал первую стадию религии с тем, чем он называл «анимизмом», то есть верой в то, что природа одухотворена, наделена душой. По его мнению, из анимизма вытекает политеизм, который в конце концов сменяется монотеизмом.

Нет смысла напоминать о всех важных этапах истории научного исследования религии в течение второй половины XIX века. Обратим, однако, внимание на значение синхронного соответствия между материалистической идеологией, с одной стороны, и возрастающим интересом к архаическим и восточным формам религии, с другой стороны. Беспокойные поиски истоков жизни и духа, гипнотическое воздействие тайн природы, потребность проникнуть во внутренние структуры материи и расшифровать их — все эти желания и устремления обнаруживают ностальгию по первородному, по некоей исходной универсальной матрице. Материя, субстанция представляют абсолютные истоки, начало всех вещей: космоса, жизни, духа. Присутствует неоспоримое желание проникнуть в глубины времени и пространства, достичь пределов и начала видимой вселенной, и, в частности, раскрыть тайное основание субстанции, состояние живой материи в зародыше.²

² Заметим, что увлечение *абсолютными истоками*, началом всех вещей характеризует то, что можно назвать архаическим мышлением. Как я уже указывал в некоторых предшествующих публикациях, космологический миф играет центральную роль в архаических религиях на том основании, что рассказывая как возник мир, он раскрывает как возник действительный мир (см.: Элиаде. Аспекты мира (Р., 1963) и ниже глава 5). Первыми систематическими космогониями и космологиями были, в некотором смысле, «онтогении» (см.: Аспекты мифа, р. 134 и след.). С некоторой точки зрения, не существует непрерывности между архаическим менталитетом и научными идеологиями XIX века. Фрейд также использует понятие «абсолютного начала» в отношении того, что он считает спецификой удела человеческого, но у него «первона-

65

С какой-то точки зрения, утверждение, что человеческая душа есть, в конечном счете, продукт материи, не является, по необходимости, утверждением уничтожающим и оскорбительным. В этой перспективе, человеческая душа, бесспорно, не есть создание Бога; однако, если принять в соображение, что Бога не существует, то достаточно утешительным оказывается открытие, что душа есть результат чрезвычайно длительной и сложной эволюции и уходит своими истоками в самую древнюю космическую реальность: физико-химическую материю. Для ученых и *интеллигенции* второй половины XIX века, материя не только решала все проблемы, она также сводила будущее человечества к прогрессу постоянному, не имеющему истории и, в целом, довольно утомительному. Благодаря науке человек никогда не перестанет усовершенствовать себя и свою власть над материей. Этому постоянно-му совершенствованию никогда не будет предела.

Подобная горячая вера в науку, научное образование, в достижение техники и промышленности в состоянии была породить нечто вроде мессианического, религиозного оптимизма: наконец-то человек будет свободным, богатым и всемогущим.

Материализм, спиритизм, теософия

Оптимизм отлично сочетается с материализмом, позитивизмом и верой в бесконечную эволюцию. Это очевидно не только по работе Эрнеста Ренана «Будущее науки», написанной в середине XIX века, но также и вследствие возникновения некоторых значительных парарелигиозных движений второй

половины XIX века, таких как например, спиритизм. Это движение зародилось в 1848 году в Гайдвилле (Штат Нью-Йорк). Члены семьи Фокс слышали какие-то таинственные стуки, которые по-видимому должны были иметь разумные причины. Одна из дочерей предложила свой код: три удара означали да, один — нет, два — сомнение. Устанавливается коммуникация с «духами». Три сестры Фокс

чальное» теряет свое космическое измерение и сводится к «*primordium personae*» («личному первоначальному»), то есть к первому детству (см.: *ibid.*, p. 97 sq; см. также ниже).

66

становятся первыми «медиумами» и обычай сидеть «кругами» (устраивать сеансы) с целью общения с «духами», отвечающими на удары, со столовращениями и другими сигналами, стремительно распространяется по всему миру.³

Спиритуалистические явления были известны издавна и по разному интерпретировались различными религиями и культурами. Однако, важнейшим новым элементом современного спиритизма является материализм. Спириты действительно, верили в то, что в стуках, во вращениях стола «материализовались положительные доказательства» существования души, или вернее существование души после смерти. Проблема бессмертия души и загробного существования волновала людей во всем мире еще со времен Пифагора, Эмпедокла и Платона, но она ставилась в плане философском или теологическом. Но в XIX столетии, веке науки и позитивизма, бессмертие души стало фактом успеха науки: для того, чтобы доказать его «научно», стали необходимы «реальные», то есть физические доказательства. Позднее разработали очень сложные приборы и создали лаборатории для исследования доказательств бессмертия души. Почти все парапсихологические исследования, где всегда сквозила надежда на то, что будущее развитие души будет доказано научно, оказывались преисполненными позитивистского оптимизма.

Члены теософского общества — другого крупного пара-религиозного общества, основанного в ноябре 1875 года в Нью-Йорке Еленой Петровной Блавацкой — были настроены не менее оптимистично и позитивистски. В своей работе «Разоблаченная Изида», а также в других объемистых произведениях, Блавацкая раскрыла современному миру ок-культистское видение в доступных для него понятиях. Современный мир поверил в эволюцию, и следовательно, в бесконечный прогресс. Блавацкая создала теорию бесконечной духовной эволюции, происходящей посредством метаспиритизма и прогрессивной инициации Она утверждала, что во время своего пребывания в районе Тибета ей было явлено перво-родное откровение, откровение всеазиатское и даже сверхземное. (Следует заметить, что как раз концепция антиэволюционистской концепции духовной жизни характерна для

³ F. C. S. Schiller. «Spiritism» in James Hastings, ed. *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (N.Y., 1921), 11, p. 806.

67

всех восточных традиций.) Кроме того, Блавацкая для поддержки теософской доктрины сочла необходимым привести позитивные, материальные «доказательства» и она регулярно «материализует» послания своих таинственных тибетских махатм. Хотя эти послания были написаны на английском языке и обычной бумаге, они приобрели авторитет солидного материального факта и убедили многих, по-видимому, неглупых людей в истинности и подлинности тайной доктрины госпожи Блавацкой. Речь шла, несомненно, о тайной оптимистической доктрине, явленной оптимистическому в духовном плане обществу в очень удобной форме. Достаточно только прочитать два тома «Разоблаченной Изиды» и вступить в теософское общество — и вот вы приобщаетесь к самым глубоким тайнам вселенной и ее бессмертной, трансмигрирующей души. В конце концов мы знаем, что возможности прогресса беспредельны и что человечество когда-либо целиком достигнет совершенства.

Не стоит улыбаться, слушая эти фантастические заявления. Спиритическое движение, равно как и теософское общество выражает тот же дух времени (*Zeitgeist*), что и позитивистские идеологии. Читатели «Происхождения видов», «Материи и силы», «Очерков сравнительной методологии» и «Разоблаченной Изиды» отличались друг от друга, но у них было нечто общее: их не удовлетворяло христианство, некоторые из них были даже неверующими. Потрясение и крах исторического христианства создали в жизни интеллигенции пустоту и пустоту эту одни стремились заполнить поисками творческой материи, а другие — общением с духами и невидимыми Махатмами. Новая дисциплина — история религий, стремительно развивалась в этом контексте и, естественно, следовала той же схеме: она приняла позитивистский подход к исследованию фактов и занялась поисками истоков, абсолютного начала религии.

Навязчивые поиски истоков

В это время вся западная историография была одержима поисками *истоков, генезиса*. Слова «происхождение» и «развитие» стали ключевыми. Известные ученые писали о

68

происхождении языка, человеческого общества, искусства, институтов, индо-европейских рас и т. д. Мы касаемся здесь животрепещущей и очень сложной проблемы, которую, однако, не сможем

обсуждать, не отклоняясь от нашей темы. Ограничимся следующим: подобные поиски истоков общественных институтов, произведений культуры, расширяют и дополняют исследование происхождения видов, проводимого естествоиспытателем, мечту биолога познать зарождение жизни, попытку геолога и астронома понять происхождение земли и вселенной. С психологической точки зрения мы можем обнаружить здесь ту же ностальгию по «первородному», по «первоначальному».

Макс Мюллер считал, что Ригведа отражает первоначальную стадию арийской религии и, следовательно, одну из самых архаических стадий религиозных верований и мифологических творений. Но в 1870 годах специалист по санскриту Абель Берген доказал, что ведические гимны являются не самопроизвольным и наивным выражением «естественной религии», а есть создание класса очень образованных и утонченных жрецов, исполняющих ритуальные действия. Тщательный и кропотливый филологический анализ еще раз, таким образом, ликвидировал восторженную уверенность в том, что мы достигли первородной формы религии.

Ученый спор по поводу Вед оказался только одним из эпизодов долгой и драматической битвы за идентификацию «происхождения религии». Блестящий и образованный писатель Эндриу Ланг самым решительным образом разрушил мифологические построения Макса Мюллера. Два из его имеющих наибольший успех труда: «Обычай и миф» (*Cus-tum and Myth*) (1883) и «Современная мифология» (*Modern Mythology*) (1897) составились из статей, в которых он дискредитировал идеи Макса Мюллера, опираясь на теории Э. Б. Тейлора. Однако в 1898 году, год спустя после выхода «Современной мифологии», Эндриу Ланг опубликовал другой труд — «Происхождение религии», в котором он отверг концепцию Тейлора, считающего истоком религии анимизм. Аргументацию свою Ланг основывал на существовании веры в Великих Богов у некоторых очень примитивных народов, таких как австралийцы или андаманы. Тейлор считал невозможным, чтобы подобное верование было первичным, он утверждал, что идея Бога создавалась на основе культа духов

69

предков. Эндриу Ланг же не находил у австралийцев и ан-даманов ни культа предков, ни культа природы.

Это неожиданное, направленное против эволюции утверждение, согласно которому Великий Бог мог находится не в конце истории религии, а в ее начале, не вызвало особого воодушевления у многих специалистов того времени. Эндриу Ланг не владел полностью своим материалом и в ходе спора с Хартлендом был вынужден отказаться от некоторых моментов своей первоначальной теории. Кроме того, он имел несчастье быть замечательным писателем, автором, помимо прочего, сборника стихов. А литературный дар обычно вызывает у ученых недоверие.

Все же то, как Эндриу Ланг представлял себе Великого изначального Бога, имело важность по другим соображениям. В конце XIX и в начале XX вв. анимизм больше не рассматривали как первую стадию религии. В этот период провозглашаются две новые теории. Их можно бы квалифицировать как «праанимистские», поскольку они познавали существование более древней стадии религии чем~тау"которую принято было называть анимистской. Первая из этих теорий, теория Эндриу Ланга, постулировала, что в начале религии была вера в Великого Бога. Хотя эта гипотеза не получила распространения в Англии, она, в исправленном и дополненном виде, была принята Гребнером и некоторыми европейскими учеными. К несчастью, Вильгельм Шмидт, один из самых эрудированных этнологов нашей эпохи, разработал гипотезу первоначальной веры в Великого Бога и превратил ее в неподвижную, жесткую, постулирующую первичный монотеизм. Я говорю «к несчастью», так как Шмидт, очень способный ученый, был также католическим священником и научный мир заподозрил его в том, что он писал не без определенной апологетики религии. Более того, как мы видели выше, Шмидт исповедовал глубокий рационализм и пытался доказать, что к идее Бога примитивные народы пришли путем строго логических причинных доказательств. Однако, в то же самое время как Шмидт публиковал многочисленные тома своей работы «Происхождение идеи Бога», на Западе появляются философы иррационалисты. Жизненный порыв Бергсона, открытия Фрейда, исследования Леви-Брюля в области того, что он назвал пралогическим, мистическим мышлением, работа «Сакральное» Рудольфа Отто, революция в области искусства,

70

связанная с дадаизмом и сюрреализмом — вот некоторые важные звенья и события истории современного иррационализма. Вот почему лишь очень немногие этнологи и историки смогли принять рационалистическое объяснение открытия идеи Бога, предложенное Шмидтом.

Скорее дело обстоит наоборот, так как в это время, приблизительно между 1900 и 1920 годами, господствовала вторая праанимистская теория, теория *мана*, согласно которой у истоков религии находилось верование в имперсональную и неотчетливую магико-религиозную силу. В частности, британский антрополог Марет решительно подчеркнул праанимистский характер веры в *мана*, показав, что этот магико-религиозный опыт не предполагает понятия души и, следовательно, представляет стадию более архаическую, чем описанный Тейлором анимизм.

В этом горячем столкновении гипотез о происхождении религии нас больше всего интересует внимание к «первоначальному». Подобное внимание мы наблюдали у итальянских гуманистов и философов после открытия герметических текстов. В другом плане и с другой целью поиски «первоначального» характеризуют также деятельность историков и идеологов науки XIX века. Сторонники двух праанимистских теорий — теории первоначальной веры в Великого Бога и теории исходного опыта сакрального как внеперсональной силы — утверждали, что в истории религии они достигли уровня более глубокого, чем уровень анимизма Тейлора. Они претендовали на раскрытие *абсолютного начала* религии. Более того, в этих теориях отвергалась однолинейная эволюция религиозной жизни, являющаяся следствием гипотезы Тейлора. Маретт и школа *мана* не проявляли интереса к построению общей теории развития религии. Шмидт же, напротив, всю свою жизнь посвятил этой отдельной проблеме, считая, следует признать это, что дело идет об исторической проблеме, а не о естественном вопросе. В начале, считал Шмидт, человек верил в единственного всемогущего Бога творца. Позднее, вследствие исторических обстоятельств, человек пренебрег этим единственным Богом, забыл его и позволил увлечь себя на путь более сложных верований во множество богов, богинь, духов, мифических предков и т. д. Хотя этот процесс вырождения начался десятки тысяч лет раньше, Шмидт полагал, что его следует рассматри-

71

вать как исторический процесс, так как человек является историческим существом. Исторической этнологии в исследовании первобытных религий Шмидт отвел значительное место. Ниже мы познакомимся с последствиями этого существенного изменения перспективы.

Великие Боги и смерть Бога

Вернемся теперь к Эндрию Лангу и к его открытию существования первобытной веры в Великого Бога. Я не знаю читал ли Ланг Ницше, вполне возможно, что нет. Но за двадцать лет до открытия Ланга Ницше устами своего глашатая Заратустры объявил о смерти Бога. Этот факт, оставшийся незамеченным при жизни самого Ницше, оказал значительное воздействие на умы последующих поколений Европы. Он обозначил окончательное завершение эры христианства и провозвестил о необходимости для современного человека жить в мире исключительно имманентном, мире, лишенном Бога. Мне, кажется, представляет интерес то обстоятельство, что открывая существование Великих Богов у первобытных народов, Ланг одновременно констатировал и их смерть, хотя он и не отдавал себя отчета в этой стороне своего открытия. Ланг отмечал, что вера в Великого Бога встречалась не так часто, культ этих богов был довольно скромным, иными словами — в религиозной жизни они не играли большой роли. Ланг даже попытался найти объяснение деградации и окончательному исчезновению Великих Богов равно как и их замене другими религиозными фигурами. Помимо прочих он выдвигал следующую причину: мифологическое мышление самым решительным образом способствовало упразднению идеи Великого Бога. Он был не прав, но для хода нашего рассуждения это не имеет большого значения. Общеизвестно, что Великий Бог становится отдыхающим богом (*deus otiosus*), удалившимся от мира на небеса и равнодушно взирающим на мирские дела. В конце концов его забывают, иными словами он умирает и обстоятельство это проявляется не в том, что возникают мифы, повествующие о его смерти, а в том, что он полностью выпадает из сферы религиозной жизни и даже, позднее, из сферы мифов.

72

Подобное забвение Великого Бога свидетельствует о его смерти. Заявление Ницше казалось новостью для западного мира иудейско-христианской культуры, но сам факт смерти Бога — явление в истории религий очень древнее с той, очевидно, лишь разницей, что исчезновение Великого Бога порождает целый пантеон богов, хотя и более низкого уровня, но достаточно живых и заряженных большой драматической энергией, тогда как по мысли Ницше, после смерти иудейско-христианского бога человек остается в одиночестве, пребывая в полностью десакрализованном мире. Но этот имманентный и полностью десакрализованный мир есть мир истории. Как историческое существо человек убил Бога и после этого убийства («богоубийства») он вынужден жить исключительно в истории. Интересно напомнить здесь о том, что Шмидт, создатель теории Прамонотеизма (*Urmonothetismus*) считал, что забвение Великого Бога и его конечная замена другими религиозными фигурами явились результатом не естественного, а исторического процесса. Примитивный человек развивался в материальном и культурном отношении, переходя от стадии собирательства к стадии сельского хозяйства и кочевничества и по мере этого прогресса терял веру в единого Бога и начинал поклоняться множеству низших богов.

У Ницше, а также у Ланга и Шмидта мы обнаруживаем новую идею — идею ответственности истории за деградацию, забвение и, наконец, «смерть» Бога. Ученые следующих поколений будут отчаянно пытаться решить проблему, поставленную подобной новой ролью истории. Тем временем сравнительное исследование религий продолжало идти вперед. Накапливалось все больше и больше материала, выходили в свет новые книги, во всех странах мира открывалось все больше и больше

кафедр по истории религий.

На какой-то период, в частности во второй половине XIX века, укрепилось мнение, что целесообразно будет, если одно или два поколения посвятят свои усилия исключительно сбору и анализу материала с тем, чтобы последующие поколения получили свободу строить самые разнообразные обобщающие интерпретации. Конечно, это было только мечтой, хотя даже Ренан, по-видимому, верил в нее, когда писал свою работу «Будущее науки». История религий как и все прочие исторические дисциплины, следовала примеру науч-

73

ной деятельности вообще, то есть сосредотачивала свое внимание на сборе и классификации «фактов». В этой крайне аскетической скромности историков религии по отношению к своему материалу было определенное величие, носившее даже отпечаток некой духовности. Ситуацию ученого, погруженного в свои материалы — порой почти погребенного их количеством и тяжестью — можно сравнить с *сошествием в преисподнюю* (*descensus ad inferos*), погружением в глубокие, темные подземные области, где ему приходилось сталкиваться с самыми разными зародышевыми формами живой материи. В некоторых случаях подобное полное погружение в материал оказывалось равнозначно духовной смерти, стерилизации, умертвлению всех творческих импульсов ученого.

Эта тенденция *сошествия в преисподнюю* отражает общую направленность западноевропейского менталитета начала века. Подобная характеристика, мне кажется, была бы лучшим определением техники психоанализа, разработанной Фрейдом — сошествие в самые глубинные и опасные области человеческой психики. Когда Юнг выдвинул гипотезу существования коллективного бессознательного, то исследование сокровищ уходящих в незапамятные времена мифов, символов, образов архаических человеческих обществ стало напоминать технику океанографии и спелеологии. Подобно тому как погружения в глубины моря и экспедиции в пещеры позволили обнаружить мельчайшие организмы, давно исчезнувшие с поверхности земли, анализ позволил теперь восстановить формы сокровенной и глубокой психической жизни, ранее недоступные исследователю. Спелеология позволила биологам изучить организмы третичной и даже мезозойской эры, первобытные зооморфические формы, неспособные претерпевать окаменение и поэтому бесследно исчезнувшие с поверхности земли. Обнаружив «живые окаменения», спелеология способствовала углублению нашего знания видов и форм жизни далекого прошлого. Равным образом архаические виды и формы психической жизни, погребенные во мраке бессознательного, стали теперь доступны изучению благодаря технике, разработанной Фрейдом и другими представителями психологии глубин.

Следует различать тот вклад, который Фрейд сделал в познание — разработка теории бессознательного и использование психоанализа, — и фрейдистскую идеологию, кото-

74

рая представляет только лишь одну из многочисленных позитивистских идеологий. Фрейд также рассчитывал с помощью психоанализа достичь глубин «первоисходной» фазы цивилизации и религии. Для него, как мы видели, истоки религии и культуры заключались в первоначальном убийстве, точнее в первом отцеубийстве. По его мнению, Бог был только сублимацией физического отца, убитого изгнанными им сыновьями. Это удивительное объяснение было отвергнуто компетентными этнологами. Но Фрейд не отказался от своей теории. Вероятно он считал, что ему удалось найти доказательства убийства Бога Отца у своих венских пациентов. Однако обнаружение таких доказательств было равносильно утверждению того, что некоторые из современников начинают ощущать последствия «отцеубийства». Как объявил Ницше за 30 лет до опубликования работы «Тотем и табу», Бог умер или, точнее, он был убит человеком. Возможно Фрейд проектировал неврозы некоторых из своих пациентов на мифическое прошлое. Ибо, если первобытным народам и было известно о «Смерти Бога», то это выражение обозначает у них удаление Бога и его отстранение от людских дел, а не «убийство» от руки человека, как это утверждал Ницше.

Непосредственное значение для нашего рассуждения имеют два аспекта мысли Фрейда. Во-первых, тот факт, что Фрейд послужил прекрасным примером отклика, ответа на потребность западноевропейских ученых обнаружить «первородное», выйти к «истокам». Пытаясь проникнуть в глубину бессознательного, он стремился дальше чем его предшественники пойти вглубь истории духа. Во-вторых, то, что в начале цивилизации и человеческих институтов, Фрейд, как он считал, обнаружил не биологический факт, а скорее *историческое событие* — убийство отца старшими сыновьями. Имело ли это историческое событие действительно место в истории — не представляет для нас никакого интереса. Имеет значение, важно то, что Фрейд — без сомнения серьезный *естествоиспытатель* ~ твердо верил, что истоки религии были связаны с *событием*, с первым отцеубийством. И это тем более важно, что в наше время тысячи психоаналитиков и образованных людей в Европе убеждены в том, что объяснение Фрейда было и остается научно правильным.

75

Историчность и историцизм

Ностальгия западноевропейцев по «истокам» и стремление к «первоисходности» приводят их к конфронтации с историей. До сих пор историк религий не был способен достичь «истоков» религии. То, что происходило в начале, *ab origine*, не интересовало его, хотя он мог понимать, что это представляло интерес для теолога или философа. Не отдавая себе почти в том отчета, историк религии оказался в культурном поле, которое отличалось от среды Макса Мюллера и Тейлора, и даже Фрейзера и Маретта. Это совершенно новое поле определялось влиянием Ницше, Маркса, Дильтея, Кроче, Ортега, средой, где ключевым словом было не *природа*, а *история*. Открытие несводимости истории, то есть тот факт, что человек всегда являлся историческим существом, не было отрицательным, стерилизующим фактом. Этот очевидный факт очень рано уступил место ряду релятивистских и историцистских идеологий и философий от Дильтея к Хайдеггеру и Сартру. В 70 лет сам Дильтей признал, что «относительность всех человеческих понятий есть последнее слово исторического видения мира».

Нам нет здесь необходимости обсуждать правомерность историцизма. Но, все же, для того, чтобы понять истинную ситуацию, в которой находится историк религии, мы должны учитывать тот серьезный кризис, который был вызван открытием исторического измерения человека. Исторический план как новое измерение может допускать много интерпретаций, но следует признать, что, с некоторой точки зрения, взгляд на человека как, прежде всего, и, в основном, на историческое существо, приводил к глубокому уничижению и умалению европейского сознания. Человек Запада последовательно считал себя творением Бога, хозяином вселенной, удостоившимся единственного в своем роде откровения, создателем единственной цивилизации, наделенной универсальной значимостью, творцом единственно реальной и полезной науки. И вот вдруг он узнает, что находится на том же уровне, что и все другие представители человеческого рода и подчинен законам бессознательного и истории. Оказывается, что он, единственный в своем роде создатель высокой цивилизации, не господин вселенной, а существо, которому угрожает культурное уничтожение как и всему другому. Слова П. Ва-

76

лери: «Цивилизации теперь сознают, что они смертны», говорят о том, что он перекликался в этом с пессимизмом в отношении истории, который высказывал Дильтей.

Тем не менее, открытие универсальной исторической обусловленности и испытываемое от этого унижение имело свой положительный результат. Принятие историчности человека прежде всего помогло человеку западноевропейской культуры отделаться от последних рудиментов ангелизма и идеализма. Мы теперь с большей серьезностью принимаем факт, что человек принадлежит к этому миру, что он не есть дух, плененный материей. Сознание, что у человека свой удел равнозначно сознанию, что человек способен творчески отвечать на вызов сжимающей его космической, психологической или исторической обусловленности. Вот почему стало неприемлемо натуралистское объяснение культур и религий. Одни только пример: вспомним, что мы теперь знаем, — примитивный человек не имел и не мог иметь «натуралистскую» религию. Во время Макса Мюллера и Тейлора специалисты говорили о «натуралистских» культах и фетишизме, имея в виду, что первобытный человек обожествлял естественные объекты. Но обожествление космических объектов не могло быть названо «фетишизмом», так как обожествлялись не дерево, не источник, не камень, а то *сакральное, что проявлялось через эти космические объекты*. Это новое понимание религиозного опыта первобытного человека есть результат расширения нашего исторического сознания. В конечном счете, несмотря на опасность релятивизма, связанного с этой позицией, заключающейся в том, что человек есть существо исключительно историческое, она открыла путь новому виду универсализма. Если человек претерпевает становление в истории, то все, что он совершал в истории, имеет важность для каждого из нас. Это значит, что западноевропейское сознание и этноцентристская история — пройденный этап, она превратилась в провинциальную идею. Для историка религий это означает, что он не может игнорировать никакой сколь-либо значимой формы религиозного сознания, хотя, очевидно, нельзя требовать от него, чтобы он был экспертом во всем, что касается всех их.

Таким образом, после века неутомимой работы ученые были вынуждены отказаться от старых мечтаний понять происхождение религий с помощью исторических методов и

77

акцентировали внимание на исследовании различных фаз и аспектов религиозной жизни. Мы можем, однако, спросить себя, к этому ли только сводится вклад истории религий. Обречены ли мы бесконечно работать с фактами религии, рассматривая их только как исторические материалы, то есть как выражение различных экзистенциальных ситуаций? Мы не можем достичь истоков религий, но означает ли это также, что мы не можем понять *сути* религиозных явлений? Является ли религия исключительно историческим явлением, таким к примеру, как взятие Иерусалима или падение Константинополя ?

Для того, кто изучает религию, «история» предполагает то, что все религиозные явления обусловлены. Не существует чисто религиозного явления. Религиозное явление есть всегда также явление социальное, экономическое, психологическое и, конечно, историческое, так как происходит в определенное время и обусловлено тем, что имело место раньше. Мы вправе спросить себя достаточно ли многочисленные системы обусловливания объясняют религиозные явления. И действительно, когда какое-то большое открытие открывает человеческому духу новые горизонты, всегда возникает тенденция объяснить все в свете этого открытия. Так научные достижения XIX века вынуждали ученых объяснять все материальными факторами, объяснять не только жизнь, но также дух и его творения. Равным образом, открытие в начале нашего века важности истории побудило многих из наших современников свести всего человека к историческому измерению, то есть к системе обусловливания, куда необходимо и неизбежно «заключается» любая человеческая личность. Но не следует исторические обстоятельства, делающие из человеческого существования то, чем оно является, отождествлять с самим фактом человеческого существования. Для историка религий тот факт, что миф или ритуал всегда исторически обусловлен, не объясняет самого существования этого мифа или этого ритуала. Другими словами, историчность религиозного опыта не говорит нам что есть, в конечном счете, религиозный опыт. Мы знаем, что можем выйти к сакральному только через проявления, которые всегда исторически обусловлены. Но исследование этих проявлений не говорит нам ни о том, что есть сакральное, ни о том, что есть в действительности религиозный опыт.

78

В заключение, можно сказать, что историк религий, не принимающий эмпиризма или релятивизма некоторых социологических и исторических школ, чувствует себя обманутым. Он знает, что обречен работать исключительно с историческими материалами, но он в то же время сохраняет чувство, что эти материалы говорят ему больше чем только то, что они отражают исторические ситуации. Он смутно чувствует, что они открывают ему важные истины относительно человека и связь человека с сакральным, но он не знает как понять эти истины. Это проблема навязчиво преследует многих современных историков религий. Были предложены некоторые ответы. Но сам тот факт, что историки религии ставят этот вопрос является более важным чем ответы, которые они могли на него дать. Как это часто случалось в прошлом, правильно и умело поставленный вопрос может вдохнуть в уже истощенную науку новую жизнь.

Глава IV

КРИЗИС И ОБНОВЛЕНИЕ ИСТОРИИ РЕЛИГИЙ

Мы должны откровенно признать, что история религий, или, иначе говоря, *сравнительная история религий* (Comparative Religion)¹ играет в современной культуре достаточно скромную роль. Если вспомнить страстный интерес, с которым общество второй половины XIX века следило за движением мысли Макса Мюллера относительно происхождения мифов и эволюции религий и за его полемикой с Эндриью Лангом, если вспомнить об успехе «Золотой ветви», о «пра-логическом мышлении», о «мистической сопричастности», если вспомнить, что «Происхождение христианства», «Прологомены к изучению греческой религии», «Первичные формы религиозной жизни» были настольными книгами наших отцов и дедов, если вспомнить все это, то современное положение в этой области может вызвать только грустные настроения.

Можно, конечно, ответить, что в наше время нет больше Макса Мюллера, Эндриью Ланга или Фрейзера. Это верно не потому, что современные историки религий не могут идти ни в какое сравнение по авторитету и значимости со своими знаменитыми предшественниками, а потому, что они скромнее, незаметнее, тише. Почему же современные историки религий так себя ведут? Можно попытаться ответить на это следующим образом: они поступают так потому, что ус-

¹ Эти понятия неопределенны, но так как они относятся к обыденному языку, мы позволяем себе использовать их. Под «историей религий» или «сравнительной историей религий» мы понимаем в общем целостное исследование реальностей религии, идет ли речь об исторических проявлениях любого типа «религий» (наднациональной, этнической, племенной) или о специфических структурах религиозной жизни (божественные формы, концепции души, мифы, ритуалы). Эти предварительные уточнения не претендуют на то, чтобы определить область и методы истории религий.

80

воили урок своих великих предшественников, потому, что отдают себе отчет в том, насколько неправомерной, потерявшей силу оказывается любая преждевременная гипотеза, насколько непрочной и шаткой любое слишком амбициозное обобщение. Но я сомневаюсь, что в какой-либо дисциплине творческий дух может отказаться от завершения своих чаяний по причине хрупкости и ненадежности результатов своих предшественников. Ингибция, торможение, которым в настоящее время страдают историки религий имеет, конечно, более сложные причины.

«Второе Возрождение»

Прежде чем обсуждать эти причины, я хотел бы вспомнить об аналогичном примере из истории современной культуры. «Открытие» Упанишад и буддизма в начале XIX века превозносилось как

культурное событие, предвещающее самые значительные последствия. Шопенгауэр сравнивал открытие санскрита и Упанишад с новым открытием «подлинной» греко-латинской культуры во время итальянского Ренессанса. На Западе ожидали, что столкновение, встреча с индийской философией вызовет радикальное обновление европейской мысли. Но, как известно, никакого «второго Ренессанса» не произошло и за исключением моды к изучению мифов, возникшей после появления работ Макса Мюллера, открытие индийского менталитета, духовности не дало толчка сколь-либо сильному духовному движению на Западе. В настоящее время этой неудаче дается два главных объяснения. С одной стороны, кризис метафизики и торжество материалистической и позитивистской идеологии во второй половине XIX века. С другой стороны, тот факт, что усилия первых поколений индологов сконцентрировались на издании текстов, словарей, исторических и филологических исследований, так как для того, чтобы иметь возможность более глубокого изучения индийской философии нужно было во что бы то ни стало поставить на должный уровень филологию.

И однако, на начальных этапах исследования индийской мысли были сделаны достаточно смелые и значительные обобщения. Эжен Бюрнуф (Eugene Burnouf) опубликовал

81

свой труд «Введение в историю индоевропейского буддизма» (Introduction a l'histoire du bouddhisme indien, 1844), Аль-бер Вебер, Макс Мюллер, Абель Бергенъ брались за такие задачи, которые кажутся гигантскими даже нам, с нашими более глубокими филологическими знаниями. В конце XIX века Пауль Дауссен пишет историю индийской философии, Сильвен Леви (Sylvain Levi) дебютирует, публикуя такие работы, который иной из современных идеологов мог бы написать только в конце своей жизни («Учение о жертвоприношении у браманов», 1898; «Театр Индии», 2 тома, 1890) и еще в свои молодые годы он выпускает объемистую трехтомную монографию «Непал» (1905-1908). Герман Ольден-берг пишет обобщающие труды о религиях Вед (1894), а также о Будде и древнем буддизме (1881).

Несостоятельность этого «второго Ренессанса», импульсом для которого послужили открытие санскрита и индийской философии, не была результатом чрезмерного увлечения ориенталистов филологией. «Ренессанс» не удался не только потому, что изучение санскрита и других восточных языков не выходило за пределы круга философов и историков, тогда как во время итальянского Ренессанса греческий и латинский языки изучались не только грамматиками и гуманистами, но также поэтами, художниками, философами, теологами, учеными. Пауль Дауссен в книгах об Упанишадах и Ведах, стараясь придать индийской философии больше «поэтичности», интерпретировал ее в свете немецкого идеализма, показав, к примеру, что некоторые идеи Канта и Гегеля содержались в зародыше в Упанишадах. Он рассчитывал послужить делу индологии, акцентируя аналогии, существующие между индийской философией и западноевропейской метафизикой. Этим самым он надеялся пробудить интерес к индийской философии. Дауссен был крупным ученым, но неоригинальным мыслителем. Можно представить, что было, если бы встреча индийской философии и творческого западноевропейского духа материализовалась бы в личности Фридриха Ницше. Если взять конкретный случай, можно оценить результат творческого взаимодействия с мусульманской мистикой и философией на примере того, что смог столь глубоко религиозный ум как Луи Массиньон извлечь из Аль Галаи и того, каким образом философ и теолог Анри Корбен интерпретирует философию Сораварди, ибн Араби и Авиценны.

82

Уже давно индология равно как и ориенталистика в целом стала «почтенной» наукой, но того ослепительного будущего, которое ей предсказывал Шопенгауэр, она не дождалась. Возможность стимулирующей встречи с мышлением Азии и Индии остается, но это взаимодействие будет результатом истории, так как Азия в настоящее время является участницей исторического процесса: эта встреча не будет плодом западноевропейской ориенталистики.²

Тем не менее, Европа неоднократно демонстрировала свое желание, свою жажду диалога и обмена с неевропейскими культурами. Вспомним впечатление, которое имела первая выставка японской живописи на французских импрессионистов, влияние африканской скульптуры на Пикассо, или последствия открытия «первобытного искусства» на сюрреалистов первого поколения. Все эти примеры, однако, относятся к художникам, а не к ученым.

Целостная герменевтика

История религий как самостоятельная дисциплина образовалась почти сразу после появления ориенталистики (в какой-то мере опираясь на исследования ориенталистов) и она в огромной мере воспользовалась результатами прогресса антропологии. Иными словами, двумя важнейшими фактологическими источниками для нее были и еще являются культуры народов Азии и тех народов, которых мы за неимением лучшего термина называем «примитивными». Как в одном так и в

другом случае речь идет о тех народах, которые уже полвека как освободились от европейской опеки и взяли на себя свою долю ответственности в развитии цивилизации. Трудно себе представить какую-нибудь другую гуманитарную дисциплину более чем история религий подходящую одновременно и для расширения культурного горизонта Европы и для сближения с представителями восточных и архаических культур, так как, в конечном счете, как бы ни были исключительны дарования, самый крупный ин-

² Известность философии дзен объясняется в значительной степени влиянием работ Д. Т. Сузуки (D. T. Suzuki).

83

долог и самый известный антрополог значительно замыкаются в своей собственной области, которая, впрочем, сама по себе бесконечна, тогда как историк науки, остающийся верным целям своей дисциплины, должен знать основные аспекты религий Азии так же как и самые существенные стороны религий «примитивных» и должен быть в курсе основных концепций религий древнего Ближнего Востока и Средиземноморья, иудаизма, христианства и ислама. (Речь идет не о том, чтобы овладеть этими областями с точки зрения филолога и историка, а о том, чтобы только ассимилировать исследования специалистов и объединить, интегрировать их в специфическую перспективу истории религий. Фрейзер, Клеман, Петтацони, ван дер Лиев пользовались достижениями, полученными во многих областях. Их не удалось превзойти, даже если мы не можем принять их обобщения и интерпретации).³

Я напомнил эти факты для того, чтобы выразить сожаление по поводу того, что историк религий недостаточно пользуется своим привилегированным положением. Конечно я не забываю тот вклад, который они в течение трех четвертей века внесли во все области исследования. Именно благодаря этому вкладу мы в настоящее время можем говорить об истории религии как о самостоятельной дисциплине. Но можно выразить сожаление по поводу того, что большинство историков науки ограничивались только работой, которую они предано и ревностно выполняли для создания фундамента своей дисциплины. В действительности, история религий не есть только лишь историческая дисциплина, как, например, археология и нумизматика. Она также есть некая *тотальная, целостная герменевтика*, так как призвана расшифровывать и объяснять все связи и взаимоотношения человека с сакральным от праистории до наших дней. Мы констатируем прогрессирующее уменьшение *творческого импульса* и в то же время *культурной актуальности* истории религий от Макса Мюллера и Эндрю Лонга к Фрейзеру и Маретту, от Маретта к Леви-Брюлю и от Леви-Брюля

³ Я объединяю здесь этих авторов потому, что они рассматривают историю религий как «целостную» науку. Это не означает, что я разделяю их методологию.

84

до нашего времени.⁴ О табу и тотемизме мы продолжаем говорить еще благодаря известности Фрейда. Если проявляем интерес к религиям «примитивных» народов, то благодаря Малиновскому и некоторым другим антропологам. Интересом к книге «Миф и ритуальная школа» мы обязаны тому вниманию, которое уделяется ей в работах теологов и некоторых литературных критиков. Повторим еще раз, что подобное пораженческое отношение историков религии (причиной которого, впрочем, можно считать усиливающееся безразличие общества к их работам) оформлялось и кристаллизовалось как раз тогда, когда человеческие знания значительно расширились и углубились благодаря психоанализу, феноменологии, революционным сдвигам в области искусства, особенно в то время, когда началось взаимодействие с Азией и «первобытным» миром. Лично я считаю этот факт одновременно трагическим и парадоксальным, так как эта робость и пораженчество проявились как раз тогда, когда история религии должна была проявить свои возможности как средство дешифровки и интерпретации тех «неизвестных вселенных», которые раскрывались западному человеку».⁵

Однако, сегодня вполне возможно оценить историю религий так как она этого заслуживает. Прежде всего важно, чтобы историки религий отдали себе отчет в том, что они обладают неограниченными возможностями. Не следует поддаваться парализующему ощущению огромности и необъятности задачи и, прежде всего, следует отказаться от легкого самооправдания, когда мы говорим себе, что не все материалы еще собраны и интерпретированы соответствующим образом. Все другие науки о человеке оказываются в таком же положении. Но ни один ученый не будет ждать пока будут собраны *все* факты для того, чтобы попытаться понять уже

⁴ Правда, Рудольфу Отто и Жирардусу ван дер Лиев удалось пробудить интерес образованного читателя к религиозным проблемам. Но с ними дело обстоит сложнее, так как они оказывали влияние и воспринимались скорее не как историки религий, а как теологи и философы религий.

⁵ Я неоднократно возвращался к этой проблеме. См., например, предисловие к работе «Мефистофель и андроген» («Mephistopheles et l'androgynе». P., 1962).

85

известные факты. Кроме того, следует освободиться от предрассудка будто воистину *подлинной* формой научной работы оказывается «анализ», равно как и от веры, что к «синтезу» или «обобщению» следует стремиться только уже в зрелом возрасте. Нет такой науки, представители которой посвящали

бы себя исключительно «анализу», не выдвигая рабочей гипотезы или какого-нибудь «обобщения». Человеческий разум не может функционировать таким фрагментарным образом, это отрицательно сказывается на его творческих возможностях. Возможно, существуют ученые, не переходящие стадии «анализа», но они оказываются жертвами современной организации работы. Во всяком случае их не следует брать как примеры. Метод этих исследователей не позволил им сделать ни одного значительного открытия.

Инициация и самоотчуждение

Для истории религий как и для других наук о человеке «анализ» — это *филология*. Компетентным ученым нельзя быть без овладения филологией (это понятие означает знание языка, истории, культуры тех обществ, религия которых изучается) Ницше с полным основанием говорил о филологии (в данном случае о классической филологии) как об «инициации». По его мнению, причаститься «Мистериям» (то есть вкусить от источников эллинистической духовности) нельзя без инициации в классическую филологию, без овладения классической филологией. Но ни один из специалистов по классической филологии от Фридриха Велки до Эрвина Рода и Виламовича-Меллендорфа не ограничивался филологией в *собственном смысле этого слова*. Каждый по своему собственному вкусу создавал великолепные творения синтеза, которые продолжали питать западную культуру, хотя многие другие превзошли их с точки зрения чисто филологической. Значительное число ученых различных гуманитарных дисциплин не осмеливается выйти за пределы «филологии». Но мы не должны следовать их примеру, так как исключительная концентрация на внешних аспектах духовной вселенной равнозначна, в конечном счете, процессу самоотчуждения.

86

Для истории религий как и для всякой другой гуманитарной дисциплины дорога к синтезу пролегает через герменевтику. Что касается истории религий, однако, то герменевтика оказывается очень сложной операцией, так как речь идет не только о том, чтобы понимать и интерпретировать «религиозные факты». По самой своей природе эти религиозные факты представляют материю, над которой можно (и даже должно) мыслить и мыслить творчески, как это делали Гердер, Монтескье, Вольтер, Гегель, когда они осмысливали социальные институты и их историю.

Подобная творческая герменевтика, по-видимому, не всегда направляла работу историков религий, возможно по причине торможения, являющегося следствием того, что в некоторых гуманитарных дисциплинах восторжествовал дух «сциентизма». По мере того как социальные науки и антропология пытались стать более «научными», историки религий стали осторожнее, боязливее. Но это явное недоразумение. Ни история религий, ни другая гуманитарная дисциплина не должны (как это существует уже долгое время) подчиняться моделям, заимствованным у естественных наук, тем более если эти модели являются устаревшими (как те, например, что заимствуются у физики).

По самой своей сути история религий обязана создавать *творения*, а не только ученые монографии. В отличие от естественных наук и социологии, которые пытаются следовать своей модели, герменевтику можно расценить как один из живых источников культуры так как, в конечном счете, всякая культура состоит из ряда интерпретаций и переоценок, ревалоризации ее мифов или ее специфических идеологий. Пересматривают первоначальные видения и переоценивают основополагающие идеи культуры не только собственно творцы, но также и «герменевты». В Греции, наравне с Гомером, трагическими поэтами, философами (от досократиков до Плотина) существовала обширная и сложная категория мифографов (историков, критиков) от Геродота до Лукиана и Плутарха. Итальянский гуманизм более значим в истории философии своими «герменевтами» чем своими писателями. Своими критическими изданиями, филологической эрудицией, комментариями, перепиской Эразм обновил западноевропейскую культуру. Можно сказать, что с какой-то точки зрения Реформация и Конт-Реформация послужили об-

87

ширнейшими герменевтическими системами, явились усилиями путем смелой реинтеграции переоценить иудео-христианскую традицию.

Примеров достаточно. Напомним еще только о том резонансе, который получила работа «Культура Ренессанса в Италии» Якоба Буркхардта. Случай с Буркхардтом поразительно демонстрирует то, что мы понимаем под «творческой герменевтикой». Его работа является более чем только почетным трудом, более чем только книгой среди обширной историографической литературы XIX века. Она обогатила западноевропейскую культуру новым «качественным» измерением, раскрывшим в итальянском Возрождении то, что было неизвестно до Буркхардта.

Герменевтика и преобразование человека

Тот факт, что герменевтика приводит к созданию новых культурных ценностей, не предполагает ее «необъективности». С какой-то точки зрения герменевтику можно сравнить с научным или

техническим открытием. До своего обнаружения только что открытая реальность находилась перед нами, но мы ее не видели, не понимали или же не умели использовать. Равным образом, творческая герменевтика раскрывает те значения, которые не были известны раньше или же акцентирует их с такой настойчивостью, что после этой новой интерпретации сознание не может оставаться тем же. В конечном счете творческая герменевтика изменяет человека: она больше чем только образование, она также и духовная техника, способная изменить само качество существования. Особенно это относится к историко-религиозной герменевтике. Хорошая книга по истории религий должна оказывать на читателя эффект пробуждения подобно тому как это происходит, когда читаешь «Сакральное» или «Боги Греции». Однако, оказывать такое же воздействие должна *вся* историко-религиозная герменевтика, так как анализируя и представляя африканские или океанские мифы и ритуалы, комментируя гимны Заратустры, даоистские тексты, мифологию и тексты шаманов, историк религий раскрывает и обнаруживает такие экзистенциальные ситуации, которые совер-

шенно неизвестны современному читателю или же которые ему трудно вообразить и подобные встречи с «неведомыми» духовными мирами не могут оставаться без последствий.

Последствия своей собственной герменевтической работы историк религий должен почувствовать на самом себе. Если эти последствия не всегда выступают с достаточной ясностью, то причиной может быть упорство, с которым большинство историков религии отвергают то, что могут им сообщить открываемые ими факты и материалы. Это недоверие и эту осторожность можно понять: нельзя безнаказанно каждодневно входить в соприкосновение с «неведомыми», «чужими» религиозными формами, иногда многие из историков религий в конце концов не принимают всерьез те духовные вселенные, которые они открывают и исследуют. Они замыкаются в своей личной религиозной вере или же находят убежище в материализме или бихейвиоризме, которые не допускают никаких духовных контактов. Чрезмерная специализация давала многим из них возможность на всю жизнь ограничивать свои интересы какой-либо одной областью, которую они освоили с самой своей юности. А любая «специализация» в конце концов вульгаризируется, опошляет религиозные формы, сводит на нет их значение.

Я не сомневаюсь, все же, что несмотря на эти слабые стороны и недостатки «творческая герменевтика» в конечном счете будет признана главной магистралью истории религий. Только тогда роль этой дисциплины в культуре будет надлежащим образом оценена не только по причине новых ценностных ориентиров, которые возникают в связи с попытками понять ту или иную первобытную или экзотическую религию или какой-либо чуждый западным традициям способ бытия, но также, прежде всего, потому, что история религий может открыть перед западноевропейским мышлением новые перспективы, как для собственно философии так и для художественного творчества.

Я неоднократно повторял, что западная философия не может бесконечно замыкаться в своей собственной традиции, не рискуя впасть в провинциализм. История религий в состоянии дать разъяснение многим «значимым ситуациям» и способам бытия в мире, которые недоступны для исследования никакими другими методами. Речь идет не «только о «сыром материале», поскольку философам было непонятно

89

что делать с фактами и материалами, отражающими поведение и идеи столь отличающиеся от тех, к которым они привыкли. Герменевтическое творчество должно осуществляться самим историком религий, так как лишь он один способен понять и оценить семантическую сложность материала. Здесь, однако, возможны серьезные недоразумения. Те немногие историки религий, которые пожелали включить результаты своих исследований и свои размышления в философский контекст, довольствовались подражанием некоторым модным философам. Иначе говоря, они пытались мыслить по модели профессиональных философов. Это заблуждение. Ни философам, ни культурологам не интересны вторичные отклики на труды коллег или любимых авторов. Более того, решив обдумать какую-то мысль, относящуюся к ориенталистике или исследованию первобытных культур, так, как это делает «некто Х», историк религии уродует и извращает эту мысль. От него ожидают того, что он расшифрует и прояснит загадочные поведения и ситуации, короче, что он будет способствовать прогрессу человеческого знания, восстанавливая забытые, неизвестные или уничтоженные смыслы. Оригинальность и важность вкладов этого рода связана с тем, что они исследуют и освещают трудно доступные или ушедшие в глубину духовные миры. Не только незаконно, но и бесполезно придавать архаическим и экзотическим символам, мифам и идеям формы близкие и подобные формам и идеям современных философов.

История религий и культурное обновление

Творчество Ницше для историков религий — пример одновременно вдохновляющий и направляющий, так как Ницше удалось обновить западноевропейскую философию как раз потому, что для выражения своих мыслей он пользовался адекватными ей средствами. Это не значит, что надо имитировать стиль

или маньеристские приемы Ницше. Примера достойна свобода его выражения. Когда нам нужно дать анализ мифических миров «примитивных» народов, техники неодаонистов, инициации шаманов и т. д., мы не считаем себя обязанными заимствовать методы современных фило-

90

софов или язык психологии, культурной антропологии или социологии.

Именно поэтому я выше говорил, что творческая истори-ко-религиозная герменевтика могла бы стимулировать, питать и обновлять философскую мысль. Учитывая то, что нам может приоткрыть история религий⁶, можно было бы разработать новую «Феноменологию духа». На основе тех материалов, которыми располагает историк религий, можно было бы написать интересные книги о способах бытия в мире, о проблемах времени, смерти.

Эти вопросы тревожат и вдохновляют философов, поэтов, литературных критиков. Некоторые из них читают работы историков религий и используют их материалы и интерпретации. Не их ошибка, если они не извлекают из этого чтения всей той пользы, которую они от него ожидают.

Выше я вскользь говорил о том, какой интерес история религий представляет для художников, писателей, литературных критиков. К несчастью, нужно признать, что как и большинство ученых, историки религий очень мало интересуются современной литературой и искусством. Они склонны считать, что искусство «несерьезно», так как не представляет собой средства познания. Эти люди читают и посещают музеи и выставки только чтобы отвлечься и развлечь себя. Этот предрассудок (к счастью имеющий тенденцию к исчезновению) породил определенное ингибидное торможение, главным результатом которого стало недоверие ученых к экспериментам в современном искусстве и порой их незнание того, что

⁶ Следовало бы сделать срочные исправления и уточнения к тем многочисленным клише, которые по сей день еще загромаждают современную культуру, в частности тем, что связаны с известной интерпретацией религии Марксом и Фейербахом как отчуждения. Известно, что Маркс и Фейербах заявляли, что религия отдаляет человека от земли, мешает ему стать полностью земным. Эта критика правомерна лишь в отношении поздних форм религиозности, таких как пост-ведическая Индия или иудо-христианство, то есть тех религий, где элемент «другого мира» играет важную роль. Отчуждение, удаление человека от земли немислимы во всех религиях космического типа, как «примитивных», так и восточных, так как в этих последних (то есть в подавляющем большинстве известных истории религий) религиозная жизнь состоит как раз в единстве человека с жизнью и природой.

91

происходит в этой сфере. Они наивно верят в то, что шесть месяцев, проведенных в полях, чужих, далеких странах, среди людей, язык которых они едва понимают — это единственно серьезная работа, и при этом считают возможным не знать того, что дало для познания человека творчество сюрреалистов, Джеймса Джойса, Анри Мишо или Пикассо.

Современный художественный опыт может очень много дать историкам религий и, наоборот, всякая подлинная исто-рико-религиозная экзегетика может стать стимулом для творчества художников, писателей, критиков. И происходит это не потому, что и там и здесь обнаруживается «одно и то же», а потому, что и там и здесь можно встретить ситуации, которые могут дополнить друг друга и объяснить друг друга взаимно. Интересно отметить, например, что восставая против традиционных форм искусства и против нравов буржуазного общества, сюрреалисты создали не только революционную эстетику, но и технику, с помощью которой они надеялись изменить саму жизнь человека, его судьбу, человеческий удел. Многие из «опытов» подобного рода (например попытки достичь такого «состояния бытия», которое было бы одновременно и состоянием сна и состоянием бодрствования) напоминают некоторые упражнения йоги и дзен. Кроме того, в сюрреалистических стихах и теоретических работах Андре Бретона обнаруживается «тоска по Перво-причинному», стремление к конкретному осуществлению слияния противоположностей, желание упразднить историю с тем, чтобы начать ее проживание заново с первоначальной силой — все то, что волновало также и историков религий, порождало у них надежды и беспокойство.

Все современные художественные направления сознательно или нет стремятся к разрушению традиционных эстетических миров, редукции «форм» к элементарным, зародышевым, зачаточным состояниям в надежде создать «новые миры», иначе говоря упразднить историю и достичь того момента, когда «как на утренней заре» человек увидит мир как бы в первый раз. Нет нужды объяснять насколько это должно интересовать историка религий знакомого с мифологической системой, которая требует разрешения и символического пересоздания вселенной, чтобы дать возможность периодического и плодотворно нового обновления мира.

92

Мы не ставим здесь задачей провести параллели и аналогии между опытом современных художников и некоторыми верованиями, символами и модусами поведения, близкими интересам историков религий. Уже целое поколение критиков, главным образом в США, используют факты из истории религий в интерпретации литературных произведений. В одной из глав этой работы я отмечаю интерес литературных критиков к символическим и ритуалам инициации. Эти критики поняли важность

религиозного опыта для прояснения тайного смысла и скрытого значения некоторых художественных произведений. Конечно это явления отнюдь не однородные: структура инициации бытует в литературе как структура воображаемая в то время как структура религий имеет дело с переживаемым опытом и традиционными институтами. Но тот факт, что структура инициации определенно присутствует в воображаемой вселенной современного человека, заставляет историка религий с большим вниманием отнестись к значению и роли тех фактов, того материала, которым он располагает.

Формы сопротивления становлению истории религий

Короче, история религий раскрывается одновременно как «педагогика», поскольку она может изменить человека, и как источник для создания «культурных ценностей», какое бы выражение они не находили (историография, философия, художественное творчество). Следует ожидать, что как теологи, так и ученые подобную функцию истории религий будут воспринимать с подозрением, и даже отрицать ее совсем. Последних настораживают любые попытки оживления, «ревалоризации» религии.

Успокоенные и умиротворенные головокружительной секуляризацией западноевропейского общества, ученые проявляют склонность обвинять в обскурантизме и пассивистских настроениях тех авторов, которые в различных формах религии видели больше чем только суеверие и невежество и расценивали их как нечто большее чем только психологию, социологию или же рудиментарную идеологию, к счастью деградировавшую и оставшуюся в далеком прошлом вследствие прогресса науки и развития

93

техники. Это недоверие проявляется не только со стороны ученых, его разделяют многие социологи, антропологи, этнологи, которые по отношению к объекту своего исследования занимают позицию не гуманитариев, а естественников. Следует, однако, с возможной доброжелательностью отнестись к этим примерам недоверия и сопротивления: они неизбежны в культуре, желающей развиваться в условиях свободы.

Что касается теологов, то их недоверие и сопротивление объясняется многими причинами. С одной стороны, они испытывают недоверие по отношению к историко-религиозным герменевтикам, способным породить религиозный синкретизм и дилетантизм или, что еще хуже, породить сомнения в уникальном характере иудейско-христианского откровения. С другой стороны, история религий, в конечном счете стремится к культурному обновлению и изменению человека. Гуманистическая культура ставит перед теологами и христианами вообще трудную проблему: что общего между Афинами и Иерусалимом? Я не намерен обсуждать здесь эту проблему. Но было бы тщетным игнорировать тот факт, что почти все современные философы и идеологи признают, что специфика существования человека во вселенной побуждает его быть творцом культуры. Каким бы ни был исходный пункт попыток определения человека — с позиций психологических, социологических, экзистенциальных — мы имплицитно или эксплицитно приходим к определению человека как творца культуры (то есть языка, социальных институтов, техники, искусства и т. д.). И все методы освобождения человека (экономические, политические, психологические) оправдываются конечной целью: освободить человека от сковывающих его цепей и комплексов с тем, чтобы открыть путь к миру разума и сделать человека *способным творить культуру*. Нельзя отрицать, что, по крайней мере в своем *историческом выражении*, христианский религиозный опыт имеет характер «культурного факта». Многие современные теологи готовы признать неизбежность пришествия века техники. Тот факт, что существуют теологии культуры, указывает, впрочем, на то, каким путем движется современная теологическая мысль.⁷

⁷ Новейшие «антикультурные» кризисы не должны нас очень смущать. Отвержения культуры представляют диалектические моменты истории духа.

94

Для историка религий, впрочем, проблема стоит по-другому, хотя и не противоречит по необходимости теологиям культуры. Историк религий знает: то, что мы называем «светской, профанной культурой» есть относительно недавнее явление в истории духовной жизни. В начале, любое явление культуры (орудия, институты, искусство, идеологии и т. д.) было религиозным выражением или же имело религиозное оправдание, религиозный генезис. Для специалиста это не всегда очевидно, в основном, потому, что он привык понимать слово «религия» так как его понимают в западноевропейских обществах или в некоторых странах Азии. Все признают, что танец, поэзия или мышление вначале были «религиозными» и, наоборот, многие не могут себе представить, что пропитание, сексуальная жизнь, изготовление жилища, охота, рыболовство, сельское хозяйство имели сакральное происхождение. Одно из затруднений, с которым сталкивается историк религии — чем больше мы приближаемся к «истокам», тем более увеличивается число «религиозных фактов». И в том случае, когда речь, например, идет об архаических или праархаических обществах, очень трудно понять, что не есть или что не было сакральным или зависимым от сакрального.

Иллюзия демистификации

Бессмысленно взывать к какому-нибудь редукционистскому принципу и демистифицировать

поведение и идеологию *homo religiosus*, демонстрируя, например, что речь идет о бессознательном или тех ширмах, которые устанавливаются по социальным, экономическим или политическим причинам. Мы затрагиваем здесь достаточно щекотливую проблему, с новой силой встающую перед каждым поколением. О ней нельзя дать представление в немногих словах, я это уже сделал в нескольких предшествующих книгах.⁸ Мне хотелось бы все же напомнить об одном примере: мы знаем, что во

⁸ Ср., например: «Images et symboles» (P., 1952), p. 13 sq; «Mythes, rêves et mystères» (P., 1957), p. 10 sq; «Mephistopheles et l'androgynе», p. 194 sq etc.

95

многих традиционных архаических культурах деревня, храм, дом находятся в «центре мира». Нет никакого смысла «демистифицировать» эту веру, обращая внимание читателя на то, что центра мира не существует и что множественность этих центров является абсурдным, почти противоречивым понятием. Напротив, только принимая эту веру всерьез, только стараясь прояснить все ее космологические, ритуальные и социальные требования, мы можем понять экзистенциальную ситуацию человека, считающего, что он находится в центре мира. Все его поведение, все его понимание мира, все ценностные измерения, которые он приписывает жизни и своему собственному существованию, возникают и выстраиваются в систему на основе этой веры, согласно которой его дом и его деревня находятся рядом с осью мира (*axis mundi*).

Я привел этот пример с целью напомнить, что демистификация не служит герменевтике. Поэтому, по какой бы причине человеческая деятельность в самые отдаленные времена не принимала религиозное значение, главным для историка религий остается то, что эта деятельность имела религиозное значение. Это значит, что историк религии обнаруживает в истории человечества скрытое духовное единство; иными словами, исследуя австралийцев, индейцев или любую другую этническую группу или культурную систему, историк религий не ощущает, что он находится в абсолютно «чужом» ему мире. Единство человеческого рода воспринимается как само собой разумеющееся в таких дисциплинах как, например, лингвистика, антропология, социология, но историк религий имеет возможность постигать это единство на более высоких и глубоких уровнях и подобный опыт это единство обогащает и изменяет. Таким образом, в настоящее время история становится по-настоящему универсальной и культура приобретает общепланетарный, глобальный характер. История человека от палеолита до наших дней должна погрузиться в центр гуманистического воспитания независимо от национальных или локальных интерпретаций. В этом стремлении ко всепланетарной глобализации культуры история религий может сыграть существенную роль: она может способствовать созданию культуры универсального типа.

Все это происходит не так скоро и история религий сможет сыграть эту роль только в том случае, если ее представители отдадут отчет в своей ответственности, если им уда-

96

тся преодолеть свой комплекс неполноценности, свою робость и неподвижность, в которой они пребывали последние пятьдесят лет. Напомнить историкам религий о том, что им вменяется в обязанность творчески способствовать процессу культуры, что им следует не только выдавать отдельные *Beiträge*, но также и создавать *культурные ценности* — не значит побуждать их к поспешным обобщениям и упрощенным синтезирующим построениям. Равняться надо на Рода, Петтацони, ван дер Лиева, а не на того или иного модного журналиста. Если мы надеемся на скорейшее обновление этой дисциплины, то должны, прежде всего, изменить отношение историка религий по отношению к ней. Пока историки религий не интегрируют своих исследований в контекст живой современной культуры, «обобщения» и «синтезы» будут осуществляться дилетантами и журналистами. Или же, что не лучше, вместо творческой герменевтики в перспективе истории религий мы получим рискованные интерпретации религиозных реальностей, дающиеся психологами, социологами или горячими приверженцами различных редукционистских идеологий и еще в течение одного-двух поколений придется читать книги, в которых религиозная реальность будет объясняться детскими травмами, социальной организацией, борьбой классов и т. д. Книги этого рода, написанные как дилетантами, так и редукционистами всех видов, будут, конечно, продолжать выходить и вероятно иметь такой же успех. Однако, культурная среда изменится к лучшему, если одновременно с этой продукцией появятся «серьезные» книги, создаваемые историками религий (при условии, конечно, что эти синтезирующие, обобщающие книги не будут импровизировано писаться по заказу издателя, как это часто происходит даже с очень почитаемыми учеными, поскольку очевидно, что как аналитические, так и обобщающие, синтезирующие произведения не могут импровизироваться, писаться наспех).

Мне кажется, что проживая такое напряженное и интенсивное историческое время, каким является наша эпоха, историки религии в состоянии отдать себе отчет в огромных творческих возможностях своей дисциплины. Каким образом культурно ассимилировать те духовные миры, которые нам открывает Африка, Океания, Юго-Восток Азии? Все эти духовные вселенные имеют религиозное

лигиозную структуру. Если их не воспринять и не приблизить в перспективе истории религий, они исчезнут как духовные миры, духовные образования и будут сведены к *информационным сообщениям* о социальных организациях, экономических режимах, эпохах колониальных и доколониальных и т. д. Иначе говоря, они не будут восприниматься как духовные организации, как духовные миры и не смогут обогатить западную и мировую культуру. Они пополняют собой огромное число уже накопившихся фактов и материалов, хранящихся и классифицированных в архивах в ожидании компьютерной обработки.

Возможно, конечно, что на этот раз историки религии проявят робость и переложат на представителей других дисциплин задачу интерпретировать различные духовные миры (при этом история религии как дисциплина может претерпеть головокружительные изменения или же совсем, увы, исчезнуть). Может также случиться, что по различным соображениям историки религий предпочтут сохранить подчиненное положение, с которым они за последнее время почти примирились. В таком случае нас ожидает медленный, но неизбежный процесс распада, который приведет к исчезновению истории религий как самостоятельной дисциплины. Тогда, через одно-два поколения мы будем иметь латинистов-«специалистов» по истории римской религии, индологов — «экспертов» по одной из индуистских религий и так далее. Иными словами, история религий расколется на бесконечные фрагменты, которых поглотят различные «филологии», в настоящее время служащие для нее источниками фактов и материала и питающие ее герменевтику.

Проблемы же имеющие более общий интерес, например миф, ритуал, религиозный символизм, концепции смерти, инициация и т. д. будут исследоваться (как это впрочем имело место в первое время возникновения нашей дисциплины, но существовало не как определяющее явление) социологами, антропологами, психологами и философами. Это значит, что проблемы, которыми в настоящее время занимаются историки религий, не исчезнут как таковые, но будут исследоваться под другим углом, другими методами и будут преследовать другие цели. Пустота, оставшаяся вследствие исчезновения истории религии как самостоятельной дисциплины, не будет заполнена. Но ответственности, лежащей на нас, это не уменьшит.

Глава V

КОСМОГОНИЧЕСКИЙ МИФ И «СВЯЩЕННАЯ ИСТОРИЯ»

Историк религии не без опасения приступает к исследованию проблемы мифа. Прежде всего потому, что он сразу же сталкивается с весьма сложным вопросом: что следует понимать под мифом? Кроме того, ответы, которые даются на этот вопрос, зависят во многом от выбора анализируемого исследователем материала. От Платона и Фонтенеля до Шеллинга и Балтмона философы и теологи предлагали различные определения мифа. Но все они основывались на греческой мифологии. Для историка религии, однако, это не самый оптимальный выбор. Нельзя отрицать, что в Греции миф вносил жизнь в эпическую поэзию, театр и пластические искусства, но как раз в греческой культуре миф был подвергнут настолько глубокому и тщательному анализу, что оказался радикально «демистифицированным». Если во всех европейских языках слово «миф» несет в себе коннотанты «фикции», «выдумки», то именно потому, что греки настаивали на этом еще 25 веков тому назад.

Существует и еще одно очень важное отрицательное с точки зрения специалистов по истории религии обстоятельство: мы не знаем ни одного греческого мифа в его ритуальном контексте, что в корне отличается от ситуации в восточных и азиатских религиях и, прежде всего, в так называемых «примитивных» религиях. Известно, что *живой миф* всегда связан с культом, что он всегда обосновывает и определяет религиозное поведение. Греческую мифологию, конечно, нельзя исключать из анализа самого феномена мифа. Но было бы неосторожно начинать с нее и, главное, ограничивать исследование только материалом греческой мифологии. Мифология, с которой нас знакомят Гомер, Гесиод и трагические поэты, является уже завершением определенного отбора и представляет собой обработку и интерпретацию становящегося иногда малопонятным архаического материала. Лучший для нас способ понять структуру мифологической

мысли это исследовать те факты культуры, где миф является «живым», где он составляет саму основу религиозной жизни, короче те формы культур, где не являясь *вымыслом*, миф по преимуществу

выражает *истину*, так как повествует о реальном, о действительном.

Именно таким образом в течение полувека поступали антропологи, исследуя «примитивные» общества. Вспомним работы Ланга, Фрейзера, Леви-Брюля, Малиновского, Леен-гардта, Леви-Стросса. О некоторых результатах этнологических исследований мы скажем позднее. Признаем, однако, что историка религий не всегда удовлетворяет метод антропологов и их заключения. Не принимая методологию компаративизма, многие авторы отказывались дополнять свои антропологические исследования тщательным изучением других мифологий: мифологий древнего Ближнего Востока, в первую очередь Месопотамии и Египта, древней и средневековой Индии, тюркских и монгольских племен, Тибета, индуистских и буддийских стран Юго-Востока Азии. Если ограничиваться исследованием мифологий примитивных народов, то может возникнуть впечатление, будто существует нарушение преемственности между архаическим мышлением и мышлением тех народов, которые «вошли в историю». Но этого нарушения не существует и если мы отказываемся от исследования примитивных обществ, то лишаемся возможности оценить роль мифа в более сложных обществах древнего Ближнего Востока и Индии. Приведем один пример: невозможно понять религию и, в целом, весь стиль месопотамской культуры, если не учитывать мифы о происхождении, сохраняемые в Эпосе о Гильгамеше и в *Enuma elish*. В начале каждого нового года мифологические события, рассказываемые в Энума элит, ритуально возобновлялись, в каждый Новый год мир заново пересоздавался. Эта традиция обнаруживает глубокое измерение месопотамского мышления. Сверх того, в мифе о происхождении человека, по крайней мере отчасти, находит свое объяснение трагическое и пессимистическое видение, характерное для месопотамской культуры: человек был извлечен Мардуком из земли, т. е. из плоти чудовища Тиамата и крови демона Кингу. И в тексте уточняется, что Мардук создал человека для того, чтобы тот обрабатывал землю и добывал пропитание богам. В мифе о Гильгамеше дано столь же пессимистическое видение, объяс-

100

няющее, почему человек не бессмертен и не должен быть бессмертным.

Историки религий предпочитают метод своих коллег Петацони или ван дер Лиева или же таких историков и антропологов-компаративистов, как А. Е. Иенсен и Г. Бауман, работающих со *всеми* категориями зарождающихся мифов, как мифов «примитивных», так и мифов народов, вошедших в историю. Можно не соглашаться с их заключениями, но, по крайней мере, мы уверены в том, что находящаяся в их распоряжении документация достаточна для обоснования научных выводов. Различия в данных, касающихся узких сфер знания, не представляют единственного препятствия для диалога между историком религий и его коллегами из других дисциплин. Его отделяет от антропологов и психологов скорее сам метод. Историк религий слишком осознает аксиологическое различие своих материалов, чтобы рассматривать их в одном и том же плане. Проявляя внимание к нюансам и различиям, он не может не понимать, что существуют великие мифы и мифы менее значительные, мифы, определяющие религию, и мифы более второстепенные, повторяющиеся, паразитирующие на других. Энума элиш, например, не может рассматриваться в том же плане, что и мифология женского божества Ламашту. Полинезийский космогонический миф имеет такую же значимость, что и миф о происхождении растения, так как он предшествует ему и служит ему моделью. Такие аксиологические различия не являются необходимыми антропологу или психологу. Социологическое исследование французского романа XIX века и психология литературного воображения может брать для анализа как Бальзака, так и Эжена Сю, как Стендаля, так и Жюль Сандо. Для историка же французского романа и литературного критика такое смешение немыслимо, так как оно разрушает их собственные герменевтические принципы.

Я нисколько не сомневался в том, что через одно или два поколения, может быть, раньше, когда появятся историки религий племенных обществ Австралии, Африки и Меланезии, они будут упрекать западноевропейских исследователей в равнодушии к аксиологической градации *местных религий*. Представим себе греческую культуру, где нет Гомера, трагических поэтов, Платона, но тщательно исследуются книга

101

снов Артемидора Эфесского и роман Гелиодора Эмезского под предлогом того, что они лучше объясняют специфические черты греческого гения и помогают понять его судьбу. Возвращаясь к нашей мысли, подчеркнем, что мы не верим о возможности понять структуру и функцию мифологической мысли в основанном на мифе обществе, не учитывая одновременно всей совокупности мифологии этой культуры и уровня предполагаемых ею ценностей.

Во всех случаях, когда мы имеем дело с живой традицией, которая еще не исчезает или не уничтожается культурой, нас поражает одно обстоятельство — мифология не только представляет как бы «священную историю» племени, не только объясняет реальный мир во всей его целостности, но также обнаруживает иерархию в последовательности сообщаемых ею

мифологических событий. Как правило, каждый миф повествует о том, как что-то зарождается: Мир, человек, породы животных, социальные институты и т. д. Но космогония занимает особое положение. Как мы пытались показать в других работах¹, космогонический миф служит моделью для всех мифов о начале мира. Сотворение животных, растений или человека уже предполагает существование Мира.

Конечно, миф о происхождении Мира не всегда является космогоническим мифом в строгом смысле слова, подобно мифам индийским, полинезийским или передаваемым в Эну-ма Элиш. В большей части Австралии, например, космогонический миф в строгом смысле слова неизвестен. Но всегда существует центральный миф, который рассказывает о начале Мира, о том, что происходило до того, как Мир стал таким, каков он ныне. Итак, мы всегда находим первородную историю, и эта история имеет начало, будь то космогонический миф в собственном смысле слова или миф, передающий первоначальное состояние мира, в форме личинки или зародыша. Это начало всегда подразумевается в серии мифов, рассказывающих о мифических событиях, развернувшихся после сотворения или появления Мира, в мифах о происхождении растений, животных и человека или смерти, брака и семьи. В комплексе эти мифы о происхождении со-

¹ См. например: Le Mythe de l'Eternel Retour (Paris, 1949); Aspects du Mythe (Paris, 1963).

102

ставляют последовательную историю, поскольку они рассказывают, как преобразился Мир, как человек стал тем, чем является ныне, смертным, разнополым и вынужденным трудиться чтобы себя прокормить; и равным образом они сообщают что сделали Сверхъестественные Существа - родоначальники цивилизации, мифические предки, и как и почему они покинули Землю или исчезли. Можно также сказать, что каждая в достаточной мере сохранившаяся мифология предполагает не только начало, но и конец, озаглавленный последним появлением Сверхъестественных Существ, Героев или Предков.

Подобная священная первоистория одновременно объясняет и оправдывает существование мира, человека и общества. Вот почему миф рассматривается одновременно и как *подлинная история* - поскольку рассказывает о том, как что-то совершилось в мире, - и как образец, модель, оправдание деятельности человека. Люди вспоминают, что они смертны и разнополы, и смиряются со своей участью, так как мифы рассказывают о том, как в мир приходит смерть и разделение полов. Они занимаются охотой или сельским хозяйством потому, что в мифах рассказано, как мифологические культурные герои познакомили с этими формами труда их предков. Об этой парадигматической функции мифа мы уже говорили в предшествующих работах и не будем к этому возвращаться.

Нам бы хотелось, однако, дополнить наши наблюдения, остановившись прежде всего на том, что мы называли «священной историей», сохранившейся в самых значительных мифах. Но как это сделать? Первая трудность связана с объемом материала. Для анализа такой темы, как мифология, нужно учитывать все доступные материалы, что невозможно в масштабах небольшой книги. Клод Леви-Стросс посвятил более трехсот страниц исследованию ряда мифов Южной Америки и должен был отказаться от анализа мифологии племен фуэго и сконцентрировать свое внимание на мифах племен бассейна Амазонки.

Необходимо, следовательно, ограничиться одним-двумя характерными примерами. Постараемся, по крайней мере, учесть то что считается существенным в глазах аборигенов. Сами эти рассуждения могут, вероятно, показаться длинными, но так как здесь речь идет о мифах, мало известных не-

103

специалистам, мы не можем довольствоваться намеками, как это было в случае Эну-ма элиш и греческих мифов. С другой стороны, всякое толкование основывается на филологии. Было бы неправомерно предлагать какую-либо интерпретацию мифа, не предоставляя документов, пусть в самом минимальном объеме.

Функция космогонического мифа

Прежде всего обратимся к мифологии племен Нгадьо Дайяк на Борнео. Мы делаем этот выбор во многом потому, что располагаем классическим в этом отношении произведением: «Идея бога у племени Нгадьо Дайяк на южном Борнео» (Лейден, 1946), автором которого является, к сожалению, уже покойный, Ганс Шерер². Автор исследовал эти племена долгие годы, собранные им материалы составляют двенадцать тысяч печатных страниц. Он знал языки и обычаи туземцев, но, кроме этого, понял структуру мифологии и ее роль в жизни племени Дайяк. Как и у многих других первобытных на-

родов космогонический миф даяков раскрывает одновременно и драму сотворения мира и человека и законы, управляющие космическим процессом и человеческой жизнью.

Эта книга заставляет нас понять, насколько в существовании народа, живущего по традициям, все увязано друг с другом и как мифы организуются и следуют друг за другом, образуя «священную историю», непрерывно возобновляемую как в жизни общества, так и в жизни каждого индивидуума. Через космогонический миф и его продолжение даяк раскрывает структуры реальности и структуры своего способа бытия. То, что произошло в самом начале, определяет одновременно и первоначальное совершенство, и судьбу каждого индивидуума.

Как повествует миф, весь космос вначале находился в пасти морского змея. Сотворение мира положило начало первоначальному единству. Поднялись две горы, и их столкновение породило космическую реальность. Горы — местораспо-

² Мы пользуемся английским переводом Ngaju Religion «The Conception of God among a South Borneo people» (The Hague, 1963).

104

ложение двух верховных божеств, а также сами эти божества, но их человеческий облик проявляется лишь в конце последней фазы сотворения. Два верховных божества, Маха-тала и его супруга Путир, продолжают сотворение в образе людей и создают высший Мир и низший Мир. Недостает, однако, мира промежуточного, населяемого людьми. Третьей фазой творения управляют две птицы калао, самка и самец, они же, впрочем, представляют и два верховных божества. Махатала воздвигает в «Центре» древо жизни, две птицы по веткам приближаются друг к другу и начинают сражаться. Из обломков древа жизни рождаются юноша и девушка, которые становятся предками даяков. В конце древо жизни уничтожается, и две птицы убивают друг друга.

В целом во время сотворения два божества проявляются в трех формах: космической (две горы), антропоморфической (Махатала и Путир) и териоморфической (две птицы). Но в этих полярных проявлениях раскрывается только один аспект божества. Не менее важными оказываются его проявления как целостности: появившийся в самом начале змей, например, или древо жизни. Эта целостность, которую Шерер называет «амбивалентной божественной целостностью», представляет саму основу религии даяков. Она провозглашается постоянно и в разнообразных контекстах. В конечном счете можно утверждать, что для даяков любая форма божества предполагает свою противоположность: Махатала оказывается супругом самому себе, а в змее мы видим птицу.

Космогонический миф помогает нам понять религиозную жизнь даяков равно как их культуру и социальную организацию. Мир есть результат столкновения двух противоположных принципов, и в ходе этого конфликта разрушается воплощение этих принципов — Древо жизни. Но из разрушения и смерти возникает Космос и Новая жизнь. Сотворение рождается из самой смерти «всего божества в целом»³. Этот творческий конфликт постоянно и непрерывно возобновляется в наиболее важных религиозных церемониях, которые предполагают ритуалы инициации, рождения, свадьбы, смерти. Все это есть, однако, только имитация примеров и моделей и повторение события, рассказанных в космогоническом мифе. Деревня, равно как и дом, представляют Все-

³ Hans Scharer. Ngaju Religion, p. 34.

105

ленную и как бы находясь в центре Мира. Модель дома — это *imago mundi*, она строится на хребте водяного змея, его покатая крыша символизирует Гору, местообитание Махата-ла и зонтик представляет Древо жизни, на ветках которого сидят две мифические птицы.

Во время церемонии бракосочетания, например, пара как бы обращается к правременам. Символом этого обращения является ответ Древа Жизни, которое обхватывают юные супруги. По информации и данным, представленным Шерером, те, кто обнимает Древо Жизни, растворяются в нем. «Бракосочетание, — пишет Шерер, — является повторением космогонии и повторением рождения первой пары Древа Жизни»⁴. Всякое зарождение также соотносено с первовременами. Комната, где принимают роды, символически располагается в изначальных праводах. Равным образом, комната, соседствующая с девушками во время церемонии инициации, находится в праокеане. Девушка нисходит в низший мир и принимает форму водного змея. Она возвращается на Землю как другая личность и начинает новую социальную и религиозную жизнь⁵. Смерть также воспринимается как переход к новой жизни, более богатой и более истинной. Покойник возвращается к мистическим правременам, и это мистическое путешествие находит выражение в форме и украшениях гроба: гроб есть лодка, представляющая водного змея, а также Древо Жизни, Перво-гору и божественную целостность. Иначе говоря, смерть возвращает нас к божественной целостности, которая единственно только и существовала вначале.

Во времена решающих кризисов человек возвращается и вновь переживает драму начала Мира. Этот процесс осуществляется дважды: возвращение к божественной целостности, неделимой и первоначальной, и повторение космогонии, то есть распад первоначального единства. Тот же процесс

повторяется во время ежегодного коллективного праздника. Шерер подчеркивает, что конец года представляет из себя как бы конец эры и мира⁶ и что сопровождающие его церемонии четко передают их направленность; возвращение ко времени до сотворения, ко времени живой и сакральной

⁴ Ibid, p. 85.

⁵ Ibid, p. 87.

⁶ Ibid, p. 94.

106

целостности, представляемой водным змеем и Древом Жизни. В продолжении этого сакрального периода, называемого *helat myelo*, что значит «промежуток между двумя годами». Древо Жизни воздвигается посередине деревни, и все обитатели ее возвращаются в пракосмологическую эпоху. Все законы и запреты поэтому отменяются и аннулируются, так как Мира больше не существует, и в ожидании нового сотворения все общество существует вокруг божества иди, точнее, внутри первозданной божественной целостности. Оргиа-стический характер этого интервала «между двумя годами» не должен закрывать от нас его сакральный характер. По выражению Шерера, речь идет не о «беспорядке, а о новом порядке»⁷. Во время этого сакрального периода общество достигает целостности одновременно космической, божественной, социальной и сексуальной. Оргии — не что иное как акт повиновения божественному повелению, и каждый, кто в них участвует, обретает божество в самом себе. Известно, что во многих других религиях, как первобытных, так и исторических, периодические оргии рассматриваются в основном как средство осуществления идеальной целостности. В этой целостности и лежит отправная точка нового творения — у даяков так же, как у жителей Месопотамии.

Изначальность и целостность

В заключение нам следует предельно кратко коснуться роли космогонического мифа в архаическом обществе, еще не затронутом культурными влияниями. Миф выявляет религиозную мысль даяков во всей ее глубине и сложности. Как мы видели, индивидуальная и коллективная жизнь имеет космологическую структуру: вся жизнь представляет цикл, модель которого — вечное, непрерывное творение, разрушение и новое сотворение Мира. Такая концепция характерна не только для даяков, но и других народов того же типа культуры: то, что нам раскрывает миф даяков, выходит далеко за этнические границы. Нас изумляет то чрезвычайное значение, которое даяки придают первоначальной целостно-

⁷ Ibid, p. 97.

107

сти. Можно было бы сказать, что даяки находятся во власти двух аспектов священного: изначальноности и целостности. И это отнюдь не означает, что они обесценивают дело творения. В их концепции Космоса и Жизни нет ничего от пессимизма или гностики жителей Индии. Мир хорош и значим, поскольку он священен, поскольку он рожден из Древа жизни, следовательно из самого божества. Но совершенна только целостность первоначальной божественности. Космос должен периодически разрушаться и создаваться не потому, что не удался самый первый опыт творения, а потому, что состояние мира до творения представляет такую полноту и такое счастье, которые недоступны сотворенному миру. С другой стороны, миф подчеркивает необходимость творения из распада первоначального единства. Первозданное совершенство периодически восстанавливается, но оно всегда временно. В мифе даяков утверждается невозможность *окончательного* уничтожения творения и всего того, что стало возможно благодаря ему: человеческой жизни, общества, культуры. Другими словами, речь здесь идет о священной истории, которая должна периодически повторяться и этим самым стать вечной. Захватить, застать реальность в зародыше, в том виде, как она обнаруживается в первозданной божественной целостности, оказывается невозможно.

Значима именно эта положительная аксиологизация «священной истории», основание и модель всей человеческой истории. Мы, впрочем, обнаруживаем ее во многих других мифологиях древнего Ближнего Востока и Азии. Рассматривая мифологию во всей ее целостности, мы одновременно обнаруживаем оценку обществом своей собственной «священной истории». Всегда существует некоторая последовательность исходных событий, но каждый народ «дает оценку» этим событиям, подчеркивая важность одних из них и отбрасывая на задний план или даже совсем игнорируя другие. При анализе мифа, который мы могли бы назвать мифом расставания с творящим божеством и превращения его в бога *отдыхающего*, мы наблюдаем тот же процесс, предполагающий аналогичный ход мыслей: среди первоначальных действий, связанных с творением, выбираются те, которые существенны для человеческой жизни и игнорируются остальные. Иными словами, мы принимаем «*священную историю*», которая представляет собой, тем не менее, ис-

108

торию, последовательную смену событий, и ограничиваемся некоторой ностальгией по тому, что

существовало до этой истории,— ностальгией по присутствию Бога-творца, величественного и одинокого. Когда мы вновь вспоминаем об этом боге, то узнаем, что он создал Мир и человека, и это почти все. Складывается впечатление, это этот высший Бог исчерпал свою роль, завершив дело Творения. Его культа не существует, связанные с ним мифы немногочисленны и лишены драматизма, и хотя этот Бог полностью не забыт, к нему взывают лишь при крайних бедствиях, после того, как оказываются бессильными все другие божества.

•«Великий отец» и мифические Предки

Уроки мифов первобытных народов особенно поучительны: они показывают нам, что человек начинает все более и более «воплощать» самого себя, поворачиваясь к божествам жизни и плодородия. С другой стороны, он показывает нам, что древний человек уже по-своему берет на себя роль «истории», в которой он одновременно действующее лицо и жертва. То, что произошло в эпоху мифических предков, приобретает для него большую значимость, чем то, что произошло до их появления. Можно было бы проиллюстрировать этот процесс бесчисленными примерами, и мы делали это во многих работах⁸. Но сейчас нам хотелось бы обратить внимание на обычаи народа, быт и нравы которого антропологи, социологи и психологи с особой настойчивостью изучают уже пол века. Как можно было уже догадаться, речь идет о племенах Аранда, населяющих центральную Австралию. Мы опираемся здесь на работы Т. Стрелу⁹, сына знаме-

⁸ См.: Aspects du Mylhe, гл. VI.

⁹ В первую очередь, это работа «Aranda Traditions» (Melbourne, 1947) и его последняя статья «Личностный монототемизм в политотемном обществе» (Festschrift für Ad E. Jensen, München, 1964, p. 723-754); см. также работу «La gemellité de l'âme humaine» (La Tour Saint-Jacques, Paris, n^o 11 — 12, p. 14-23). См.: М. Элиаде. «Религии в Австралии», часть II (History of Religions, VI, 196, p. 208-235), в частности p. 209 и следующие.

109

нитого миссионера Карла Стрелу, произведения которого вызвали столько споров во времена Дюркгейма. Мы считаем его очень крупным авторитетом в этой области, поскольку язык аранда был первым языком, на котором заговорил Т. Стрелу, и поскольку он сорок лет непрерывно исследовал жизнь и обычаи этих племен.

Люди племен аранда считали, что Небо и Земля существовали всегда и были населены сверхъестественными существами. На небе обитало существо со страусовой ногой, у него были жена и дети, тоже со страусовыми ногами. Его называли Великим Отцом или Вечным Юношей (altjira ndi-tja). Эти существа жили в стране вечной растительности, цветов и фруктов, в стране, через которую проходил Млечный путь. Все они были вечно юны, и Великий Отец не отличался от своих детей, смерть не имела власти над ними, и они никогда не умирали, подобно вечным звездам.

Стрелу справедливо полагал, что Великого Отца со страусовой ногой неправомерно было бы считать подобием Верховного существа, аналогичного некоторым обитающим на небе богам юго-восточной Австралии. В самом деле, он не создал ни Неба, ни Земли, ни растений, и животных, ни тотемических предков, он не вдохновляет и не контролирует никакой деятельности этих предков. Великий Отец и другие обитатели Неба никогда не интересовались тем, что происходит на земле. Злодеи не опасаются небесного Великого отца, но страшатся лишь гнева тотемических предков и наказаний со стороны тех, кто пользуется авторитетом в своем племени. Ибо, как мы это сейчас увидим, все связанные с творением и все более или менее значительные акты выполняются тотемическими предками, вышедшими из земли. Речь идет, короче говоря, о почти полной трансформации небесного Существа в *deus otiosus*. Следующим этапом может быть только его полное забвение; именно это, возможно, произошло у соседей западных аранда, где Стрелу не нашел сходных верований.

И тем не менее некоторые характерные черты позволяют отнести к разряду Высших Существ даже этого Великого Отца, вечно юного, безразличного, праздного и «трансцендентного». Это прежде всего бессмертие, юность и блаженное существование, далее — его хронологическое предшествование по отношению к тотемическим предкам, поскольку он су-

110

ществовал на Небе задолго до того, как эти последние появились из земли. Наконец, религиозное значение Неба часто провозглашается в мифах; например, в мифах о некоторых героях, которые завоевали бессмертие, поднявшись на Небо, в мифической традиции арабов или мифах о лестнице, которая вначале соединяла Землю с Небом, и особенно в верованиях аранда, согласно которым смерть появилась потому, что была грубо нарушена связь между Небом и Землей. Стрелу обращается ко многим традициям, где говорится о лестнице, соединяющей Небо с Землей, он описывает местность, где росли гигантские деревья, по которым предки подымались на Небо. Подобные верования встречаются во многих архаических религиях: мифы повествуют здесь о том, что после того, как прервалась связь между Землей и Небом, боги удаляются и становятся в большей или меньшей степени *богами отдыхающими* (*dii otiosi*). Начиная с этого времени только некоторым героям, шаманам, магам удастся достигать Неба. Нам неизвестно, существовал ли подобный миф среди племен аранда. Но знаменательно то, что, несмотря на взаимное безразличие аранда и Небесных Существ друг к другу,

религиозное почтение к Небу не было утрачено и в памяти сохранялось еще воспоминание о том бессмертии, которое достигалось в результате вознесения на Небо. В этих фрагментах мифа выражалась ностальгия о безвозвратно утраченном первозданном рае.

Как бы то ни было, та изначальность, которую представлял Великий Отец, не имела больше непосредственной значимости для аранда. Напротив, они, как начинало казаться, интересовались теперь только тем, что существенного, значимого происходило *на Земле*. Значимое и существенное в нашей терминологии означает «религиозное». Ибо события, которые имели место в мифические времена, во времена грез, являются религиозными в том смысле, что они составляют парадигматическую историю, которой человек должен следовать и которую должен возобновлять, для того чтобы обеспечить постоянство Мира, жизни и общества.

Во то время как на Небе Великий Отец и его семья вели беззаботное райское существование, на поверхности Земли всегда существовали аморфные, полуэмбриональные образования, существовали дети, не достигшие созревания. Они не могли развиваться, но не старели и не умирали, по-

111

скольку не были еще известны ни жизнь, ни смерть. Лишь под землей существовала уже жизнь во всей полноте в форме тысяч Сверхъестественных Существ, также несотворенных (их называли, впрочем, «рожденными своей собственной вечностью»). Наконец, они пробудились ото сна и вышли на поверхность Земли. Места, где они появились, до сих пор насыщены жизнью и могуществом. Солнце — одно из этих Существ; когда оно возникло, Земля наполнилась светом. Эти Сверхъестественные Существа принимают различные формы: одни существуют в виде животных, другие — в виде мужчин и женщин. Но все они вели себя одинаково: териоморфные вели себя и мыслили, как люди; антропоморфные могли принимать по собственному желанию облик того или иного животного. Эти Сверхъестественные Существа, обычно обозначаемые термином «тотемические предки», разбрелись тогда по земле и стали видоизменять пейзаж, придав Центральной Австралии современные черты. Эта деятельность и составила, собственно говоря, космогонию: предки не создали Землю, но первоначальной материи они придали форму и антропогония повторяет космогонию. Некоторые из этих тотемических Предков приняли на себя функции культурного героя: они разрезали на ломтики проточеловеческую массу и затем сформировали людей, разделив мембраны, соединявшие пальцы рук и ног, просверлив уши, глаза и рот, после чего они научили людей искусству добывать огонь, охотиться, обеспечивать себя едой и дали им религиозные и социальные институты.

Доведенные всеми этими трудами до крайнего изнеможения, они ушли под землю или трансформировались в скалы, деревья или ритуальные предметы. Места, где они обрели покой, как и те, где они появились, превратились в сакральные центры и получили известность под тем же названием. Между тем исчезновение Предков, завершившее первоначальный период, не было окончательным: с одной стороны. Предки, хотя и погруженные в изначальный сон под землей, наблюдают за поведением людей; с другой стороны, они постоянно перевоплощаются; в самом деле, то, что Стрелуу называет «бессмертной душой»¹⁰ каждого индивида, представляет частицу жизни Предка.

¹⁰ См.: «Personal Monototemism in a Polytotemis Community», p. 730.

112

Этот мифический период, когда Предки бродили по земле, был для аранда периодом райского времени. Они не только представляют себе Землю непосредственно после ее «формирования» как рай, где легко дается в руки дичь, где обильны вода и плоды; более того, жизнь Предков проходит здесь без запретов и обманов, характерных для любого организованного человеческого сообщества¹¹. Не существовало еще ни добра, ни зла, ни, следовательно, законов и запретов, регулирующих человеческую жизнь. Первоначальный рай еще преследует воображение людей аранда; короткие промежутки ритуальных оргий, когда приостанавливаются все запреты в определенном смысле можно интерпретировать как вспышки возвращений к свободе и блаженству Предков.

Итак, аранда интересуется именно эта земная и райская изначальность, составляющая одновременно историю и пропедевтику. Именно в это мифическое время человек стал тем, что он есть в настоящее время, и не потому, что он был «сформирован» и воспитан Предками, а прежде всего потому, что он обязан повторять то, что эти последние совершали *in illo tempore*. Мифы раскрывают и сохраняют сакральную историю творения. Более того: посредством инициации каждый юный аранда узнает не только то, что произошло *in principle*, но и окончательно обнаруживает то, что он уже был здесь, что в какой-то мере он принимал участие в этих решающих событиях. В действительности, его «вечная душа» есть частица «Жизни» Предка. Инициация осуществляет анамнезис. В конце церемонии непосвященному дают знать, что героем мифов, которые он только что узнал, является он сам. Ему показывают священный объект и говорят: это твое собственное тело! — так как этот объект представляет тело Предка. Драматическое раскрытие идентичности между вечным предком и тем индивидуумом, который его воплощает, можно сравнить с *tat tram asi* Упанишад. Это свойственно не

только верованиям аранда: на северо-востоке Австралии, например, когда житель племени Унапбал направляется к пещерам, где находятся рисунки wondjina (мифические существа, соответствующие тотемическим предкам), он объявляет:

" Ibid, p. 710. См. также: Aranda Traditions, p. 36 о «золотом веке» тотемических предков.

113

«Я хочу освежиться и укрепить себя, я буду вновь рисовать себя для того, чтобы пошел дождь»¹². Смерть, являющуюся результатом разрыва связей между Землей и Небом, аранда объясняют теорией трансмиграции, по которой предки, то есть они сами, — вечно возвращаются к жизни. Можно, следовательно, различать два вида изна-чальности, которым соответствуют два различных типа ностальгии: 1) изначальность, представляемая великим небесным Отцом и звездным бессмертием, недоступным обычному человеку и 2) баснословная эпоха Предков, во время которой возникает Жизнь вообще и человеческая жизнь в частности. И ностальгия аранда прежде всего ассоциируется с представлением о земном рае, связанным с этой второй изна-чальностью.

Два типа изначальности

Тот же процесс имеет место в других религиях, даже самых усложненных. Достаточно, к примеру, вспомнить об изначальности Тиамата в Энума элиш и о переходе к эпохе, представленной победой Мардука, эпохе космогонии, антро-погонии и создания новой божественной иерархии. Мы можем также сравнить изначальность Урана с утверждением первенства Зевса или переход от небесного ведического почти забытого бога Диоса, к Варуна, и позднее, к Индра, Шиве, Вишну. Во всех этих случаях речь шла о создании нового Мира, даже когда речь не шла о собственно «космогонии». Но всегда возникал новый мир религии, более непосредственно связанный с человеком.

В этой замене «экзистенциальной» изначальности изна-чальностью скорее «спекулятивной» знаменателен тот факт, что этот процесс представляет собой более радикальное внедрение *сакрального в жизнь и человеческое существование* как таковое. Речь идет о достаточно известном процессе в истории религий, о процессе, не чуждом иудео-христианской традиции. В Бээнгоффере мы имеем последний пример внедрения сакрального в мирское существование исторического

¹² Cp. M. Eliade. Australian Religions. Part, II, p. 277.

114

человека, так же как в более близкой к нам американской теологии, именуемой «смертью Бога» мы можем признать другой, секуляризированный вариант мифа об «отдыхающем боге».

Можно, следовательно, различить два типа *изначальности*: 1) пракосмический, доисторический, и 2) космологический или «исторический». Космологический миф открывает «священную историю», он является *историческим мифом*, хотя и не в иудео-христианском смысле этого слова, поскольку этот «исторический миф» не только служит моделью и примером, но и периодически возобновляется. Можно также различать два вида *религиозной ностальгии*: 1) желание восстановить изначальную целостность, существовавшую до Творения (тип ностальгии даяков), и 2) Желание вернуть назад изначальное время, начинающееся непосредственно после Творения (тип ностальгии аранда). В последнем случае мы можем говорить о том, что речь идет о ностальгии *священной истории племени*. Именно с этим мифом о священной истории, еще живым во многих традиционных обществах, должна сталкиваться иудео-христианская идея истории.

/966

Глава VI

РАЙ И УТОПИЯ: МИФИЧЕСКАЯ ГЕОГРАФИЯ И ЭСХАТОЛОГИЯ

Мода на мессианизм

Вот уже десять лет как не перестает увеличиваться число выходящих в свет трудов по проблемам различных течений миллениаризма и всевозможных форм утопических учений. Речь идет не только об исследованиях пророческих и первобытных мессианистских движений, самым известным из которых можно назвать «каргокульт», но также о трудах, посвященных мессианизму, чьи истоки лежат в иудео-христианстве начала нашей эры и всего исторического периода вплоть до эпохи Возрождения и Реформации, о трудах, раскрывающих религиозные импликации, описывающих географические открытия и колонизацию, прежде всего колонизацию двух Америк. Наконец, в последние годы было издано несколько книг, осуществивших определенного рода синтез: историки, социологи, философы пытались сравнивать различные формы утопических учений и миллениаризма и проводить внутренние связи в целях окончательного синтеза.

Не может быть и речи о том, чтобы представить здесь всю огромную библиографию недавно вышедших книг. Достаточно упомянуть о нескольких синтезирующих трудах: книга Нормана Кона о поисках миллениума, исследования Лан-тернари, Гварилье, Мюльмана о первобытном миллениаризме, исследования Альфонса Дюпрона о духе, которым были проникнуты крестовые походы, монографии нескольких американских эрудитов об эсхатологических импликациях колонизации.'

' Cf. Norman Cohn. The Pursuit of the Millenium (second edition, New York, 1961); Vittorio Lanternari. Movimenti religiosi di

liberta e di salvezza dei popoli oppressi! (Milano, 1960); Guglielmo Guariglia. Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen als volkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem (Horn, 1959, publie 1960); Wilhelm E. Mühlmann, Chiasmus und Nativismus (Berlin, 1961); cf. aussi Millennial Dreams in Action, edited by Sylvia L. Thrupp (The Hague, 1962);

116

Интерес западных ученых к миллениаристским движениям и утопиям знаменателен. Можно сказать, что он представляет собой характерную черту современной западной культуры, и причины такого интереса неоднозначны. Прежде всего, особое удивление вызывают мессианистские культы, потрясшие «первобытное» общество в последние десятилетия колониальной эпохи. Затем нужно упомянуть и о недавних исследованиях роли пророческих движений средневековой Европы, в первую очередь движения, возглавляемого Джоак-кино де Фьоре и его последователей в трансальпийской Европе. Большое значение мы придаем последовательному анализу религиозных импликаций колонизации Америки, поскольку, как мы увидим в дальнейшем, открытие и колонизация Нового Света проходили под знаком эсхатологии.

Анализ подобных исследований, постановка перечисленных проблем обнаруживают существенное направление научной мысли, красноречиво говорящее нам о духовной ситуации современного западного человека. Отметим прежде всего, что в отличие от детерминистских схем объяснения истории, сегодняшняя мысль признает значение религиозного фактора и в особой мере — движений, характеризующихся экзальтацией, иступлением, пророческими, эсхатологическими и миллениаристскими тенденциями. Но есть, на мой взгляд, нечто еще более значительное: интерес к истокам недавно возникнувших областей западного мира — то есть к истокам Соединенных Штатов и стран Латинской Америки — отражает существующее у интеллектуалов этого континента желание вернуться вспять, вновь окунуться в свою **первоначальную историю**, подойти к «абсолютному началу». Подобное стремление вернуться к истокам, восстановить первичную ситуацию обнаруживает в равной степени желание вновь начать историю, вновь пережить блаженство и творческую экзальтацию «начал», ностальгию по прошлому — ностальгию по земному Раю, в поисках которого предки современных американцев пересекли Атлантику. Правда, по поводу колонизации Америки не было опубликовано ни одного труда, в

Alphons Dupront. «Croisade et eschatologie» (Umanesimo e Esoterismo, a cura di Enrico Castelli, Padova, 1960, p. 175 — 198). Sur les implications eschatologiques de la colonisation de l'Amérique, cf. les ouvrages de H. Richard Niebuhr, Charles L. Sanford et le George H. Williams cite plus loin.

117

названии которого фигурировало бы слово «Рай». Можно перечислить несколько книг, вышедших в свет в последние десятилетия: «Видение Рая: эдемские мотивы, открытие и колонизация Бразилии» (Visao de Paraíso: os motivos edemicos no descobrimento et colonizacao do Brasil. Rio de Janeiro, 1959), автор Серджио Буарке де Холланда; «Поиски Рая» (The Quest for Paradise, 1961), автор Чарли Л. Сенфорд; «Пустыня и Рай в христианском мышлении» (Wilderness and Paradise in Christian Thought, 1962), автор Д. Г. Вильяме. Последняя работа имеет подзаголовок: «От Эдемского сада и Синайской пустыни до американской границы».

Во всем этом выражается желание недавно возникших по ту сторону Атлантики государств подойти к религиозным истокам, окунуться в первоначальную историю. Но смысл этого феномена оказывается еще более сложным. Здесь можно увидеть стремление наполнить новой жизнью устаревшие структуры и ценности, и ожидание радикальной реновации — точно так же, как можно расшифровать в последних опытах художественного искусства не только волю к разрушению любого уже использованного историей языка, но и надежду начать художественный опыт заново *ab initio*.

Возвращаясь к нашей теме — Рай и Утопия — я выбрал для иллюстрации два ряда примеров. Я предлагаю к рассмотрению одновременно эсхатологические и парадизиа-кальные элементы колонизации пионерами Северной Америки и прогрессивную трансформацию «Американского рая», породившую миф о бесконечном прогрессе, послужившую основанием для американского оптимизма и культа юности и новаторства. Затем я перейду к анализу бразильского племени Тупи Гварани, которое в момент открытия Южной Америки уже находилось в поисках рая по ту сторону Атлантического океана, — и отдельные группы которого продолжают его искать и по сей день.

Поиски земного рая

Христофор Колумб не испытывал никаких сомнений в том, что он приближается к земному Раю. Он считал, что

118

встреченные им в заливе Парна холодные течения, брали свое начало в четырех реках, орошающих Эдемский сад. Для Колумба поиски земного Рая не были химерой. Великий мореплаватель придавал эсхатологическое значение географическим открытиям. Новый Свет был не просто новым континентом, где могла бы получить дальнейшее распространение евангельская благая весть. Сам факт его открытия носил печать эсхатологической значимости.

Колумб был уверен, что пророчество, касающееся распространения Евангелия по всему миру, должно

быть исполнено к концу света. Следовательно конец Света был близок. В своей «Книге Пророчеств» Колумб утверждал, что этому событию, то есть концу мира — будет предшествовать завоевание нового континента, обращение язычников и гибель Антихриста. Он возложил на себя одну из главных ролей в этой грандиозной, одновременно исторической и космической драме. В письме, адресованном принцу Яго, Колумб писал: «Волей Божией я стал предвестником нового неба и новой земли, о которых Господь говорил в Апокалипсисе устами святого Иоанна, и до него устами Исаяи, и к которым он указал мне путь».²

Трансокеанские экспедиции и географические открытия, потрясшие и радикально изменившие западную Европу, проходили именно в этой мессианской и апокалиптической атмосфере. Вся Европа верила в близкое перерождение мира, хотя причины и основания для подобного перерождения были разнородны и противоречивы.

Колонизация двух Америк началась под знаком эсхатологии: незыблема была вера в то, что пришло время обновления христианского мира, которое должно осуществиться или в форме земного Рая, или, по крайней мере, возобновления священной истории, повторения изложенных в Библии чудесных событий. Именно поэтому литература той эпохи, так же как и проповеди, мемуары, корреспонденция полны пара-дизайнальных и эсхатологических намеков. Англичане, например, считали, что колонизация Америки продолжала и завершала священную Историю, начатую у истоков Реформы. Продвижение на запад рассматривалось как продолжение триумфального шествия Мудрости и истинной Религии с

² Charles L. Sanford. *The Quest for Paradise* (Urbana, 1961), p. 40.

119

■

востока на Запад. Уже в течение значительного времени протестантские теологи были склонны ассоциировать Запад с нравственным и духовным прогрессом. Некоторые из них переносили ковчег Авраама в Англию. Как писал теолог англиканской церкви Вильям Грэшоу: «Бог Израиля... — это Бог Англии». В 1583 году, Сэр Хемфри Джильберт уверял, что если Англия овладела столь «обширными и прекрасными» территориями, то, без сомнения, лишь благодаря тому, что слово Божье, то есть религия как неотъемлемая часть Востока, постепенно продвинулась в своем влиянии на Запад, где «вероятно она и остановится в своем движении».

Символика солнца

Речь идет о мотиве достаточно часто встречающемся в английской литературе той эпохи. Теолог Томас Барнет писал в своей работе «*Archaeologiae*» (1692): «Как и солнце наука берет свое начало на Востоке и обращается к Западу, где мы уже давно имеем возможность наслаждаться ее светом». Епископ Беркли открывает свою известную поэму следующими словами: «Правь свой путь на Запад...», явно намекая на солярные аналогии с целью восхваления духовной роли Англии.³

Впрочем, Беркли лишь придерживался старой, существовавшей уже более двух веков, традиции. Действительно, учение египетских алхимиков и солнечная символика, ставшие достоянием публики, благодаря Марсилио Фичино и итальянским гуманистам, опять вошли в моду после открытий Коперника и Галилея. Эти открытия были для современников в первую очередь доказательством триумфа солнца и гелиоцентризма. Недавние исследования обнаружили религиозные импликации астрономии и космологии Возрождения, долгое время остававшиеся скрытыми и замаскированными. Для современников Коперника и Галилея гелиоцентризм был более чем научной теорией: он знаменовал победу солнечного символизма над средневековой наукой, то есть

³ См. тексты, цитированные Сэнфордом *op. cit.*, p. 52 sq. См. также: O. H. Williams. *Wilderness and Paradise in Christian Thought*, N.Y., 1962.

120

реванш герметической традиции, которую почитали и считали предшествующей Моисею, Орфею, Зороастру, Пифагору и Платону, по отношению к провинциализму средневековой церкви.

Тема солнечного символизма эпохи Возрождения слишком сложна, чтобы мы могли ее осветить на страницах этой книги. Но достаточно будет следующего примера, чтобы читателю стало понятно, с какой настойчивостью аналогии солнечного символизма появляются у авторов, воспевающих религиозное значение колонизации Нового Света. Первые англичане, поселившиеся в Америке, считали себя избранниками Провидения, призванными основать «Град на холме». Он должен будет стать примером истинной реформы для всей Европы. Они следовали за солнцем к Крайнему Западу, чудесным образом продолжая традиционный переход культуры с Востока на Запад. В том, что Америка была скрыта от взора европейцев вплоть до времени Реформы, они усматривали знак божественного Провидения. Первые пионеры не сомневались, что финальная драма нравственного возрождения и всеобщего спасения начнется вместе с ними, поскольку именно они, первые поселенцы, следовали за

солнцем в его движении к райским садам Запада. Как писал англиканский поэт Джордж Герберт в своем стихотворении «Воин Церкви»:

Religion stands tip-toe in our land Ready to pass to the American strand.⁴ (Религия встает на цыпочки в нашей стране, Чтобы перейти на американский берег.)

И этот американский берег, как мы уже видели и в чем постоянно будем убеждаться в дальнейшем, в глазах поселенцев стал образом рая. Ульрих Хагволд высказал пророчество, что после открытия Америки человечество вновь возвратится «к Христу, Природе, Раю».

Соединенные Штаты более чем, какая-либо другая современная нация, являются продуктом протестантской Реформы, ищущей земного Рая, в котором она надеется найти

⁴ Cite par Sanford, op. cit., p. 53.

121

завершение реформы церкви.⁵ Реформа и возвращение земного Рая были связаны между собой в сознании многих писателей начиная с Генриха Буллингера и кончая Шарлем Дюмуленом. Для этих теологов реформа ускорила пришествие великого дня райского блаженства. Знаменательно, что милленаристская тема завоевала большую популярность незадолго до колонизации Америки и революции Кромвеля. Неудивительно, что религиозное учение, проповедовавшее, что Америка избрана Богом среди всех стран для второго пришествия Христа, стало здесь самым популярным. Милле-ниум, согласно этому учению, хотя по сути своей имеет духовную природу, будет сопровождаться райским преображением земли, которое явится внешним символом внутреннего совершенства. Как писал выдающийся американский пуританин, Ректор Гарвардского Университета с 1685 по 1701 гг., Инкриз Мазер: «Когда Царство Христа заполнит всю землю, **эта земля** будет возвращена в райское состояние».⁶

Американский рай

Некоторые пионеры освоения Америки принимали за рай уже некоторые штаты. Путешествуя вдоль побережья Новой Англии Джон Смит в 1614 году сравнивал ее с Эдемом: «И небо и земля не могли бы быть лучше устроены для обитания человека... Случай сподобил нас попасть в страну, какой ее создал Бог». Джордж Элсон описывает Мериленд как единственное место в мире, напоминающее «земной Рай». Эти деревья, растения, плоды, цветы разговаривают с нами будто «иероглифы нашей первородной жизни». Другой писатель открыл «будущий Эдем» в Джорджии — штате, имеющем тот же климат, что и Палестина: «Этот благословенный Ханаан избран Богом, чтобы благословить труд любимого народа». Для Эдварда Джонсона Массачусетс — место, «где Господь создал новое небо и новую землю». Пу-

⁵ Sanford, *ibid.*, p. 74. См. также: George H. Williams. *Wilderness and Paradise*, p. 99 sq.; H. Richard Niebuhr. *The Kingdom of God in America*, N.Y., 1937.

⁶ Increase Mather, *Discourse ou Prayer*, cite par Sanford, p. 83.

122

ританин из Бостона Джон Коттон, в свою очередь, наставляет тех, кто собирается покинуть Англию и отправиться в Массачусетс: «На вас благословение Божье благодаря священной Хартии, данной Адаму и его потомству в Раю».⁷

Но все это отражает лишь один аспект милленаристско-го опыта пионеров освоения Америки. Для многих других эмигрантов Новый Свет представлял как пустыня, населенная демоническими существами, что, впрочем, не уменьшало их эсхатологической экзальтации, поскольку в проповедях они ежедневно слышали, что бедствия, которые они терпят, не более чем нравственное и духовное испытание перед достижением обетованного земного Рая.⁸ Пионеры сравнивали себя с Израильтянами, перешедшими через Красное море, а их жизнь в Англии была чем-то вроде египетского рабства. После ужасного испытания в пустыне они вступят в землю Ханаанскую. Как писал Коттон Мазер «пустыня, которую мы пересекаем, чтобы достичь обетованной Земли, наполнена летающими огненными змеями».⁹

Но затем родилась новая идея: Новый Иерусалим в какой-то мере будет результатом труда. Джонатан Эдварде (1703—1758) полагал, что именно труд преобразует Новую Англию в нечто вроде «рая на земле». Мы видим, как постепенно милленаризм пионеров подошел к идее прогресса. На первом этапе райская жизнь ставилась в зависимость от земных возможностей, доступных для жителей Нового Света. В течение следующего этапа эсхатологическое напряжение спадало, ожидания того краха, упадка жизни и духа, который должен был предшествовать «Последним дням», сходили, в конце концов, на нет, уступая место идее постепенного и непрерывного усовершенствования.¹⁰

Но прежде чем выкристаллизироваться в характерную для американцев идею прогресса, милленаризм первых поселенцев испытал и многие другие трансформации. Первый значительный

кризис этой пуританской эсхатологии был спровоцирован борьбой между европейскими державами за ко-

⁷ Текст воспроизведен Сенфордом, *op. cit.*, p. 83 — 85.

⁸ См.: George H. Williams. *Wilderness and Paradise*, p. 101 sq., 108 sq.

⁹ Sanford, *op. cit.*, p. 87. См. также: Williams, *op. cit.*, p. 108.

¹⁰ Sanford, *op. cit.*, p. 86.

123

лонияльную Империю. Рим и католические страны воспринимались как воплощение Антихриста — с гибелью которого связывалось пришествие будущего Царства Божия. В какой-то момент господствующей темой английской литературы стала следующая: захват Америки Антихристом, угрожающим разрушить надежду на окончательную победу Христа. Для Джона Уинсропа первым долгом Новой Англии было «возвести оплот против царства Антихриста, которое иезуиты пытаются установить в стране». Другие авторы утверждали, что до прихода католиков Новый Свет был истинным раем.

Очевидно, что соперничество европейских государств в борьбе за влияние в трансатлантической империи в значительной степени носило экономический характер. Но оно было обострено почти манихейской эсхатологией: по видимости, все было сведено к конфликту между Добром и Злом. Протестантские авторы говорили об угрозе английским колониям со стороны Франции и Испании, пытающихся учредить «новую вавилонскую иерархию» или «египетское рабство». Франция и Испания выступали, как тираны, как рабы Антихриста. Католическая Европа представляла в их глазах как падший мир, как Ад, ярко контрастировавший с Раем Нового Света. Противопоставление «Неба и Европы» часто воспринималось как противопоставление «Неба и Ада». Испытания, посланные первым поселенцам в «пустыне» Америки, имели своей основной целью искупление человеком плотских грехов языческого Старого Света."

Возвращение к первоначальному Христианству

Поскольку конфликт между Добром и Злом воплощался для первых поселенцев в борьбе между протестантизмом и католицизмом, Англия оставалась как бы в стороне от схватки. Но начиная с 1640 года между колонистами и матерью-родиной начало возникать напряжение. В глазах перфекционистов колоний Английская Реформа страдала несовершенством. И хуже того: религиозная практика Англии

" Sanford, *ibid.*, p. 89 sq.

124

рассматривалась как дело рук Антихриста. В апокалиптическом воображении колонистов Англия заняла место Рима. И как непосредственное следствие этой подмены возникла точка зрения, что миссия первых поселенцев — как избранного народа — не продолжать давнюю традицию религиозной деятельности, а строить нечто совершенно новое. Ожидая возрождения вдали от Европейского Ада, пионеры Нового Света уже видели себя открывателями заключительного этапа Истории. В 1647 году Джон Элиот, апостол индейцев, возвещал «зарю, или даже восход Солнца Евангелия в Новой Англии».¹²

Подобные высказывания указывали на глубокий разрыв с европейским прошлым. Нужно уточнить, что эта пропасть возникла задолго до революции и установления независимости Америки. В 1646 году Новая Англия считала себя свободным Государством, а отнюдь не «колонией или частью Англии». Для подобного осознания своей автономии существовали прежде всего религиозные причины. Коттон Мазер ожидал возвращения на землю Новой Англии первых времен христианства. «Первое время,— писал он,— было временем Золотого Века. Чтобы вернуться к нему человек должен стать протестантом и, смею прибавить, пуританином». Это возвращение в Золотой Век первоначального христианства должно было преобразить землю. Как утверждал Инк-риз Мазер, возврат первоначальной церкви превратит землю в рай.¹³

Разрыв с Англией и европейским прошлым усугубляется по мере того, как колонисты начинали верить в свою миссию, в то, что они подготавливают миллениум через возвращение к добродетелям первородной церкви. Для пуритан главной христианской добродетелью была простота и умеренность в жизни. И, напротив, ум, культура, эрудиция, хороший тон и роскошь считались порождением Дьявола. Джон Коттон писал: «чем более вы образованы и умны, тем более вы подвержены влиянию Сатаны». Уже тогда начал формироваться комплекс превосходства, характерный для пионеров и миссионеров Пограничной зоны. Подобное возвраще-

¹² См.: Sanford, *op. cit.*, p. 96 sq.

¹³ Тексты, приводимые Сенфордом, с. 104.

125

ние первоначального христианства, которое должно было восстановить рай на земле, предполагало как презрение к эрудиции иезуитов, так и критику английской аристократии — в своей основе образованной, элегантной, изысканной и усложненной, облаченной авторитетом и

властью. Экстравагантность и роскошь в одежде стали грехом «джентльменским» по преимуществу. В своей книге Натанаэль Ворд противопоставлял простую жизнь и нравственное превосходство колонистов развращенным нравам Англии и выводил из этого контраста доказательство приближения первых к райскому состоянию первоначальной церкви.¹⁴ Первооткрыватели Америки заявляли о своем превосходстве над англичанами, признавая в то же время свою отсталость в том, что касается одежды и культуры. По мнению Шарля Л. Сэнфорда, прежде всего в деятельности миссионеров границы нужно искать истоки комплекса превосходства американцев, проявляющегося как во внешней политике, так и в полном энтузиазма стремлении распространить «американский образ жизни» на всю планету.¹⁵ Религиозный символизм расцвел вокруг Границы и способствовал сохранению эсхатологии первооткрывателей вплоть до XIX века. Непроходимые леса, пустыня безграничных равнин, блаженство сельской жизни противопоставлялись порокам и грехам города. Возникла новая идея: американский рай наводнен пришедшими из урбанизированной Европы демоническими силами. Критика аристократии, роскоши и культуры нашла свое отражение в критике городов и городской жизни. Большие «оживляющие» религиозные движения брали свое начало на Границе и дошли до городов лишь значительно позднее. И в самих городах эти движения были более популярны среди бедного населения, чем среди более богатых и образованных слоев. Основная идея заключалась в том, что причина упадка религии — городские пороки, особенно пьянство и роскошь, которые присущи аристократии Европы, поскольку, очевидно, что ад был — и надолго остался — «путем и образом жизни Европы».¹⁶

¹⁴ Sanford, op. cit., p. 105 sq.

¹⁵ Ibid., p. 93 sq.

¹⁶ Ibid., p. 109 sq.

126

Религиозные истоки «американского образа жизни»

Но, как мы уже говорили, эсхатологический милленаризм и ожидание земного Рая в конце концов претерпели радикальную секуляризацию. Самыми заметными итогами этой трансформации были миф о прогрессе и культ новизны и юности. Однако даже за их четко выраженной секуляризованной формой можно угадать религиозный энтузиазм предков и эсхатологические ожидания, столь вдохновлявшие прежние поколения. Как первые колонисты, так и эмигранты, прибывшие из Европы позднее, устремлялись в Америку как в *Страну, где они могли бы родиться заново*, и начать новую жизнь. «Новизна», зачаровывающая американцев во все времена, вплоть до сегодняшнего дня представляет собой выражение желания, обладающего религиозной структурой. В «новизне» проглядывает надежда на возрождение, ожидание новой жизни. Новая Англия, Нью-Йорк, Нью-Хевен — все эти названия выражают не только ностальгию по оставленной родной стране, но прежде всего надежду, что жизнь в этих новых городах и на этих новых землях обнаружит иные измерения. И не только жизнь: все на этом континенте, воспринимаемом как земной Рай, должно быть более значительным, более красивым, более сильным. В Новой Англии, «похожей на Эдемский Сад», куропатки так жиреют, что не могут больше летать, а индюшки таких же размеров, что и овцы.¹⁷ Это стремление к возвышенности и преувеличениям разделялось в Америке даже самыми светлыми и скептическими умами.

Надежда на возрождение к новой жизни и ожидание не только лучшего, но и блаженного будущего вполне узнаваемы и в американском культе юности. По словам Шарля Сэнфорда в постиндустриальный период американцы все больше и больше склонны искать утерянную чистоту и невинность в своих детях. Тот же автор пишет, что прославление новизны, характерное для следовавших на крайний Запад первооткрывателей, укрепило в них индивидуалистические черты, непокорность авторитетам, но также и выкристал-

¹⁷ Тексты, приводимые Сэнфордом, op. cit., p. III sq.

727

лизовало в их характере непочтительность по отношению к традиции и истории.¹⁸

Остановимся здесь на нескольких соображениях, касающихся метаморфозы милленаристской эсхатологии первых поселенцев.

Мы уже видели каким образом первые путешественники, отправляясь на поиски трансатлантического земного рая, приходили к осознанию своей высокой роли в истории Спасения. Каким образом Америка, ассоциировавшаяся с земным Раем, стала местом, где пуритане сочли возможным осуществить те реформы, которые, по их мнению, не удались в Европе; почему эмигранты считали, что им удалось избежать европейского Ада и ожидали нового рождения в Новом Свете.

Мы также имели возможность понять, до какой степени современный облик Америки можно считать результатом этих мессианских надежд, этого доверия к идее Рая здесь, на земле, веры в юность и

простоту души и ума.

Мы можем продолжить наш анализ и-показать, что долгое сопротивление американской элиты индустриализации страны и ее приверженность добродетелям сельского труда объясняется той же ностальгией по земному Раю. Даже когда индустриализация и урбанизация возобладали, любимые образы и привычные клише пионеров не потеряли своей популярности. Желая доказать, что урбанизация и индустриализация не обязательно предполагают (как в Европе!) порок, бедность и развращение нравов, владельцы заводов увеличивали расходы на благотворительность и строили церкви, школы, больницы. Во что бы то ни стало нужно было показать, что техника, индустрия, наука не только не угрожают религиозным и духовным ценностям, но способствуют их утверждению. Одна из книг, вышедшая 1842 году, имела следующее название: «Рай для всех людей, достигаемый с помощью индустриализации и господства над природой». Ностальгию по Раю, желание вернуться к «Природе», в лоне которой жили предки, можно обнаружить и в существующей сегодня тенденции покидать метрополию и уединяться в пригородах, в тихих благоустроенных кварталах, тщательно ухоженных и похожих на райские пейзажи.

¹⁸ См.: Сэнфорд, *op. cit.*, p. 112 sq.

128

Но мы здесь не ставим целью дать полный анализ метаморфозы американского миллениаристского идеала. Для нас важно подчеркнуть вслед за многими другими авторами, что уверенность в эсхатологической миссии, в обретении совершенства первоначального христианства, в возможность восстановления рая на земле не были так легко и просто забыты. Очень возможно, что поведение современного среднего американца, равно как и политика и идеология Соединенных Штатов еще отражают последствия веры пуритан в восстановление Рая на земле.

Ностальгия американских писателей по первородству

Подобная эсхатология проглядывает и в том, что можно назвать мятежом против исторического прошлого, мятежом, примеры которого мы находим почти у всех значительных американских писателей двух первых третей XIX века. «Парад изиальные» элементы — по крайней мере иудео-христианского происхождения — к этому времени в той или иной степени претерпели вытеснение. Но мы обнаруживаем здесь стремление к новому началу, воспевание первородной невинности, блаженной полноты бытия, которые предшествовали истории. В своей книге «Американской Адам» (1955), Р. В. Б. Льюис («The American Adam», R. W. B. Lewis) приведет большое число прекрасно выражающих эту тенденцию цитат, причем трудно отдать предпочтение каким-либо из них. В одном из фантастических рассказов — «Земная Катастрофа», написанном в 1844 году, Натаниэль Готорн дает образ космического огня, пожирающего атрибуты геральдики старых аристократических фамилий, одежду, скипетр и другие символы отжившей государственности — но кроме того и всю европейскую литературу и философию. «Теперь, — говорит совершающий богослужение, — мы освободимся от бремени мыслей умерших».¹⁹ И в «The House of the Seven

¹⁹ Процитировано Льюисом, *op. cit.*, p. 14. Уже в 1789 г. Томас Джефферсон торжественно провозглашал в одном из парижских писем: «Земля принадлежит по праву пользования живущим, и мерт-

129

Gables»* (1850) один из персонажей, Холгрейв, восклицает: «Неужели мы никогда не освободимся от этого прошлого? Оно давит настоящее как труп гиганта!» Он сожалеет о том, что «мы читаем книги мертвых людей, смеемся их шуткам и плачем слезами мертвых!» Устами своего глашатая Хол-грейва, автор сожалеет о том, что публичные здания — «наши соборы, правительственные дворцы, суды, городские отели и церкви» — построены «из такого прочного материала как камень и кирпич. Было бы гораздо лучше, если бы они превращались в руины каждые двадцать лет и тем самым побуждали людей подвергать испытанию и реформировать институты, которые эти здания символизируют» (Льюис, с. 18-19).

То же гневное отречение от исторического мы находим у Торо. Все ассоциирующиеся с прошлым предметы, ценности и символы должны быть преданы огню. «Я представляю себе сегодняшнюю Англию, — пишет Торо, — в виде старого господина, путешествующего с большим количеством багажа, со всем хламом, накопившимся в течение долгой жизни и который у него не хватает смелости сжечь (Там же, с. 21-22). Льюис показывает, насколько устойчив образ американского Адама и до какой степени глубока вера в то, что Америка дает человечеству уникальный шанс начать историю с нуля.

Ностальгия по первородству продолжала существовать в скрытой форме у многих писателей этого времени. Торо дает великолепные примеры, иллюстрирующие смысл «первородной райской жизни Адама». Он смотрит на своей утреннее купание в озере как на «религиозное упражнение и как на одну из самых прекрасных вещей, которые я делаю» (Там же, с. 22). Для него это ритуал возрождения. Любовь к детям у Торо также носит на себе печать «райской жизни»: «каждый ребенок заново начинает мир», — писал он, может быть, до конца не осознавая глубину сделанного им открытия.

Подобное стремление к «первородному», к первоначальному отражает «архаический» тип менталитета, сопротивляющийся истории и возносящий сакральность жизни и тела.

вые не имеют на ней ни власти, ни права голоса» (цитировано там же, с. 16).

* Роман Н. Готорна (*Прим. пер.*).

130

Уитмен, называющий себя «слагателем райских песен», говорит о том, что аромат его тела более тонок, чем молитва», что его голова есть нечто «большее, чем все церкви, библии и верования» (Там же, с. 43). Льюис с полным основанием усматривает «райский нарциссизм» в экстатических заявлениях следующего рода, «если я и испытываю к чему-то большее почтение, чем ко всему иному, то это поверхность моего тела», или «я полон божественного как внутри, так и вовне и я делаю себя священным, чего бы я не касался». Эти заявления обнаруживают определенную связь с тантрическими текстами. Льюис также находит у Уитмена следующую парадигматическую тему: прошлое мертво, это труп, но «по мнению Уитмена, прошлое настолько израсходовано и истрчено, что нет сомнения, что оно совершенно забыто» (с. 44). Уитман и его современники разделяли надежду, что человек родился заново в новом обществе и что, как говорит Льюис, «история нации получила в Америке новую точку отсчета» (с. 45). Уитмен выражает со всей силой и яркостью одержимость навязчивой идеей первоначального, абсолютного начала. Он любил «декламировать Гомера, прогуливаясь вдоль берега Океана» (Там же, с. 44) — поскольку Гомер принадлежал к первоначалу (*primordium*). Он не был продуктом истории, он стал основателем европейской поэзии.

Но реакция на эту новую версию парадизиакального мифа не заставила себя долго ждать: старый Генри Джеймс, отец Уильяма и Генри, со всей твердостью утверждал: «самая большая услуга, которую Ева оказала Адаму — это то, что она извергла его из Рая» (*Ibid.*, p. 58). Иными словами только будучи изгнанным из Рая, человек стал самим собой: стал хозяином своей судьбы, открылся культуре и совершенствованию, человеческое существование обрело творческий смысл и творческую значимость. Но история это демистификации парадизиакальной ностальгии в Америке увела бы нас очень далеко от темы нашего разговора.

Племя гварани в поисках утраченного Рая

В 1912 году бразильский этнолог Курт Нимьендаю встретил на побережье около Сан-Паулу группу индейцев

131

племени гварани, которые остановились здесь в поисках утраченного Рая. «Они без устали танцевали в течение нескольких дней в надежде, что их тела, став невесомыми в бесконечном движении, вознесутся на небеса в обитель «Великой Матери», ожидающей на востоке своих детей. Их постигло в этом разочарование, но вера нисколько не уменьшилась и они вернулись обратно, убежденные в том, что удаче их небесного предприятия помешало то, что одевшись по-европейски и питаясь европейскими продуктами, они стали слишком тяжелыми.²⁰

Эти поиски утраченного Рая были последней из миграций, предпринятых гварани за последние несколько веков. Первая попытка подобного рода засвидетельствована в 1515 году.²¹ Но самая значительная миграция группы племени тупинамба к земле Великого Предка имела место в 1539-1549 гг. Отправившись в путь из страны Пернамбуко, пишет Альфред Метро, это племя индейцев прибыло в Перу, «где они встретили испанских конкистадоров. Индейцы пересекли почти весь южно-американский материк в самом широком его месте, стремясь найти «Землю бессмертия и вечного покоя». Они рассказали испанцам о сказочных городах, заваленных золотом и эти истории, возможно разукрашенные их собственными грезами, воспламенили воображение испанцев и во многом явились причиной неудачно завершившейся экспедиции Педро де Урсуа, пожелавшего стать завоевателем Эльдорадо. И испанцы и индейцы преследовали одну и ту же химеру с той лишь разницей, что индейцы стремились к вечному блаженству в то время как испанцы, ценой жесточайших страданий, желали получить средства, могущие помочь им достичь земного, преходящего счастья.²²

Нимьендаю приводит очень богатую документацию о фантастических странствованиях племени гварани в поисках «счастливой страны». Альфред Метро и Эгон Шаден впоследствии дополнили и уточнили эту информацию.²³

²⁰ Alfred Metraux. «Les Messies de l'Amerique du Nord» (Archives de Sociologie Religions, 4, 1957, p. 108-112), p. 109.

²¹ Egon Schaden. «Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer» (Staden-Jahrbuch, 3, Sao Paulo, 1955, p. 151-162), p. 151.

²² Alfred Metraux, op. cit, p. 109.

²³ Curt Nimuendaju. «Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apagocuva-Guarani» (Zeitschrift

Коллективные поиски рая продолжают уже четыре века и без сомнения относятся к одним из самых своеобразных и исключительных явлений Нового мира. События, описанные Нимьендаю в 1912 году, происходят еще и в наше время, но индейцы только лишь одного племени гварани, мбуа, продолжают искать рай на востоке, остальные считают, что рай находится в центре земли или же в зените.²⁴

Мы вернемся еще к различным определениям и уточнениям топографии рая. На настоящий момент отметим следующую характерную особенность религии всех племен тупи-гварани: ту значительную роль, которую в ней играют шаманы и прорицатели. Именно они под влиянием являющихся им видений и снов организуют и руководят экспедициями к «счастливой стране». Даже у тех племен, которые не одержимы страстью поисков рая, шаманам удается привести всех в неистовство, как только они, рассказывая о своих сновидениях и экстазах, обращаются к некоторым типично парадизакальным образам. Один иезуит XVI века писал о племени Тупи-намба: «шаманы убеждают индийцев не работать, fur Ethnologic, 46. 1914, p. 284, 403); Alfred Metraux. «Migrations historiques des Tuni-Guaranis» (Journal de la Societe des Americanistes, N.S., 19, 1927, p. 1-45); id., «The Guarani» (Bureau of American Ethnology, Bulletin 143: Handbook of South American Indians, vol. III, 1948, p. 69-94; id., «The Tupinamba» (ibid., p. 95-133); Egon Schaden. «Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer» (cf. note 21); id., Aspectos fundamentais da cultura guarani (Universidade de Sao Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciencias e Letras, Boletim n° 188, Sao Paulo, 1954), p. 185-204: ch. X, O mito do Paraíso na cultura e na vida guarani); id., «Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer» (XXXth International Congress of Americanists, Cambridge, 1952, p. 179-186). Cf. aussi Maria Isaura Pereira de Queiroz. «L'influence du milieu social interne sur les mouvements messianiques bresiliens» (Archives de Sociologie des Religions 5, 1958, p. 3-30); Wolfgang H. Lindig. «Wanderungen der Tupi-Guarani und Eschatologie der Apapocuva-Guarani» (in: Wilhelm E. Muhlmann, Chilasimus und Nativismus, Berlin, 1961, p. 19-40); Rene Ribeiro. «Brazilian Messianic Movements» (in: Millennial Dreams in Action, edited by Sylvia L. Thrupp, The Hague, 1962, p. 55-69).

²⁴ Egon Schaden. Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer, p. 152; id., Aspectos fundamentais, p. 186.

133

не выходить в поля, обещая им, что все вырастет само, пища заполнит все хижины, а мотыги сами будут обрабатывать землю, что стрелы полетят куда надо без всяких усилий и поразят всех врагов. Они предсказывают, что все старые станут молодыми».²⁵ Мы узнаем здесь парадизакальный синдром Золотого Века. Чтобы ускорить его пришествие, индейцы отказываются от всех видов профанной деятельности, и, побуждаемые и вдохновляемые прорицателями, продолжают день и ночь свои танцы. Как мы это увидим дальше, танец есть самый эффективный способ достичь экстаза или, по крайней мере, приблизиться к божеству.

Тупи-гварани в большей мере чем другие первобытные народы преисполнены желания обрести откровения, которые Сверхъестественные Существа дают посредством сновидений шаманов. В большей мере чем другие соседние племена тупи-гварани стремятся сохранить постоянный контакт со сверхъестественным миром для того, чтобы в нужное время получить гарантии, необходимые для достижения рая. Откуда же исходит эта удивительная религиозная чувствительность, эта одержимость поисками рая, страх не успеть истолковать вовремя божественные знамения и, как следствие этого, погибнуть в неизбежной космической катастрофе?

Конец мира

Ответ на эти вопросы нам дают мифы. В мифологических системах всех племен гварани, сохранившихся еще в Бразилии, сохранилось предание, что предшествующую землю полностью уничтожили потоп или пожар и что подобная катастрофа повторится в более или менее ближайшем будущем. Вера в будущую катастрофу, однако, редко встречается среди других групп племени тупи.²⁶ Следует ли расценивать ее как влияние христианства? Совсем не обязательно. Подобные идеи встречаются у многих архаических народов.

²⁵ Цитировано: A. Metraux. Les Messies d'Amerique du Sud, p. 108.

²⁶ Egon Schaden. Aspectos fundamentais, p. 187. Вера в будущую катастрофу засвидетельствована также у племен тхиригуано (А. Метро), мундуруку (А. Круз. Anthropos. 1951, p. 922), такуна (Нимьюндайу. Та-куна. 1952, p. 137-139).

134

Более того, в некоторых случаях трудно точно определить, имела ли место космическая катастрофа только в прошлом, или же она повторится также и в будущем, и причина этих сомнений — неразличение в языках соответствующих народов прошедшего и будущего времен.²⁷ Следует, наконец, вспомнить о мифе народа тукума, по которому будущая катастрофа явится делом рук Диуа, оскорбленного изменением традиций племени, явившимся следствием контактов с белыми христианами. Эта вера частично совпадает с верой племени гварани. И, конечно, трудно поверить, что миф, где объявляется о конце света, наступающем вследствие влияния культуры белых, имеет христианское происхождение.

Как бы то ни было, но конец света различными племенами гварани представляется по-разному. Племя мбуасов ожидает неизбежного потопа или космического пожара или наступления темноты, которая воцарится на земле навсегда. Члены племени нандева считают, что земля должна расколоться на части: они полагают, что она имеет форму диска. Племя кайовас, наконец, думает, что

причиной конца света будет нашествие различных чудовищ: летающих лошадей, обезьян, мечущих огненные стрелы.²⁸ Следует подчеркнуть, что представление о рае и его поиски находятся в тесной связи со страхом приближающейся катастрофы. Миграции и поиски рая вызываются надеждой достичь «счастливой земли» до того, как наступит конец света. Сами названия, которые племена гварани дают раю, говорят о том, что оно — единственное место, где можно спастись от всеобщего разрушения. Нандева называют его *иви-номи-мбире* — «земля, где мы прячемся», т. е. место, где можем найти убежище во время катастрофы. Рай называется *иви-мара-еи*, т. е. «земля без зла» или просто **ивани**, что значит «небо». Рай — место, где нечего бояться, его жители не знают ни голода, ни болезней, ни смерти.²⁹

Через некоторое время мы будем говорить о структуре рая и о возможностях попасть в него. Но до этого остано-

²⁷ См.: М. Элиаде. Аспекты мифа. Изд. Академический Проект (Москва), 2001, перевод с французского В. П. Большакова.

²⁸ Schaden. Aspectos fundamentales, p. 187; Der Paradiesmythos, p. 152-153; XXXth International Congress of Americanists, p. 180.

²⁹ Schaden. Aspectos fundamentales, p. 189.

135

вимся на тех причинах, которые, по мнению гварани, должны непосредственно привести к концу света. В противоположность очень распространенному мнению, которое также разделяют приверженцы иудаизма и христианства, конец мира приходит не из-за греховности человечества. Как считают гварани, человечество, так же как и земля, устают жить и работать и начинают стремиться к отдыху. Нимьендаю полагает, что идеи Апопакуваса относительно уничтожения земли являются следствием и продуктом того, что он называет «пессимизмом индейцев».³⁰ Один из индейцев, от которого он получал информацию, сообщал ему: «Теперь земля стала старой и наше племя больше не будет размножаться. Мы увидели мертвецов, на нас падет тьма, вокруг нас заснут летучие мыши и те из нас, кто еще останется на земле, обретут свой конец».³¹ Здесь речь идет о космической усталости, об универсальном изнеможении. Нимьендаю ссылаясь также на экстатические опыты одного шамана: когда тот находился рядом с Верховным Богом Нандерувуву, он слышал, как Земля умоляла Бога положить конец ее существованию: «Я истощена, — умоляла Земля, — я пресыщена трупами, которых я пожрала. Дайте мне отдых, Отец. Воды, деревья, вся природа также умоляли Бога Создателя дать им отдых».³²

В этнографической литературе редко встретишь столь волнующее выражение космической усталости и ностальгии по конечному покою. Индейцы, которых Нимьендаю встретил в 1912 году, очень устали после трехсотлетних или даже четырехсотлетних блужданий в поисках рая. Нимьендаю считает, что идея конца света является самостоятельно и отвергает всякую вероятность влияния христианства. Он расценивает пессимизм гварани как результат португальского завоевания, как следствие начавшейся охоты за рабами. Некоторые ученые подвергли интерпретацию Нимьендаю сомнению.³³ Можно задать вопрос не уходит ли своими

³⁰ Curt Nimuendaju. Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt, p. 335

³¹ Ibid., p. 339.

³² Ibid., p. 335.

³³ См., например: Wolfgang H. Lindig. Wanderungen der Tupi-Guarani, p. 37.

136

■

]

корнями то, что Нимьендаю называет индийским «пессимизмом», в чрезвычайно распространенные у первобытных народов поверил, что мир неумолимо и безостановочно вырождается уже в силу того, что он существует и должен периодически возрождаться; конец мира, таким образом, необходим для того, чтобы осуществлялось Новое сотворение.³⁴

Вероятно, что подобные верования разделялись племенами Апапокува — Гварани до португальского завоевания и распространения христианства. Столкновение с завоевателями, конечно, обострило желание уйти из мира нищеты и страданий, но само это желание породило не столкновение с португальскими завоевателями. Как и другие архаические народы, гварани хотели жить в чистом, новом и богатом космосе. Рай, который они искали, — это мир, воссозданный в своей первоначальной славе и красоте. Где-то существует «Счастливая земля» и дом Нанде: она находится на той стороне Океана или в центре земли. Туда трудно проникнуть, но она здесь, в нашем мире. Хотя эта земля и сверхъестественна, поскольку имеет парадизиакальные измерения (например, бессмертие), она не располагается в другом, потустороннем мире. Нельзя даже утверждать, что она невидима: она только лишь хорошо спрятана. На этой земле можно приобщиться не только в духе, но также во плоти и

крови. И коллективные экспедиции имели как раз эту цель: достичь «счастливой земли» до разрушения мира, достичь рая и вкусить райского блаженства в то время как изможденный и пока не возродившийся космос будет ожидать своего конца.

Счастливая земля

Рай гварани есть, следовательно, мир одновременно реальный и преображенный, где жизнь разворачивается по модели близкой и знакомой гварани, но вне Времени и Истории, то есть без несчастий и болезней, без грехов, несправедливостей, старости. Это не рай «духовного» порядка: если в наше время, по верованиям некоторых племен, туда можно

³⁴ См.: М. Элиаде. Аспекты мифа. Изд. Академический проект (Москва), 2001, перевод с франц. В. П. Большакова, с. 92-94.

137

было попасть только после смерти, то есть только в качестве «духа», в древние времена люди попадали туда вполне конкретно. Рай, таким образом, имел весьма парадоксальные свойства: с одной стороны, он представлял нечто противоположное этому миру, был воплощением чистоты, свободы, бессмертия, блаженства и т. д.; с другой стороны, он оказывался конкретным, лишенным «духовности» и составлял часть этого мира, так как имел вполне определенные географические координаты. Другими словами, для индейцев тупи-гвара-ни рай представлял совершенный и чистый мир «начала», мир того времени, когда он был создан Богом и когда предки современных племен жили рядом с богами и героями.

В действительности в мифе о первородном рае повествуется ни о чем ином как о некотором подобии Блаженных Островов посередине Океана, где не знают смерти и куда можно проникнуть с помощью веревки или каких-либо других средств подобного рода (отметим, что образы веревки, лианы, лестницы часто используются для выражения перехода из одного мира в другой, из мира профанного в мир сакральный). Вначале этот сказочный остров искали для того, чтобы достичь бессмертия, стараясь проживать совместную духовную сопричастность богам. Его искали не как убежище от неотвратимой космической катастрофы.³⁵ Апокалипсическая трансформация мифа о рае имела место позднее, возможно, под влиянием миссионерской деятельности иезуитов³⁶ или же просто потому, что гварани, как и многие другие первобытные племена считали, что мир стал слишком стар и должен быть разрушен и создан вновь.

Фундаментальная концепция религии гварани, согласно которой возникает уверенность, что в рай можно попасть *in concrete* (в действительности) находит свое выражение в термине агуйдже (*aguydje*), которое можно перевести как «высшее счастье», «совершенство» или «победа». Для гварани *агуйдже* представляет цель и смысл человеческого существования. Достичь *агуйдже* означает конкретное познание

³⁵ Schaden. Aspectos fundamentals, p. 188.

³⁶ В своих самых недавних работах (Der Paradiesmythos, p. 153; XXXth International Congress of Americanists, p. 181) Эдон Шаден полагает, что апокалипсическая трансформация мифа о рае, возможно, происходила под влиянием деятельности иезуитов.

138

парадизиакального блаженства в сверхъестественном мире. Но этот сверхъестественный мир доступен до смерти, доступен любому члену племени с тем условием, что он следует религиозному кодексу и традиционной морали.

Благодаря недавним работам Шадена мы располагаем точными сведениями относительно представлений о рае у различных племен гварани.³⁷ У племени нандева, например, есть две концепции. Одна характерна для представителей племени, начавших миграцию уже давно и так и не нашедших «счастливую землю». Другая относится к тем представителям племени, которые не совершали миграции с целью поисков «счастливой земли». Те, кто искали рай и не нашли его и закончили свои скитания уже несколько десятилетий после того, как они достигли морского побережья, не считают больше, что рай находится за океаном. Они размещают его в зените и полагают, что достичь его можно только после смерти.

Другие племена нандева, не совершившие подобных путешествий к Океану, считают, что мир обречен на уничтожение огнем, но катастрофа не расценивается как неизбежное. Место бегства — рай, который представляется в виде одного из Блаженных островов в середине Океана. Исполняя некоторые ритуальные действия, прежде всего танцы и песни, человек может достичь этого острова в своем вполне земном виде, во плоти и во крови, при своей жизни. Но надо знать путь, а это знание в настоящее время совершенно утрачено. В прежние времена дорогу находили поскольку верили в Нанде-рики культурного героя. Последний сам выходил навстречу людям и вел их к райскому острову. В настоящее время рая можно достичь только в «духе», только после смерти.

Согласно сведениям, полученным Эгоном Шаденом от одного шамана, райский остров похож скорее на небо чем на землю. В середине находится большое озеро, а в середине озера очень высокий крест (крест, вероятно, свидетельствует о влиянии христианства, но остров и озеро принадлежат к местной, первобытной мифологии). Остров богат фруктами и жители его не работают, а проводят все время танцуя. Они никогда не умирают. Остров не является жилищем мертвых. Души мертвых прибывают сюда, но не задерживаются здесь, они продолжают свой путь дальше. В прежние време-

³⁷ Egon Schaden. Aspectos fundamentais, p. 189 sq.

139

на острова достигали очень легко. По другим сведениям, собранным Шаденом, перед тем, кто не терял веры, море отступало и по подымавшемуся вверх мосту, они проходили на остров. Жители острова не умирали, это была воистину «сакральная земля».³⁸

Еще интереснее то, как представляет рай племя Мбуасов, единственное племя гварани, которое и в настоящее время продолжает путешествие к побережью в поисках «счастливой земли». Из всех племен гварани в жизни мбуасов миф о «счастливой земле» играет самую значительную роль. Это очень важное обстоятельство, так как племя мбуасов совершенно не испытало влияния миссионерской деятельности иезуитов.³⁹ Мбуасы не представляют себе рай как надежное убежище от будущих катаклизмов. По их представлениям, рай — это сказочный сад, полный дичи и фруктов, где люди продолжают вести свое земное существование. Туда попадают только, если ведут праведную жизнь в соответствии с традиционными предписаниями.

«Путь» к богам

У третьего рода племени гварани, кайова, которые несколько десятков лет тому назад направлялись к побережью Атлантического океана, исследователи обнаружили следующую закономерность: стремление к раю усиливается в периоды кризисов. Кайова непрерывно танцуют день и ночь для того, чтобы облегчить разрушение мира и открыть себе путь, ведущий в «счастливую землю». Танец, откровение, путь к раю — вот три тесно связанные между собой религиозные реальности. Они присутствуют у всех племен гварани, а не только у кайова. Образ и миф «дороги» — то есть переход из этого мира в мир сакральный — играет значительную роль. Шаман (нандеру) ведет по «дороге», ему являются сверхъестественные знаки, позволяющие ему руководить племенем в его странствиях. По мифу нандева Первородная Мать лично проделала тот же путь, когда она отправилась на поиски Отца Близнецов. Во время молитвы или после смерти, про-

³⁸ Schaden. Aspectos fundamentais, p. 192.

³⁹ Ibid., p. 19.

140

ходя небесные пространства, душа следовала тем же таинственным и удивительным путем, который оказывается парадоксальным образом естественным и сверхъестественным. Когда Эгон Шаден просил кого-нибудь из гварани нарисовать эту чудесную «дорогу», то кайова рисовали путь, который проходил шаман в своих частных путешествиях на небо.⁴⁰ Все народности гварани называли себя *тапеджа*, то есть «народ странников и путешественников». Ночные танцы сопровождались молитвами и эти молитвы оказывались не чем иным как «дорогами», ведущими к богам. «Если нет дороги, — говорили индейцы Шадену, — то невозможно достичь того места, которого мы желаем».⁴¹ Вся религиозная жизнь кайова обретает, следовательно, символ «пути», который ведет в мир богов. Для того чтобы войти в контакт с богом и завершить свою жизненную судьбу, человек нуждался в пути. И только лишь в эпохи кризисов поиски пути приобретают апокалиптический смысл. Тогда индейцы начинают танцевать днем и ночью для того, чтобы найти «дорогу» к раю как можно быстрее. Танцуют они до иступления: ведь конец мира близок, а спасение можно найти только в раю. Но в остальное время, в периоды менее драматические, «путь» также продолжает играть господствующую роль в жизни гварани. Гварани считает, что он выполнил свою миссию на земле, только если он не переставал никогда искать путь, ведущий к богам.

Своеобразие мессианства гварани

В заключение этого краткого обзора мессианства гварани сделаем некоторые наблюдения, имеющие общую значимость. Отметим, что в отличие от профетических движений северо-американских племен мессианство гварани не есть результат культурного конфликта с европейскими завоевателями и дезорганизации социальных структур.⁴² Миф и

⁴⁰ Schaden. Aspectos fundamentais, p. 199.

⁴¹ Ibid.

⁴² См.: Maria Isaura Pereira de Queiroz. L'influence du milieu social interne, p. 22 sq.

141

поиски «Счастливой страны» существовали у Тупи-Гварани еще до прихода европейцев и первых христианских миссионеров. Столкновение с завоевателями обострило желание поисков рая,

придало им трагический и настоящий, подчас пессимистический характер отчаянного бегства от неизбежной космической катастрофы, но толчком этих поисков не было столкновение с завоевателями. Впрочем, племена гварани не переживали в это время такого кризиса, такой ломки всего культурного модуса жизни, которое пришлось на долю североамериканских индейцев, чье существование в течение последних двух веков сотрясилось от профетических и мессианских движений. Культура и общество гварани не оказались дезорганизованы, не превратились в гибридные образования.

Этот факт имел большие последствия для понимания профетических и мессианских явлений в общем. Многие ученые совершенно настоятельно и справедливо считали, что для вспышки и подъема мессианских движений большое значение имел исторический, социальный и экономический контекст. Ожидания конца мира, космического обновления, пришествия Золотого века приходились как раз на периоды глубоких кризисов, когда приходилось бороться с крайней нищетой, отчаянием, утратой свободы и крушением всех традиционных ценностей. Пример с племенами Тупи-Гварани свидетельствует о том, что в поисках рая, продолжающихся веками, принимали участие целые коллективы и поиски эти имели место независимо от социальных кризисов. Как мы уже подчеркивали, этот рай располагался не обязательно в мире потустороннем, «духовном»: он принадлежал к этому миру, миру реальному, но трансформированному верой. Гварани хотели жить так же как жили их мифические предки в начале мира, в «начале времен». Выражаясь в понятиях иудео-христианской религии, они хотели жить так, как Адам до падения жил в раю. Эта идея отнюдь не абсурдна и странна. Многие другие примитивные народы в какие-то периоды своей истории считали возможным и желательным периодическое возвращение к первым дням Творения, считали возможным жизнь в обновленном и совершенном мире, в таком мире, каким он был до того, как его источило Время и исказила и испортила История.

Глава VII ИНИЦИАЦИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

(В сентябре 1964 года в Страсбурге состоялся международный Симпозиум по инициации (см. Инициация, ed. by C. J. Bleeker, Leiden, 1965). Сделав вступительное сообщение, я сначала представил аудитории роль и значение ритуалов инициации в архаических и традиционных обществах, напомнил о недавних достижениях, особо остановившись на вкладах психологов, историков и литературных критиков. Направленные к одной цели исследования такого сложного явления как инициация, показывают преимущества сотрудничества специалистов различных дисциплин).

Под инициацией мы обычно понимаем совокупность ритуалов и устных наставлений, с помощью которых можно достичь радикального изменения религиозного и социального статуса субъекта инициирования. С точки зрения философии инициация эквивалентна онтологической мутации экзистенциального режима. В конце испытаний существование неопита претерпевает существенное изменение: он становится совсем другим. Мы различаем три основные категории инициации.¹

1. Первая категория включает коллективные ритуалы, посредством которых осуществляется переход юноши к зрелому возрасту и которые являются обязательными для всех членов сообщества. Этнологическая литература обозначает эти ритуалы как «ритуалы зрелости», «племенной инициации» и т. д. Другие инициации отличаются от инициации зрелости тем, что они не обязательны для всех членов сообщества и что большая часть их совершается индивидуально или более или менее ограниченными группами.
2. Вторая категория инициации включает все виды ритуалов вхождения в тайное общество, союз. Эти союзы состоят

¹ См.: M. Eliade. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation (Paris, 1959).

из представителей одного пола и тщательно оберегают свои тайные знания. Хотя большая часть членов тайных братств — мужчины, существуют также и женские **сообщества**. В средиземноморской и ближневосточной античных цивилизациях к мистериям имели доступ как мужчины, так и женщины, и хотя типы их были разными, мы можем классифицировать греческие и восточные Мистерии как категории тайных братств.

3. Наконец, третий тип инициации характеризует мистическое призвание, то есть на уровне примитивных религий он имеет отношение к призванию знахарей и шаманов. Одним из особых аспектов этого третьего типа инициации является значительная важность личного религиозного опыта. Уточним, что инициации тайных обществ и инициации шаманов в действительности близки друг другу. Отличаются они прежде всего тем экстатическим состоянием, которое характерно для инициации шаманов. Добавим также, что среди всех категорий инициации существует вид структурной солидарности, имеющий результатом то, что с позиции некоторой перспективы, все

инициации оказываются похожими друг на друга.

Ритуалы зрелости

При инициации зрелости осуществляется продвижение подростка до положения ответственного члена общества. Новообращенный знакомится не только с поведением, техникой и институтами взрослых, но также с мифами и сакральными традициями племени, именами богов и историей их творений. Он также узнает о мистических связях между племенем и Сверхъестественными Существами, которые были установлены в мифические времена. Во многих случаях ритуалы зрелости связаны также с переходом в брачный возраст. Короче, инициация — переход от естественного способа существования к культурному способу существования, то есть переход к духовным ценностям. По случаю инициации все сообщество целиком религиозно перестраивается, поскольку ритуалы инициации являются только повторением опера-

144

ций, осуществляемых в мифические времена Сверхъестественными Существами.

Всякая инициация зрелости требует определенного числа операций большей или меньшей степени драматизма: расставание с матерью, удаление в джунгли под наблюдение наставника, запрет есть многие виды растительной и животной пищи, удаление зуба, обрезание, ритуальные надрезы на коже и т. д. Обнаружение сакральных объектов (*bull-roarers*, образов Сверхъестественных Существ) также представляет испытание инициации. В большинстве случаев инициации зрелости приводят к смерти, за которой следует воскресение. У некоторых австралийских племен удаление зуба-резца интерпретируется как «смерть» неофита, и та же символика характерна и для случая обрезания. С новообращенными, пребывающими в джунглях, обращаются как с призраками: они не могут пользоваться руками и должны есть пищу, не прибегая к помощи пальцев и рук, как это делают, по их поверью, души мертвых. Иногда для того, чтобы быть похожими на призраки, они мажутся глиной. Хижины, где они живут, похожи на чудовище или на морского зверя: новообращенные считают, что их проглотило чудовище и они остаются в его чреве до того времени как не будут «вновь рождены» или «воскрешены». Ибо смерть инициации интерпретируется или как *descensus ad inferos* или же как *regressus ad uterum* и «воскресенье» иногда воспринимается как «возрождение». Во многих случаях новообращенные символически погребаются или считается, что они забыли свою прошлую жизни, семейные связи, и должны все узнавать заново. Иногда испытания инициации превращаются в настоящие пытки.

Тайные общества

На архаических уровнях культуры (например в Австралии) инициация зрелости предполагает множество ступеней, недоступных для всех кандидатов. Это значит, что сакральное не обнаруживается при первых откровениях. Углубление религиозного знания и опыта требует особого призвания или необычной силы воли и интеллекта. Мы усматриваем в

145

этом причину и основание возникновения тайных обществ, а также организации братств знахарей и шаманов. Ритуалы вступления в тайное общество соответствуют племенным инициациям: заточение, пытки, испытания инициации, смерть и воскресение, принятие нового имени, откровение нового учения, преподавание нового языка и т. д. Мы можем, впрочем, отметить некоторые нововведения свойственные тайным обществам: основополагающая роль тайны, жестокость опытов инициации, доминирование культа предков (персонифицированных в масках) и отсутствие в церемониях Верховного Существа. Там, где существуют *женские союзы* (*Weibertbünde*), инициации включают особые испытания, сопровождающиеся откровениями относительно зачатия, рождения, плодородия.

Смерть инициации означает одновременно и конец «естественного», культурного человека и переход к новому виду, способу существования, существования человека «рожденного в духе», то есть живущего не только в «непосредственной» реальности. Смерть и воскресение инициации составляют, следовательно, часть мистического процесса, когда мы становимся *другим* в соответствии с моделью, открываемой богами и мифическими предками. То есть мы становимся *человеком* по-настоящему, только в той мере, в какой мы похожи на сверхъестественное Существо. Значение инициации для понимания архаического менталитета состоит в следующем: она показывает нам, что настоящий человек — человек духовный — не есть результат естественного процесса. Он «создан» посвященными в соответствии с образцами, явленными божественным Существом и сохраненными в мифах. Эти посвященные представляют духовную элиту архаических обществ. Их задача — открыть новым поколениям глубокий смысл существования и помочь им взять на себя ответственность стать «настоящим человеком» и, следовательно, причаститься культуре. Но так как для архаических и традиционных обществ

«культура» есть сумма ценностей, заимствованных у сверхъестественных Существ, то функция инициации может свестись к следующему: она обнаруживает для каждого нового поколения мир открытый для сверхчеловеческого, мир трансцендентального.

146

Шаманы и знахари

Инициации шаманов заключаются в опыте экстаза (трансы, сны, видения) и в обучении, осуществляемом опытными шаманами (ознакомление с техникой шаманов, с именами и функциями духов, с мифологией и генеалогией клана, с тайным языком и т. д.). Иногда инициация проводится прилюдно и предполагает богатый, разнообразный и полный движения ритуал (например, у бурятов). Но отсутствие ритуала этого рода не предполагает отсутствия инициации: она может осуществляться во сне или в экстатическом опыте неофита. В Сибири или Центральной Азии будущий шаман заболевает или переживает психический кризис, во время которого его как бы терзают демоны и духи, играющие роль мэтров инициации. Сценарий этих болезней инициации предполагает следующие моменты: 1) пытки и расчленение тела; 2) сдирание плоти пока тело не станет скелетом; 3) замена внутренностей и обновление крови; 4) пребывание в Аду, во время которого будущего шамана обучают души умерших шаманов и демонов; вознесение на Небо, «воскресенье», то есть доступ к новому модусу бытия — бытия существа посвященного, способного лично общаться с богами, демонами, духами. Та же схема применима и к инициациям австралийских знахарей.²

То немногое, что мы знаем об элевсинских мистериях и мистериях эллинистических, заставляет предположить, что основной опыт миста состоит в откровении таинства смерти и в приобщении к воскрешению божества создателя Мистерии. Благодаря этому откровению мист приходит к другому модусу бытия, который обеспечивает ему оптимальные условия после смерти.

Недавние исследования об инициациях у «примитивных» народов

Было бы полезно хотя бы кратко напомнить о результатах, достигнутых в течение тридцати или сорока последних

² См. нашу книгу «Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase» (Paris, 1951), p. 45 sq., 112 sq. et passim. (Второе издание, дополненное и исправленное, вышло в 1968 году.)

147

дней в исследовании различных инициаций. Речь не идет о том, чтобы давать итог или обсуждать использованные методы. Для того чтобы проиллюстрировать современную ориентацию исследования, ограничимся упоминанием нескольких имен и приведем несколько заглавий. Прежде всего, надо указать на следующее: хотя существует много работ о различных типах инициации, но монографий, представляющих комплекс инициации в совокупности своих проявлений, недостаточно. Можно привести книги О. Е. Брима (O. E. Briem. *Les Sociétés secrètes des mystères* («Тайные общества мистерий»), перевод на франц., 1941), В. Е. Пойкерта (W. E. Peuckert. *Geheim-kulte* («Тайный культ»), 1951), М. Элиаде (M. Eliade. *Naissances mystiques* («Мистические творения»), 1959), Ф. В. Юнга (Frank W. Young. *Initiation Ceremonies* («Культы инициации»), 1965) и выступление Гео Вайденгринга на Страсбургском симпозиуме (см.: Инициация, с. 287-309).

То же самое можно сказать об инициациях у «примитивных» народов. А. Е. Иенсен в 1933 году опубликовал очень солидную работу «*Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern*» («Обрезание и ритуалы зрелости»), а Р. Тарн-вальд (R. Thurnwald) написал статью, озаглавленную «*Primitive Initiation und Wiedergeburtssitten*»³ («Первобытные инициации и ритуалы возрождения»). Совсем недавно некоторые американские антропологи заново пересмотрели функции ритуала созревания.⁴ И наоборот, монографий, где затрагивается не вся совокупность проявлений этих инициаций, а более периферийные вопросы, очень много. Так как все их привести невозможно, то из исследований об Австралии и Океании упомянем работу А. П. Элкина (A. P. Elkin) «*Aboriginal men of high degree*» (1946) и Р. М. Берндта (R. M. Berndt) «*Kunapipi*»

³ *Eranos-Jahrbuch* VII, 1940, p. 321-398. Cf. aussi E. M. Loeb. «*Tribal Initiation and Secret Societies*» (Unit), of California Publications in American Archaeology and Ethnology, XXV, 1929, p. 249-288.

⁴ Cf. J. W. Whiting, R. Kluckhohn et A. Anthony. «*The Functions of Male Initiation Ceremonies at Puberty*», in *Readings in Social Psychology*, ed. E. E. Maccoby, Theodore Newcomb, and C. Hartley (New York, 1958), p. 359-370; Edward Norbeck. D. Walker et M. Conn. «*The Interpretation of Data: Puberty Rites*», *American Anthropologist*, 64 (1964), p. 463-485.

148

(1951), исследование Ф. Шпейзера (F. Speiser), Р. Пиддинг-тона⁶ (R. Piddington), Д. Ф. Томсона⁷ (D. F. Thomson), а также книги и статьи Д. Лейарда (J. Layard⁸), В. Е. Мюльмана (W. E. Muhlmann⁹), Е. Шлезера (E. Shlesier), К. А. Шмица (K. A. Schmitz¹⁰). Что касается Северной и Южной Америки следует отметить работы М. Гузинда (M. Guzinde¹¹), К. Х. Гейе (C. H. Goeje¹²), И. Геккеля (Haeckel¹³), В. Мюлле-

- ⁵ F. Speiser. «Über Initiationen in Australian und Neuguinea» (Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel, 1929, p. 56-258); id., «Kulturgeschichtliche Betrachtungen über die Initiationen in der Sudsee» (Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie, XXII, 1945-1946, p. 28-61).
- ⁶ Ralph Piddington. «Karadjeri Initiation» (Oceania, III, 1932-1933, p. 46-87).
- ⁷ Donald F. Thomson. «The Hero-Cult, Initiation and Totemism on Cape York» (The Journal of the Royal Anthropological Institute, LXIII, 1933, p. 453-537). Cf. aussi E. A. Worms. «Initiationsfeiern einiger Kiisten — u. Binnenlandstämme in Nord-West-australien» (Annali Lateranensi, 1938, vol. II, p. 147-174).
- ⁸ John W. Layard. «Stone Men of Malekula» (London, 1942); «The Making of Man in Malekula» (Eranos-Jahrbuch, XVI, 1948, p. 209 sq.).
- ⁹ W. E. Mühlmann. Arioio und Mamaia (Wiesbaden, 1955).
- ¹⁰ Erhard Schlessier. «Die melanesische Geheimkulte» (Göttingen, 1956). Cf. aussi C. A. Schmitz. «Die Initiation bei den Passum am Oberen Rumu, Nordost-Neuguinea» (Zeitschrift f. Ethnologie, 81, 1956, p. 236-246); id., «Zuni Problem des Balumkultes» (Paideuma C), 1957, p. 257-280; Dr. P. Hermann Badcr. Die Reife feiern bei den Ngadha (Modiing, sans date); C. Laufer. «Jugendinitiation und Sakraltanz der Baining» (Anthropos, 54, 1959, p. 905-938); P. Alphons Schlaefcr. «Zur Initiation im Wagital» (Anthropos, 33, 1938, p. 401-423); Hubert Kroll. «Der Init. Das Wesen eines melanesischen Geheimbundes» (Zeit. f. Ethnologie, 70, 1937, p. 180-220).
- ¹¹ M. Gusinde. Die Yamana (Modling, 1937), p. 940 sq.
- ¹² C. H. de Goeje. «Philosophy, Initiation and Myths of the Indian Guiana and adjacent countries» (Int. Archil), f. Ethnographic, XLIV, 1943. Cf. aussi A. Metraux. «Les rites d'initiation dans le vaudou haitien» (Tribus. IV-V, 1953-1955, p. 177-198); id., Le vaudou haitien (Paris, 1958, p. 171 sq.).
- ¹³ Josef Haeckel. «Jugendweihe und Männerfest auf Feuerland» (Mitt. d. Oesterr. Gesell. f. Anthropologie. Ethnologie u. Prähistorie, I-XXIII-

149

ра (W. Müller¹⁴). Из исследователей-африканистов отметим монографии Э. Иогансена «Мистерии племен Банту» (Mysterien Rines Bantu-Volkes, 1925), Лео Биттремье «Тайное общество Бахимба» (La Société Secrète des Bakhimba, 1934), А. М. Вержиа «Тайные ритуалы примитивных племен У банки» (Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui, 1936), исследование о культе инициации у молодых девушек племени Бемба, выполненное Одри Ричардсом (Chisungu, 1956) и прежде всего многотомный труд Доминика Цаана о ритуальных инициациях племен бамбара.¹⁵

Благодаря недавно проведенным исследованиям мы в настоящее время обладаем точной и иногда богатой информацией относительно некоторых примитивных инициаций. Достаточно, например, вспомнить работы М. Гузинде об инициациях фуэтеунов (juegteus), труды Цаана и Одри Ричардса о некоторых африканских инициациях, Карла Лауфера о ритуалах, Пиддиштона, Элкина и Бернда об австралийских инициациях. С другой стороны, понимание различных форм инициации было значительно углублено благодаря исследованиям таких ученых как Вернер Мюллер, Мюльманн, Цаан и другие.

Религии Мистерий: тайные общества у индоевропейских народов

Что касается инициации в религиях Мистерий, то работы, опубликованные на эти темы за последние годы, скорее ха-

LXXVII, 1947, p. 84-114); id., «Schutzgeistsuche u. Jugendweihe im -westlichen Nordamerika» (Ethnos, XII, 1947, p. 106-122); id., «Initiationen u. Geheimbünde; in der Nord-westküste Nordamerikas» (Mitt. d. Anthropolojische Gesellschaft in Wien, LXXXI, 1954, p. 176-190).

¹⁴ Werner Müller. Die blauen Uiten (Wiesbaden, 1954); id., Weltbild und Kult der Kwakwaka'wakw-Indianer (1955).

¹⁵ Dominique Zahan. Sociétés d'initiation bambara (Paris, 1960). Voir aussi Leopold Walk. «Initiationszeremonien u. Pubertätsriten der Siida-afrikanischen Stämme» (Anthropos, 23, 1928, p. 801-966); M. Planquart. Les sociétés secrètes chez les nayaku (Louvain, 1930); E. Hildebrand. Die Geheimbünde Westafrikas als Problem der Religionswissenschaft. (Leipzig, 1937); H. Rchwald. Geheimbünde in Afrika (München, 1941).

150

растеризуются некоторым скептицизмом. А. Д. Нок напомнил нам в 1952 году насколько наша информация об эллинистических Мистериях была запоздалой и иногда отражала влияние христианства.¹⁶ В 1961 году Г. Ф. Милонаш (G. F. Mylonas) объявил в своей книге «Элевсин и элевсинские мистерии» (Eleusis and the Eleusinian Mysteries) о том, что мы почти ничего не знаем о тайных ритуалах, иначе говоря о подлинной инициации в Элевсинских Мистериях.¹⁷

Зато был достигнут прогресс в области, до тридцатых годов довольно игнорируемой. Мы имеем в виду ритуалы инициации зрелости и доступа в тайные общества у различных индо-европейских народов. Достаточно вспомнить труды Лили Вейзер (Lili Weiser, 1927) и Отто Хёфлера (Otto Hofler) об инициациях германцев, монографии Г. Вайденгрена (G. Widengren) и Штига Викандера (Stig Wikander) о мифологии и ритуалах инициации у индо-иранцев, книги Г. Дюмезиля о сценариях инициации у германцев, римлян и кельтов, чтобы отдать себе отчет в том, какой прогресс был достигнут в этой области.¹⁸ Ж. Гаже исследовал элементы женских инициаций в древнем Риме.¹⁹ Отдельно следует

¹⁶ A. D. Nock. «Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments» (Mnemosyne, 1952, p. 117-213). См. также библиографию, данную в работе «Naissances mystiques», p. 231, п. 19; p. 233, п. 20; p. 241, п. 34.

¹⁷ См.: Blecker. Initiation, p. 154-171, 222-231; C. Kerényi. Elenis: Archetypal Image of Mother and Daughter (New York, 1967).

¹⁸ Lily Weiser. Altgermanische Junglingsweihen und Männerbünde (Baden, 1922); Otto Hofler. Kultische Geheimbünde

der Germanen (Frankfurt a. M., 1934); Geo Widengren. Hochgotglaiibe im alien Iran (Uppsala, 1938), p. 311 sq.; id., «Stand und Aufgnben der iranischen Religionsgeschichte», I (Numen, 1955, p. 16-83), p. 65 sq.; Stig Wikander. Der arische Mannerbund (Lund, 1938); Georges Dumézil. Mythes et Dieux des Germains (Paris, 1939), p. 79 sq.; id., New York, 1961, p. 246 sq. См. также библиографию в книге «Naissances mystiques», p. 174 sq., nn. 2, 4, 7, 8-11. Маршан Моле задает себе вопрос не представлял ли в древнее время переход через мост Синват инициатического испытания. См.: «Daena, le pont Cinvat et l'initiation dans le Mazdeisme» (RHR, t. 157, 1960, p. 155-185, p. 182).

¹⁹ J. Gage. Matronal ia. Essai sur les devotions et les organisations citiliennes de femmes dans l'ancienne Rome (Bruxelles, 1963); cf. le compte rendu de A. Brelich, SMSR, 34, p. 355 sq.

151

упомануть прекрасную работу А. Жанмера (H. Jeanmaire) «Couro'i et Couretes», 1939. Уже ушедшему от нас, к сожалению, эллинисту удалось восстановить сценарии инициации в саге о Тезее, Ликургом в спартанской дисциплины. Жан-мер не был одинок в своих начинаниях. А Брелих подчеркнул значение инициации, связанной со странной привычкой ходить в одной сандали, распространенной в древней Греции.²⁰ Этот же автор в своей книге «Греческие герои» (Gli Eroi Greci, Rome, 1955) продолжает и углубляет взгляды Жанмера на женские инициации и на ритуальное значение проникновения Тезея в лабиринт.²¹ Со своей стороны Мари Делькур смогла установить некоторые черты инициации в мифах и легендах о Гефесте.²²

Недавно профессор Р. Меркельбах (R. Merkelbach) опубликовал большую книгу «Роман и мистерия в античное время» (Roman und Mysterium in der Antike, Munchen — Berlin, 1962), в которой он ставит цель доказать, что греко-римские романы (речь идет о романах «Амур и Психея», «Эфесий» и «Эфиопика») являются *текстами* мистерий (Mysterientexte), иначе говоря, нарративными транспозициями (переложениями) инициации. По Р. Меркельбаху основу романа составляет ритуал Изиды. В обширной критической статье, посвященной книге Меркельбаха Р. Таркен²³ (R. Turcan) не оспаривает религиозной значимости и даже аллюзий на мистерии, обнаруживаемые в некоторых александрийских романах, но отказывается видеть конкретные указания на Мистерии в литературных текстах, перегруженных клише и реминисценциями. Мы здесь не будем говорить о правомерности той или иной позиции.²⁴ Но очень знамена-

²⁰ A. Brelich. «Les monosandales» (La Nouvelle Clío, VII-IX. 1955-1957, p. 469-484); cf. aussi l'article de Brelich dans Initiation, p. 222-231.

²¹ О символизме инициации темы лабиринта см.: Clara Gallini. «Pontinija Dapuritois» (Acme, XII, 1959, p. 149 sq.).

²² Marie Delcourt. II phaisfos ou la legende du magicien (Liege-Paris, 1957).

²³ Robert Turcan. «Le roman» initiatique «По поводу недавно вышедшей книги (RHR, 1963, pp. 149-199).

²⁴ См. также: Beitrage zur Klasischen Philologie. Herausgegeben von Reinhold Merkelbach (Verlag Anton Ham, Meisenheim am Glan); Ingrid

152

тельно, что один из мэтров германской классической филологии считал возможным усмотреть в эллинистических литературных текстах свидетельство тайного религиозного опыта, свидетельство структуры инициации.

Сценарии инициации в устной литературе

Характерным методом, приемом нашего времени мы считаем анализ литературы (письменной или устной) с точки зрения инициации. Подобная позиция представляется нам ценной и очень удачной для познания современного человека. Мы, действительно, уже давно наблюдаем попытки довольно широкого круга историков, критиков и психологов обнаружить в литературных произведениях смыслы и намерения, выходящие за рамки собственно художественного опыта. Приведем в пример, средневековые романы артуровского цикла, романы о Персевале и Граале. Медиевисты доказали связь и преемственность между темами и персонажами кельтской мифологии и сценариями и персонажами артуровских романов. Большая часть сюжетов связана с инициациями. Речь всегда идет о долгом и связанном со странствованиями «поиске» чудесных объектов, предполагающих, помимо прочего, проникновение героев в иной мир. Эти загадочные романы породили самые смелые интерпретации. Такой выдающийся эрудит, например, как Джесси Вестон решительно утверждал в 1920 году, что легенда о Граале сохраняет все признаки старинного ритуала инициации.²⁵

Специалисты не приняли этого вывода. Но культурное влияние и широкое распространение книги Джесси Вестон-на нельзя не считать симптоматичным и значительным явлением. Не только потому, что прочитав ее, Т. С. Элиот смог написать «Бесплодную землю» (Waste Land), но прежде всего потому, что успех этой книги привлек внимание к большому числу символов и мотивов инициации в артуровских

Löffler. Die Melampodie. Versuch einer Rekonstruktion des Inhalts (1962); Udo Hetzner. Andromeda und Tarpeia (1962); Gerhard Binder. Die Aussetzung des Koniaskindes (1962).

²⁵ Jessie L. Weston. From Ritual to Romance (Cambridge, 1920).

153

романах. Достаточно прочесть великолепную работу Жана Маркса «Артуровская легенда и Грааль» (Париж, 1952) (*La legende arthurienne et le Graal*, P., 1952) или монографию Антуанетт Фиц-Моннье «Инициация и странствование: к истории старофранцузского романа в XII столетии» (*Initiation und Wandlung. Zur Geschichte des altfranzösischen Romans in XII Jahrhundert* (Bern, 1959) и мы поймем, что мотивы и символы инициации играют существенную роль своим собственным присутствием и все всякой случайно генетической связи с реальными сюжетами. Иначе говоря, они составляют часть *воображаемой* Вселенной, которая для существования человека столь же важна, как и дневная, повседневная жизнь.²⁶

Подобная же интерпретация недавно имела место и в отношении других примеров устной литературы. Изучая ново-греческую эпопею «Дигенис Акритас», Д. Линдсей без колебаний пишет следующее: «если дать анализ слова «Дигенис», то мы вынуждены будем признать, что оно связано с инициацией, так как значит «два раза рожденный». Речь идет о втором рождении юноши, успешно проходящем суровые испытания. Мы вправе считать этого героя представителем ритуала инициации: он побеждает все темные силы и, покидая жизнь, символизирует смерть своего народа и его возрождение и обновление. Подобная интерпретация согласуется с многочисленными элементами ритуалов плодородия, которые сопровождают Дигениса в балладах и лэ и отчетливо проявляются в народных верованиях о его могиле и его дубинке.²⁷

В своей прекрасной книге о тибетских эпопеях и тибетском барде Р. А. Штейн (R. A. Stein), с одной стороны, устанавливает связи между шаманами и известными поэтами, а, с другой стороны, показывает, что барду внушает песни бог и для того, чтобы оказаться способным воспринять это откровение, он должен пройти инициацию.²⁸ Что касается эле-

²⁶ В своих недавних исследованиях Анри и Рене Казн дали анализ герметических источников романа «Перцифаль». См.: *The Krater and the Grail* (Urbana, 1965).

²⁷ J. Lindsay. *Byzantium into Europe* (1952), 370.

²⁸ R. A. Stein. *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (Paris, 1959), spécialement p. 325 sq., 332 etc.

154

ментов инициации эзотерических стихов «Fideli d'Amore», то наличие их засвидетельствовано Луиджи Валли (Luigi Valli) в 1928 г. и Р. Рикольди в 1933 году.²⁹ Анри Корбен глубоко интерпретировал текст Авиценны как повествование инициации. Он также установил в некоторых из своих работ взаимоотношения между философией, гнозисом и инициацией.³⁰

В этом же направлении проводились исследования народных сказок. Начиная с 1923 года П. Сентив (P. Saintyves) интерпретирует некоторые сказки как «тексты» сопровождающие ритуалы «инициации». В 1946 году советский фольклорист В. Я. Пропп прошел еще дальше: в народных сказках он обнаруживает воспоминания о ритуалах «тотемных инициаций».³¹ Мы уже говорили в другом месте почему не принимаем эту гипотезу.³² Но знаменателен сам тот факт, что она возникла. Добавим еще, что голландский ученый Ян де Фрис доказал присутствие тем инициации в героических сагах и даже в некоторых детских играх.³³ Швейцарский психолог Хедвиг фон Байт в работе о символике сказок интерпретировал мотивы инициации в соответствии с психологией Юнга.³⁴

²⁹ См.: *Naissances mystiques*, p. 259 sq.

³⁰ Henry Corbin. *Avicenne et le récit visionnaire* (Teheran-Paris, 1954). См. также: «Le Récit d'Initiation et 1 «Herinetisnie en Iran» (*Eranos-Jahrbuch*, XVII. 1949, p. 149 sq.

•" P. Saintyves. *Les conies de Perrault et les récites paralleles* (Paris, 1923); V. la. Propp. *Istoritcheskie korni volshebnoi skazki* (Leningrad, 1946).

³² «Les savants et les contes de fées» (*La Nouvelle Revue Française*, mat, 1956, p. 884-891); см.: *Aspects du Mythe* (Paris, 1963), p. 233-244.

³³ Jan de Vries. «Betrachtungen zum Märchen, besonders in seine Verhältnis zu Heldensage und Mythos» (*FF Comm. Nr. 150*, Helsinki, 1954); id., *Heldenlied en heldensage* (Utrecht, 1959), spec. p. 194 sq.; id., «Untersuchung über das Hupfspiel, Kinderspiel-Kultanz» (*FF Comm. Nr. 173*, Helsinki, 1957).

³⁴ Hedwig von Beit. *Symbolik des Märchens* (Berne, 1952); id., *Gegensatz und Erneuerung im Märchen* (Berne, 1956).

755

Вклад психоаналитиков и литературных критиков

Тема инициации всегда интересовала также и психологов. Фрейд поощрял исследования Отто Ранком мифа о происхождении героя. С этих пор психоаналитическая литература о ритуалах и инициациях продолжала увеличиваться. Приведем одну из последних работ, оказавшуюся также одной из самых оригинальных: «Символические раны» Бруно Беттельхайма. Но самым поучительным примером будет аналитическая интерпретация литературы. В 1934 году Мод Боткине опубликовала книгу «Архетипические модели в поэзии». Используя идею К. Г. Юнга, автор интерпретировала поэму Кольриджа «Старый моряк» и поэму Т. С. Элиота «Бесплодная земля» как поэтическую проекцию (бессознательную) инициации.

В недавно вышедшей книге «Нерваль: Опыт и творчество» («Nerval»: Experience et creation, P., 1963) Жан Рише дает проницательный анализ структуры поэмы Нерваля «Аурелия». Жерар де Нерваль, впрочем, сам отдавал себе отчет в ритуальном значении своего опыта. «Как только я убедился в том, что нахожусь во власти сакральной инициации, в мою душу вселилась непобедимая сила. Я почувствовал себя живым героем, на которого смотрят боги...»³⁵ По мнению Рише, тема нисхождения Орфея в ад является доминирующей в творчестве Нерваля. Но *descensus ad inferos* — это главным образом тема опыта, инициации. Конечно, Нерваль прочел много книг по оккультизму, но вряд ли поэт его масштаба выбрал тему инициации потому, что прочитал об этом какое-то количество книг. «Аурелия» во многом автобиографическое произведение. И весьма знаменательно, что Нерваль почувствовал необходимость сформулировать и оценить свой реальный или воображаемый опыт на языке инициации. Критикам, впрочем, удавалось обнаруживать темы инициации в произведениях таких писателей, которые совершенно не были знакомы с оккультной литературой. Например, в таких книгах Жюль Верна, как «Путешествие в центр земли», «Таинственный остров», «Замок в Карпатах». Для того, чтобы отдать себе отчет в том, какой вклад литератур-

³⁵ Цитировано по: Jean Richer, Nerval, p. 512.

156

ная критика способна внести в наше исследование, достаточно познакомиться с работой Леона Селье «Роман инициации во Франции, начиная с романтизма».³⁶

Но дальше всего здесь пошли американские критики. Можно не преувеличивая сказать, что очень многие критики интерпретируют литературные произведения с позиций, заимствованных у историков религий: миф, ритуал, инициации, герой, ритуальная смерть, воскресения и т.д. — в настоящее время ключевые слова, основная терминология многих литературных интерпретаций. Немало работ, где раскрываются различные сюжеты инициации, скрывающиеся в стихах, рассказах, романах. Такие сюжеты обнаружены не только в романе Мелвила «Моби-Дик»³⁷, но также в романе «Уолден или жизнь в лесу» Торо³⁸, в романах Ф. Купера³⁹, Генри Джеймса, в романах «Приключения Гекльберри Финна» Марка Твена и «Медведь» У. Фолкнера⁴⁰. В недавней своей книге «Категорическое неведение» (Redical Innocence, 1963) критик Ихаб Хассан посвящает одну из глав «Диалектике инициации», иллюстрируя свои положения произведениями Шервуда Андерсона, Скотта Фицджеральда, Вульф и Фолкнера.

Как мы только что видели, структура инициации «Аврелии», расшифрованная Рише, может свидетельствовать о том, что Жерар де Нерваль прошел через кризис, который можно сравнить с кризисом, испытываемым при ритуале инициации, приобщения. Нерваль не исключение. Мне неизвестно, к примеру, существует ли анализ раннего творчества Гете, проведенный под этим углом зрения. Но уже пожилой Гете описывает в своей работе «Поэзия и правда» бурный опыт периода *Sturm und Drang* в таких словах, которые напоминают нам форму инициации, используемую шаманами. Гете говорит о неуравновешенности, эксцентричности, безответствен-

•⁴¹ Leon Cellier, «Le Roman initiatique en France au temps du romantisme» (Cahiers Internationaux de Symbolisme, Mr. 4, 1964, p. 22-40).

³⁷ См.: Newton Arvin, Herman Melville (New York, 1950).

³⁸ Stanley Hyman, O'Henry Thoreau in our Time (Atlantic Monthly, nov. 1946, p. 136-170); cf. also R. W. B. Lewis, The American Adam (Chicago, 1955), p. 22 sq.

³⁹ См.: R. W. B. Lewis, op. cit, p. 87 sq., 98 sq.

⁴⁰ R. W. B. Lewis, in Kenyon Review, Autumn 1951; id., The Picaresque Saint (New York, 1961), p. 204 sq.

757

ности своего поведения в эти годы. Он признается с том, что впустую расточает время и способности, что жизнь его потеряла смысл и значение. Он живет в состоянии «хаоса», его «растерзали и разрубили на части» (in solcher vielfachen Zerstruung, ja Zerstückelung meines Wesens). Но ведь «хаос» (духовно-психическая нестабильность) равно как и экстатический опыт расчленения тела есть характерные черты инициации шаманов. И подобно тому как будущий шаман, проходя инициацию, укрепляет свою личность, которая становится сильнее и приобретает более творческий характер, так и Гете после периода «*Sturm und Drang*» приходит к духовной зрелости и становится хозяином своей жизни и своей творческой деятельности.

Значение инициации в современном мире

Мы не будем судить здесь о правомерности и справедливости результатов этих работ. Но повторим еще раз, что в некоторых из них текст интерпретируется авторами — историками, критиками, эстетиками, психологами — так как если бы признавались прямые (хотя, может быть, и бессознательные) связи с инициацией. Объяснить это можно несколькими причинами. Прежде всего потому, что в своих самых сложных формах инициация способствует пробуждению творческого импульса и направляет его. Во многих традиционных культурах поэзия, зрелище, мудрость есть прямой результат ученической инициации. И очень хорошо, что в настоящее время стали изучать взаимоотношения между инициацией и самыми «благородными», самыми творческими проявлениями культуры. Мы уже

говорили об «инициати-ческом» характере сократовской майевтики.⁴¹ Можно провести также подобное сближение между инициацией и феноменологией: феноменология стремится упразднить «профанный» опыт, то есть опыт естественного человека. То, что Гуссерль называл «естественным положением» человека в традиционных обществах соответствует профанному состоянию, состоянию до инициации. Через инициацию зрелости новообращаемый приобщается к миру сакрального, то есть к

⁴¹ См.: Naissances mystiques, p. 239.

158

тому, что он считает реальным и *значимым в культуре, к которой он принадлежит*, подобно тому как субъекту — как я мыслю — с помощью феноменологической редукции удастся достичь реального. Но подобные исследования имеют также значение и для современного человека. Желание расшифровать сюжеты инициации в литературе и в искусстве (живопись, кино) не только раскрывает переоценку инициации как процесса духовного возрождения и изменения, но также и некоторую ностальгию по подобному опыту. Мы знаем, что инициации в традиционном смысле этого слова в Европе исчезли уже давно, но мы также знаем, что символы и сюжеты инициации сохранились на уровне бессознательного, прежде всего в снах и в мире воображаемого. Знаменательно, что в настоящее время мы изучаем эти пережитки с таким интересом, который трудно было бы представить 50 или 60 лет назад. Фрейд нам открыл, что некоторые экзистенциальные решения и тенденции не являются сознательными. Как результат — ярко выраженная и совершенно очевидная пристрастность к литературным и художественным произведениям со структурой инициации. Марксизм и психоанализ показали нам действенность демистификации при постижении *истинного смысла* (или *первого смысла*) поведения, действия или культурного творения. В нашем случае нам следует предпринять демистификацию наоборот, то есть «демистифицировать» по-видимому профанный (обмирщенный) язык и мир литературы, живописи, кино и показать, что в них содержится «сакрального», того «сакрального», что неузнаваемо, спрятано, снижено. Конечно, в таком десакрализованном мире, как наш, «сакральное», прежде всего, присутствует в воображаемых вселенных. Но мы уже начали отдавать себе отчет в том, что воображаемый, как бы онирический опыт так же важен и конститутивен для человека, как и опыт дневной. В этом случае ностальгия по опытам и сюжетам инициации, ностальгия, прочитываемая и расшифровываемая в литературе и произведениях искусства, обнаруживает желание современного человека к полному и окончательному обновлению. Именно поэтому те исследования, о которых мы только что бегло упомянули, представляют интерес не только для истории религий, этнографии, ориенталистики и литературной критики; их можно интерпретировать как конститутивные выражения культурной фации современной эпохи.

Глава VIII

ЗАМЕЧАНИЯ ПО ПОВОДУ РЕЛИГИОЗНОГО ДУАЛИЗМА: ДИАДЫ И ПОЛЯРНОСТИ

К истории вопроса

Религиозный и философский дуализм имел долгую историю как в Азии, так и в Европе. Мы не в состоянии здесь полностью осветить столь обширную проблему. Но с начала века дуализм и близкие ему проблемы — такие как полярности, антагонизм, дополнительность — рассматривались с новых точек зрения, и результаты этих исследований и, особенно, порождаемые ими гипотезы, побудили нас к дальнейшему рассмотрению проблемы. Начало изменению взгляда на данный вопрос было положено работой Дюркгейма и Мосса «О некоторых первичных формах классификации: вклад в исследование коллективных представлений» (Durkheim, Mauss, «De quelques formes primitives de classification: contribution a l'etude de representations collectives». l'Annee sociologique, VI, 1901 — 1902'). Авторы не занимались непосредственно самой проблемой дуализма и полярности, но они осветили определенные типы социальной классификации, основанные в конечном счете на схожем принципе, и прежде всего на принципе разделения общества и Природы на две части. Это исследование имело широкий резонанс, особенно во Франции, и вызвало положительные отклики. Не стало ли оно первым, наиболее блестящим проявлением социологического метода, возведенного в ранг тоталитарной доктрины? Дюркгейм и Мосс претендовали на доказательство следующего положения: идеи организованы по типу представляемой обществом модели. По их мнению, между социальной системой и логической системой существует теснейшая связь. Если Вселенная разделялась на более или менее сложные зоны (Небо и Земля, верх и низ, право и лево, четыре стороны света и т. д.), то только потому, что само общество разделяется на кланы и тотемы.

Paris, 1903, p. 1-72.

160

Не входя в дискуссию относительно этой теории, попробуем показать, что она отнюдь не представляется неизбежной. Дюркгейм и Мосс не сумели доказать, — Впрочем, это и невозможно

доказать — что причиной, или моделью, двухчастной — трехчастной классификации послужило общество.² Единственно обоснованным будет утверждение, что один и тот же принцип лежит в основе как классификации Космоса, так и классификации общества. Если же мы хотим во что бы то ни стало отыскать «истоки» принципа, установившего порядок в предшествующем хаосе, то их надо скорее искать в первичном опыте *ориентации* в пространстве.

Как бы там ни было, исследование Дюркгейма и Мосса имело значительный резонанс. В предисловии к английскому переводу работы Родни Нидхам привел около двадцати имен и трудов, являющихся откликами на него. Среди наиболее известных нужно назвать исследование Роберта Херца на тему первостепенного значения правой руки по сравнению с левой: автор приходит к заключению, что дуализм — по его мнению, присущий мышлению первобытных обществ — оказывается доминирующим в их социальной организации, что предпочтение, отдаваемое правой руке объясняется религиозной полярностью, разделяющей и противопоставляющей священные (мужчину, небо, правое и т. д.) мирскому (женщина, Земля или падший мир, левое и т. д.).³ В то же время блестящий синолог М. Гране написал в 1932 году об этой книге следующее: «несколько страниц этого

² В предисловии ко французскому переводу этого эссе Родни Нидхам привел наиболее значительные возражения; см.: *Primitive Classification* (Chicago, 1963), p. XVII-XVIII, XXVI-XXVII.

³ Robert Hertz. «De la preeminence de la main droite» (*Revue Philosophique*, LXVIII, 533-580), p. 559, 561 sq. Проблема правого и левого в символической классификации «примитивных» народов недавно была изучена Т. О. Байдельманом: Т. О. Beidelman. «Right and Left Hand among the Kaguru: A Note on Symbolic Classification» (*Africa*, 31 (1961): 250-257; Rodney Needham. «The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note on the structure of Meru Symbolism» (*Africa*, 30 (1960): 20-33) and «Right and Left in Nyoro Symbolic Classification», *ibid.*, 36 (1967): 425-452; John Middleton, «Some Categories of Dual Classification among the Lugbara of Uganda» (*History of Religions*, 7 (1968): 187-208).

161

труда, посвященные Китаю, должны были стать поворотным моментом в истории синологических исследований».⁴

Первая четверть века была отмечена все более и более глубоким познанием социальных и политических институтов. Повергало в изумление огромное количество социальных организаций бинарного типа и многочисленных форм «дуализма». Параллельно социологии Дюркгейма и его учеников в Англии возникла «диффузионистская» школа. Ее последователи утверждают, что социальная организация бинарного типа находит свое объяснение в исторических событиях, в структуре рода, в смешении двух различных народов, один из которых победоносный завоеватель, устанавливает социальную систему в кооперации с племенем завоеванной территории. Именно таким образом английский антрополог Риверс объясняет дуалистскую организацию Меланезии.⁵ Здесь не место давать полный анализ идеологии и методов английской диффузионистской школы. Но нужно отметить, что она не существовала в полной изоляции. Начатое Ратцелем и затем продолженное и организованное Ф. Гребером и Вильгельмом Шмидтом движение попыталось ввести в этнологию темпоральное измерение, а следовательно, и методы исторического анализа. Риверс и его ученики присоединились к этому движению, не разделяя тем не менее историко-культурной методологии Гребнера и Шмидта. Система их взглядов основывалась на двух фундаментальных соображениях; с одной стороны, первобытные народы не могут рассматриваться как *Naturvolker*, их формирование проходило также под влиянием исторических процессов, с другой стороны, если творческая бедность архаических и традиционных обществ воспринималась как нечто само собой разумеющееся, то их культурное сходство объяснялось исключительно диффузией (рассеянием).

В Англии после смерти Риверса диффузионизм под влиянием Г. Э. Смит и У. Д. Перри (G. Elliot Smith, W. J. Perry) принимает форму пан-египтологии. В своей книге «*Children of the Sun*» («Дети солнца», 1925), Перри следующим образом объясняет ход всемирной Истории: в Океании, в

⁴ Marcel Granet. *La Pensee chinoise* (Paris, 1934), p. 29, n.l. * W. H. R. Rivers. *The History of Melanesian Society* (Cambridge, 1914), vol. II, ch. XXXVIII; *id.*, *Social Origins* (London, 1924).

162

Индонезии, в Индии и Северной Америке самой древней формой социальной организации была дуалистическая организация, исключая, правда, племен, оставшихся на первоначальной стадии развития, занимавшихся собирательством и охотой и объединившихся в родовые группы. Это бинарное разделение племени сопровождалось целым рядом специфических культурных элементов, самыми значительными из них были следующие: система тотемических кланов, техника ирригации, мегалиты, предметы из полированного камня и т. д. По мнению Смита и Перри эти культурные элементы имели египетское происхождение. Начиная с эпохи Пятой династии египтяне не раз предпринимали длительные путешествия в поисках золота, жемчуга, меди, благовоний и т. д. На своем пути эти «дети солнца» везде внедряли свой стиль цивилизации — ирригационные системы, мегалиты и т. д. — а также присущие им формы социальной организации. В целом, согласно пан-египтологии,

единообразие архаического мира, характеризующегося использованием меди, собирательством и охотой, свидетельствовало о бедности развития, если не о творческом бессилии примитивных сообществ. С другой стороны, квазиединообразие традиционных обществ с их дуалистической структурой выдавало их зависимость, прямую или опосредованную, от египетской цивилизации. Другими словами, свидетельствовало все о той же бедности развития и творческом бессилии человеческой расы. Было бы поучительно проанализировать доводы этой удивительной и мимолетной волны пан-египтологии диффузионистской школы. В исследованиях Г. Е. Смита и У. Д. Перри «историзация» примитивных культур достигла своего апогея. Весь архаический мир во всем его многообразии от Океании до Северной Америки, по их мнению, был лишен историчности, специфичной для каждого сообщества, везде разворачивалась *одна и та же история*, как результат творчества *одной и той же человеческой группы* — «Детей Солнца» или их представителей, имитаторов или эпигонов. Эта история, совершенно единообразная во всех концах земного шара, имела своим центром и единственным источником Египет V-й династии. И основным доказательством этого единообразия с точки зрения Перри должно было служить наличие почти во всем мире дуали-

163

стекой организации, предполагающей антагонистическое, бинарное разделение общества.

Историцизм и редукционизм

В третьем десятилетии XX века как правило считалось, что дуалистические структуры общества и Космоса с входящими сюда космологиями, мифологиями и ритуалами имеет или социальное происхождение (Дюркгейм и его школа) или историческое происхождение, то есть, во втором случае есть результат объединения двух этнических групп: небольшого числа цивилизованных победителей и массы коренных жителей, пребывающих на примитивной стадии развития (Перри и пан-египтологи). Последователи второго течения не всегда впадали в крайности пан-египтологической школы, но встречаясь с какой-либо формой «дуализма», они склонны были его объяснять «исторически», как следствие конфронтации двух различных народов, возникшей после их смешения. Так например, Андре Пиганьоль (Andre Pi-ganiol. Essai sur les origines de Rome, 1916) объяснял происхождение римского народа объединением латинян, то есть индоевропейцев и сабинян, бывших, по его мнению, средиземноморским народом. «Если говорить о религии, то для индо-европейцев были характерны погребения после кремации, для сабинян — различные другие формы захоронения. (...) Индо-европейцы ввели в Италии алтарь с зажженным огнем, культ огня, солнца, птицы, для них было характерно отвращение к человеческим жертвам. Сабиняне в качестве алтаря использовали камень, который они натирали кровью, они поклонялись луне и змее и проносили человеческие жертвы»⁶. Начиная с 1944 года Жорж Дюмезиль прилагал все силы, чтобы опровергнуть это построение.⁷ Мы теперь знаем, что дуализм форм погребения — кремации и захоронения — не отражает дуализма народа. Обычно эти две формы сосу-

⁶ Резюме взглядов Пиганьоля в книге: Dumezil G. La religion romaine archaïque (Paris, 1956), p. 72.

⁷ См.: G. Dumezil. Naissance de Rome (Paris, 1994), ch. II.

164

шествуют.⁸ Что же касается войны между Ромулом и римлянами, с одной стороны, и Титу сом и его богатыми сабинянами, с другой стороны, то Дюмезиль доказал, что она явилась частью индоевропейской мифологии. Он провел параллели между ней и другой мифологической войной между двумя божественными кланами скандинавской традиции — Асса-ми и Ванам. Как и в случае римлян и сабинян она не завершилась решающей битвой. Устав от чреды сменяющих друг друга полу-побед то одной, то другой стороны, Ассы и Ваны заключили мир. Славные представители Ванов — боги Нйодр и Фрейр и богиня Фрейя были приняты в сообщество Ассов, куда они принесли богатство и плодородие, божествами которых они являлись. Конфликта между Асса-ми и Ванам никогда больше не возникало. Напомним, что эта мифологическая война скандинавского эпоса была «исто-ризирована» многими учеными: они объясняли длительную борьбу между двумя божественными кланами мифологизированным воспоминанием о войне между двумя этническими группами или популяциями, которые в конце концов слились в один народ подобно римлянам и сабинянам.

Ограничимся этими примерами, достаточно четко характеризующими следующий факт: ученые искали конкретный источник дуализма, полярности или антагонизма либо в социальной организации, либо в историческом событии. Однако недавно была сделана попытка преодолеть эти две точки зрения, которые можно было бы назвать социологической и историцистской. Приведем один пример.

Структурализм, например, интерпретировал различные типы оппозиции как выражение последовательной и прекрасно структурированной системы, хотя и функционирующей на уровне бессознательного. В лице Трубецкого фонология предприняла изучение бессознательной структуры языка. Клод Леви Штросс, со своей стороны, применил лингвистическую модель к анализу семьи, исходя из принципа, что родственные отношения это коммуникационная система сравнимая с языком. Пары оппозиций (отец—сын, муж —жена и т. д.) составляют систему, хотя эта система может быть

понята лишь в перспективе синхронии. Когда Леви-Штросс будет анализировать мифы, он воспользуется той же лингвистичес-

⁸ G. Dumezil. La Religion remain archaïque, p. 75.

165

кой канвой. По словам выдающегося антрополога «задачей мифа является представить логическую модель для разрешения противоречия». Или иначе: «Мифологическое мышление осуществляет осознание определенных оппозиций и стремится к их все возрастающему примирению».⁹ В целом, по мнению структуралистов, полярности, пары противоположностей, оппозиции, антагонизм — не социального происхождения и тем более не могут быть объяснены историческими событиями. Они становятся выражением в высшей степени связанной системы, питающей и придающей форму бессознательной активности разума. Короче, речь идет о структуре жизни, и Леви-Штросс считает, что эта структура идентична структуре материи. Другими словами, не возникает нарушения связи между двумя полярностями и оппозициями, взятыми, с одной стороны, на уровнях материи, жизни, глубинной психики, языка или социальной организации — а также с другой стороны, религиозного и мифологического творчества. Социологизм и историцизм вытесняются материалистическим редукционизмом, гораздо более амбициозным, чем классический и позитивистский материализм. Наш путь — путь историков религий — совсем иной. Пытаясь постичь функцию полярности в мышлении и религиозной жизни архаических и традиционных обществ, мы должны подойти к фактам как толкователи текстов, а не как демистификаторы. Эти факты — мифы или теологические построения, системы разделенной организации или ритуалы, используемые двумя антагонистическими группами, божественные полярности или религиозный дуализм и т. д. — эти факты, каждый согласно своему способу бытия — свидетельство творчества человеческого духа. Мы не вправе относиться к ним иначе, чем относимся, например, к греческой поэзии или какой-либо из великих религий. Мы не вправе сводить их к чему-то иному, чем то, чем они являются: духовными творениями. Для нас важно постичь глубинное значение этого творчества. С этой целью мы хотим привести ряд документов и фактов, принадлежащих к различным культурам. Их выбор был определен желанием проиллюст-

⁹ К. Леви-Штросс. Структурная Антропология.

766

рировать удивительное многообразие разрешений «всегда вновь возрождающейся» загадки полярности и разрыва, антагонизма и чередования, дуализма и единства противоположностей.¹⁰

Два типа сакральное™

Напомним с самого начала, что сам религиозный опыт предполагает разделение мира на сакральное и мирское. Структура этого разделения слишком сложна, чтобы мы могли здесь ее проанализировать. Впрочем, эта проблема не касается непосредственно нашей темы. Уточним, что речь не идет об изначальном дуализме, мирское трансформировалось в сакральное в процессе диалектического развития иерофансии. С другой стороны, многочисленные процессы дексакрализации вновь превращали сакральное в мирское. Но мы находим показательную оппозицию мирское-священное среди бесконечного перечня форм бинарного антагонизма наряду, например, с оппозициями мужское-женское, небо-земля и т. д. Всмотревшись в эти оппозиции более пристально, мы вынуждены сделать вывод, что, когда антагонизм полов начал находить свое выражение в религиозном контексте, речь пошла не столько об оппозиции сакральное-мирское, сколько об антагонизме двух типов сакральности — сакральности, предназначенной для мужчин, с одной стороны, и присущей женщинам, с другой стороны. Так инициация подростка в Австралии, как и в других странах, имела целью отделить его от мира матери и женщин, ввести в сакральный мир, тайна которого ревниво оберегалась мужчинами. И, однако, повсюду в Австралии у женщины были свои тайные церемонии, считающиеся столь могущественными, что ни один мужчина не мог безнаказанно подглядывать за их проведе-

¹⁰ Мы оставляем в стороне некоторые важные аспекты проблемы, уже обсуждавшиеся в нашей книге «Мефистофель и Андрогин», например, мифы и ритуалы бисексуальности, религиозную морфологию совпадения противоположностей, (coincidentia oppositorum) мифологию, обнаруживающую конфликт между богами и демонами, Богом и Сатаной и т. д.

167

нием". Более того: согласно некоторым мифическим традициям культурные объекты, хранившиеся в тайне и сегодня доступные лишь мужчинам, первоначально принадлежали женщинам, что предполагает не только религиозный антагонизм полов, но и признание первоначального превосходства женской сакральности.¹²

Мы находим аналогичные традиции в других архаических религиях, и они имеют то же значение. Существует качественная разница и антагонизм между специфическими и эксклюзивными сакральностями каждого пола. У народа малекула, например, слово *илео* (ileo) означает все, что имеет отношение к чисто мужской сакральности. Однако, противоположный ему термин *игах* (igah) соответствует мирскому, но выражает другую исключительно женскую форму сакральности. Мужчины избегают предметов, насыщенных *шах*, так как последние парализуют и даже разрушают их запасы *илео*. Когда женщины совершают свои тайные обряды, они до такой степени насыщены *игах*, что если

мужчина увидит лишь прическу женщины, он тут же станет «как ребенок» и потеряет свой статус в тайном мужском обществе. Даже предметы, до которых дотронулась женщина во время ритуала, опасны и потому они становятся табу для мужчин."

Это антагонистическое напряжение между двумя типами сакральности выражает в последней инстанции несовместимость друг с другом двух способов бытия — мужского и женского. Но объяснение религиозной напряженности между двумя полами исключительно с позиции психологических или физиологических было бы недостаточным. Существуют, безусловно, два специфических способа существования, но, кроме того, существует еще и ревность и бессознательное желание каждого пола проникнуть в «тайну» другого и овладеть его «силами и возможностями». В религиозном плане разрешение антагонизма полов не всегда предполагает ритуальное повторение *hieros gamos*. Во многих слу-

" R.M. et C.H. Berndt. *The world of the First Australians* (Chicago, 1964), p. 248.

¹² См.: M. Eliade. *Australian Religions. Part III: Initiation Rites and Secret Cults* (History of Religion, vol. VII, August 1967, p. 61-90), p. 87 et 89; H. Baumann. *Das doppelte Geschlecht* (Berlin, 1955), p. 345.

¹³ A.B. Deacon. *Malekula* (London, 1934), p. 437.

168

чаях делается попытка трансцендировать антагонизм в ритуальной андрогенизации¹⁴.

Южная Америка: Божественные Близнецы

Мы начинаем наш анализ с Южной Америки и делаем это по двум причинам: племена, о которых пойдет речь, находятся еще на архаической стадии развития и, с другой стороны, мы здесь встречаемся в более или менее разработанной форме с определенным количеством «классических разрешений» проблем, поставленных дихотомией и антагонизмом. Несколько примеров, которые мы приведем, конечно, не исчерпывают всего богатства собранных в южной Америки документальных данных. В целом, интересующие нас темы сводятся к следующему: 1. бинарное разделение пространства и жилья; 2. мифы о божественных Близнецах; 3. дихотомия, распространяющаяся на всю вселенную, включая сюда духовную жизнь человека; 4. Божественный антагонизм, отражающий таинственную дополнительную, которая служит моделью и подтверждением социальным институтам и поведению людей. Часто многие мотивы и даже вся совокупность их обнаруживаются в одной и той же культуре. Мы не будем останавливаться на конфигурации священного пространства для каждого племени и на характерной для него космографии: мы посвятили этой проблеме отдельный труд, который выйдет в ближайшее время. Но не нужно забывать, что мифология и космологические концепции, которые будут проанализированы, почти всегда предполагают *imago mundi**. Что касается мифа о божественных близнецах, то он очень распространен в южной Америке. Отцом Близнецов обычно является Солнце. После злодейского убийства матери близнецы извлекаются из ее трупа и после ряда приключений они, в конце концов, мстят за свою мать.¹⁵ Близне-

¹⁴ См.: M. Eliade. *Мефистофель и Андроген*. * *imago mundi* — образ мира (*Прим. пер.*).

¹⁵ Миф племени Бакаири (Карибы): небесный бог Камусини, сотворив людей, выдает женщину замуж за мифического ягуара Ока. Беременную супругу убивают вследствие интриг свекрови. Близнецы Кери

769

цы не становятся соперниками. В многочисленных вариантах один из героев возрождается к жизни братом из его крови, костей или кусочков тела.¹⁶

И, тем не менее, эта пара культурных Героев выражает всемирную дихотомию. Бразильские айнганги считают прародителями своей культуры и своих обычаев двух мифических героев, своих предков. На две экзогамные половины герои разделили не только племя: они разделили и всю Природу.

Мифология, служащая моделью жизни племени Кенганги, представляет собой драматическую иллюстрацию бинарному разделению Вселенной, понимание которого становится доступным для людей благодаря деятельности героев.¹⁷

Кроме того, некоторые указания дают представление о природных различиях, существующих между Близнецами. Так у племени Кубео, живущего во внутренней Гайане, Хо-манихике, сотворив землю, перестал вмешиваться в дела людей: он обитает теперь на небе, куда забирает души умерших. Его уродливый на вид брат Мианикотойбо, живет внутри горы.¹⁸ По мнению индейцев племени Апинайе Солнце и Луна вначале жили на земле в человеческом облике. Они стали прародителями двух кланов племени и поселились в деревне, разделенной на две зоны: клан Солнца — на Севере, клан Луны — на Юге. Мифы отмечают определенный антагонизм между братьями: для Солнца характерен ум, для Луны - ограниченность.¹⁹

и Кам извлекаются из ее трупа. Став взрослыми, они мстят за мать и сжигают интриганку. Кери — это герой несущий цивилизацию, благодетель человеческого рода и т. д. Древние источники зарегистрированы следующими учеными: R. Pettazzoni. *Dio*, I, Roma, 1922, p. 330-331; см. также: Paul Radin. *The Basic Myth of North American Indians*. *Eranos-Jahrbuch*, XVIII, 1949, p. 371 sq; A. Metraux. *Twin Heroes in South American Mythology*. *Journal of American Folklore*, vol. LIX, 1946, p. 114 — 123.

¹⁶ См.: Otto Zerries, in: *Les Religions amerindiennes* (trad. fr. Paris, 1962), p. 390.

" Egon Schaden. *A mitologia heroica de tribos indigenes do Brasil* (Rio de Janeiro, 1945, 2 ed. 1959).

¹⁸ Koch-Grunberg, резюме Отто Церриса (resume par O. Zerries, op. cit., p. 361-362).

¹⁹ Curt Nimuendaju. The Apinaye (The Catholic University of America, Anthropological Series, n. 8, Washington, 1939), p. 158 sq.

170

Антагонизм более выражен у Караибского племени Калина, с северного побережья Гайаны. Амана — богиня Вод, одновременно мать и девственница, прозванная «женщиной без пупка», то есть нерожденная.²⁰ Она родила Близнецов: Тамузи на рассвете и Йолокантамалу в сумерках. Тамузи антропоморфен и рассматривается как мифический предок племени Калина: именно он создал все прекрасные и необходимые для жизни людей вещи. Тамузи живет на светящейся стороне Луны, он господин небесного рая, страны без ночи, куда попадают души набожных людей. Но никто не может его видеть, настолько ослепителен окружающий его свет. Тамузи героически противостоит враждебным силам, уже много раз разрушавшим мир и готовым в будущем разрушить его еще раз. Но после каждого разрушения Тамузи возрождал мир заново. Его брат-близнец также живет в небесном мире, но в его стране, в отличие от рая, никогда не бывает утра. Он творец сумерек и всего зла, которое угнетает человечество. В определенном смысле он символизирует активную мощь богини-матери Амана. Геккель видит в нем необходимое дополнение светоносному аспекту Мира, представленному Тамузи. И тем не менее его нельзя назвать абсолютным противником своего брата: злым духом племени Калина оказывается другой персонаж — Яване. Но из двух братьев более значительную роль играет Тамузи, он становится неким Верховным существом.²¹

Часто целостная дихотомия Природы²² находит также приложение в духовной части человека. По представлениям племени Апапокува, относящемуся к племенам тупи-гвара-ни из южной Бразилии, каждый ребенок воплощает душу,

²⁰ Амана — красивая женщина с телом, оканчивающимся змеиным хвостом. Она символизирует одновременно время и вечность, поскольку, хотя и живет в небесных водах, но периодически возрождается: она передвигается по-змеиному, как впрочем и души умерших и сама Земля. Амана прародительница всего сотворенного и может принимать любую форму.

²¹ Josef Haekel. «Riga und Hochgott» (Archiv fur Volkerkunde XIII, 1958, p. 25-50), p. 32.

²² Нет смысла приводить другие примеры. Для племен Тимбира, например, вся космическая целостность разделяется на две половины: с одной стороны — Восток, Солнце, день, сухой сезон, огонь, красный

171

нисходящую с одной из небесных областей — Востока, Зенита и Запада, — где она предсуществовала рядом с каким-либо божеством («Наша Мать» — на Востоке, «Наш старший брат — в Зените, близнец Тюпан — на Западе). После смерти душа возвращается туда, где она увидела свет. Именно эта душа, которую К. Нимуендаю называет «душой-растением», образует связь с высшим миром. Чтобы сделать эту душу легкой, человек должен отказаться от мяса. Но вскоре после рождения ребенок получает другую душу, «душу-животное», которая и определяет его характер. Различные темпераменты определяются природой животного, присутствующего в «душе-животном» различных индивидуумов. Только лишь шаманы способны различать тип «душ-животных».²³

По мнению К. Нимуендаю концепция двух душ отражает дихотомию Природы, иллюстрируемую двумя мифическими близнецами, противоположные и антагонистические темпераменты которых передаются членам двух половин мира. Это так, но есть что-то сверх того: перед нами творческая интерпретация широко распространенной космологической схемы и мифической темы. Близкие миру примитивных народов идеи о божественном характере источника души, о небесной природе, небесном местонахождении высших и космологических божеств придавали концепции всемирной дихотомии новое религиозное значение. Речь шла о новой религиозной переоценке мира. Антагонизм близнецов получал отражение в антагонизме душ и «душа растение» есть единственная душа, имеющая божественное происхождение, что предполагает религиозную девалоризацию животного. Сакральный характер животных составляет существенный элемент всякой архаической религии. Мы являемся здесь свидетелями попытки из всех сакральных элементов мира выделить чисто «духовный» элемент, то есть то, что имеет божественное, неземное происхождение.

цвет. С другой стороны — Запад, луна, ночь, сезон дождей, вода, черное и т. д. Курт Нимуендаю. Западная Тимбира (C. Nimuendaju. The Eastern Tumbira (Univ. of California Publ in Archaeology and Ethnology, vol. XLI, Berkeley, 1946, p. 84 sq.)).

²³ C. Nimuendaju. Religion der Apapacuva — Guarani (Zeitschrift fur Ethnologie, vol. XWI, 1914), p. 305 sq.

172

Сопоставим с этой концепцией идею племени Калина: все, что существует на земле имеет духовное отражение на Небе.²⁴ В данном случае мы имеем дело со смелым использованием темы универсальной дихотомии с целью идентифицировать духовный принцип, позволяющий объяснить некоторые противоречия Мира. Концепция племени Калина не является единственной в своем роде, ее можно обнаружить в странах Северной и южной Америки и в других местах. Как известно, идея «духовного ответа» сыграла важную роль в истории всемирного дуализма.

Полярность и дополнительность у племени Коги

Религиозные идеи, связанные с нашей темой, оказываются, возможно, более детальными и более четкими в общей системе, чем об этом можно судить по большому числу источников. Когда опытными исследователями обнаруживаются на местах не только формы поведения и ритуалов, но и открываются те значения, которые придают им местные жители, то мы выходим совсем на другой уровень оценок. Вот как индейцы Коги (Сьерра-Невада)²⁵ пользуются идеями полярности и дополнительности в объяснении мира, общества и человека. Племя делится на «тех, кто сверху», и на «тех, кто снизу» и деревня разделена на две половины подобно дому, где проводятся культовые акты. Надвое разделяется также и Вселенная, раздел определяется ходом Солнца. Сверх того, существуют многочисленные полярные и антагонистические пары: мужчина/женщина, правая рука/левая рука, холод/жара, свет/темнота и т. д. Эти пары связаны с некоторыми категориями животных и растений, с цветами, ветрами, болезнями, а также учениями о Добре и Зле.

²⁴ I. Hackel. *Piga und Hochgott*, p. 32.

²⁵ Мы очень подробно излагаем здесь статью Г. Райхель-Долматофф (G. Reichel Dolmatoff. «Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Marta» (*Razon y Fabula, Revista de la Universidad de los Andes*, №1, p. 55-72, Bogota, 1967), *specialement*, p. 63-67).

173

Дуалистический символизм несомненно присутствует во всех разновидностях магики-религиозной практики. Противоположности сосуществуют в каждом человеке, а также у некоторых племенных божеств. Индейцы племени Коги считают, что закон Добра (отождествляемый с правой стороной) определяется одновременным существованием закона Зла (отождествляемого с левой стороной). Добро существует только в той мере в какой активно Зло: если Зло исчезает, то с ним исчезает и добро. Эта идея была очень близка Гете, но мы вообще не раз сталкиваемся с ней в истории человеческого мышления. Надо творить грех и таким образом вызывать активное влияние Зла. По представлениям индейцев племени Коги главной проблемой человеческой судьбы являются как раз равновесие этих противоположных и дополняющих друг друга сил. Основной идеей является идея «йу-лика», что переводится как «быть согласным», «быть равным», «быть тождественным». Уметь уравнивать творческие и разрушительные энергии, «сохранять согласие» — ведущий принцип человеческого поведения.

Эта схема дополняющих друг друга противоречий вписывается в четырехчастную систему Вселенной: четырем основным направлениям соответствуют другие ряды понятий, мифологических персонажей, животных, растений, цветов и видов деятельности. Внутри системы антагонистические противопоставления повторяются (например, красное и белое, «светлые цвета соответствуют Югу и Востоку, представляют «хорошую сторону» в противоположность «плохой стороне», соответствующей «темным краскам» Севера и Запада). Четырехсоставная структура характерна как для макрокосма, так и для микрокосма. Мир держится на четырех мифических великанах, Сьерра Невада делится на четыре зоны; деревни, построенные по традиционному плану имеют четыре подхода, у которых находятся четыре сакральных места, где приносятся жертвоприношения. Культовое здание имеет четыре очага, вокруг которого восседают члены четырех основных кланов, но здесь продолжает присутствовать антагонистическое бинарное разделение: с «правой стороны» (красной) располагаются те, кто знает меньше, в то время как с «левой стороны» (светло-голубой) располагаются те, кто знает больше, поскольку последние чаще сталкиваются с управляющими Вселенной отрицательными силами.

174

Четыре основных направления дополняются, «расположенной в середине точкой», играющей важную роль в жизни Коги. Это Центр Мира, Сьера Невада, — центр культового помещения, где совершают главные жертвоприношения, где восседают жрец (мама), когда он намеревается «говорить с богами». Эта схема разворачивается, наконец, в систему трех измерений с семью точками отсчета: Север, Юг, Восток, Запад, Зенит, Надир и Центр. Три последние образуют космическую ось, которая пересекает и поддерживает Мир, представленный в форме яйца. По замечанию Райхель Долматофф, именно космическое яйцо привносит элемент динамики, а именно, концепцию трех этапов. Мир и человек были сотворены Всеобщей Матерью, имевшей десять дочерей, из которых каждая представляла какое-то качество обрабатываемой земли: земля черная, красная, глинистая, песчаная и т. д. Эти земли составляют как бы этажи внутри значений. Мы живем в пятой земле, черной земле, земле середины. Большие пирамидальные холмы Сьерра Невада представляются как «миры» и «дома» той же структуры. Равным образом и основные культовые помещения являются микроскопическими репликами-ответами: они располагаются в «центре мира».

Параллели и сравнения не заканчиваются на этом. Космическое яйцо интерпретируется как матка Всеобщей Матери, где еще обитает человечество. Земля также есть матка, как, впрочем, и Сьерра Невада и каждое культовое помещение, каждый дом и каждая гробница. Пещеры и трещины земли представляют отверстия тела Матери. Вершины культовых помещений символизируют половой орган Матери. Они являются «дверьми», дающими доступ «сверху». Во время ритуальных похорон

умирающий возвращается в лоно, священнослужитель поднимает тело девять раз. Это означает, что умирающий проделывает назад тот путь, который он прошел за девять месяцев вынашивания, но сама могила представляет Космос и похоронный ритуал есть акт «приобщения к Космосу».

Мы сделали акцент на этом примере, так как он выражает функцию полярности в мышлении архаического народа. Как мы только что видели, бинарное деление пространства распространяется на всю Вселенную. Пары противополож-

175

ностей являются в то же время взаимодополняющими. Принцип полярности, по-видимому, является фундаментальным законом Природы и жизни и оправданием морали. Для племени Коги человеческое совершенство состоит не в том, чтобы «делать добро», а в том, чтобы обеспечивать равновесие двух антагонистических сил Добра и Зла. В космическом плане это внутреннее равновесие соответствует «серединной точке», Центру Мира. Эта точка находится на пересечении четырех основных направлений, в середине космического яйца и отождествляется с лоном Всеобщей Матери.

Следовательно, различные системы полярности так же объясняют структуры Вселенной жизни как и специфический способ бытия человека. Существование человека понимается и принимается как «повторение» вселенной, но равным образом космическая жизнь также делается понятной и значимой в той мере, в какой она воспринимается как «шифр». Мы не намерены приводить другие примеры из жизни южно-американских племен. Но нам кажется мы достаточно выяснили, с одной стороны, разнообразие попыток «читать» Природу и человеческое существование через шифр полярности, а, с другой стороны, показали, что частные выражения того, что иногда называют бинарными и дуалистическими концепциями, раскрывают свое глубокое значение, только если их интегрировать в систему, часть которой они составляют.

Такую же ситуацию, только еще более сложную, мы наблюдаем у племен северной Америки. Здесь мы также встречаем бинарное разделение деревни и мира и образуемые в результате этого разделения космологические системы (четыре направления, ось Зенит — Надир, «Центр» и т. д.), равно как и различные мифологические и ритуальные выражения полярностей, антагонизмы и религиозные дуализмы. Конечно, подобные системы распространены не универсально и повсеместно. Большому числу племен северо-американских индейцев известны только рудименты двухсоставной космологии, многие не имеют представления о «дуалистических» концепциях, хотя и используют системы классификации бинарного типа. Нас интересует как раз эта проблема: различные религиозные оценки темы полярности и дуализма в различных культурных контекстах.

176

Борьба и примирение: Менебуш и «целебная хижина»

У племени альгонкинов культурный герой — Нанабозо (у племён Оджибве и Оттава), Менебуш (у племён Мено-мин) или Висака (у племён кри, со и др.) — играет ведущую роль.²⁶ Он восстанавливает Землю после потопа и придает ей ту форму, которую она имеет в настоящее время. Он также приносит огонь²⁷ и регулирует времена года. Менебуш известен, прежде всего тем, что вступает в сражение с Силами Воды, в сражение, порождающее космическую драму, последствия которой люди переживают до сих пор.²⁸ Эта война достигает своего кульминационного пункта, когда водным силам удается уничтожить Волка, младшего брата Ме-небуша и во всем мире воцаряется смерть. Волк появляется на четвертый день, но Менебуш отправляет его в стану заходящего солнца, где он становится правителем мертвецов. В порыве ярости Менебуш убивает вождя водных сил и его враги вызывают новый потоп, за которым следует суровейшая зима, но победить героя им не удастся и, отчаявшись справиться с ним, они с испуге предлагают ему перемирие, то есть предлагают построить целебную хижину, первым новообращенным в которой будет сам Менебуш.

Знаменательно, что тема перемирия существует только в эзотерических мифах, доступных только лишь вновь приобщенным тайному культу *мидевивина*.²⁹ По этой эзотерической традиции Великий дух (Верховный Маниту) посовето-

²⁶ См.: Werner Muller. Die Blaue Hütte (Wiesbaden, 1954), p. 12 sq.

²⁷ Действительно, когда Земля исчезает под Водами, Менебуш посылает кого-то из животных на поиски ила, сохраняющегося в глубине бездны (на эту тему см. также: М. Элиаде. «Дьявол и Бог». В работе <<De Zalmoxis a Gengis Khan». Р., 1970). Менебуш последовательно создает Землю, животных, растения и человека.

²⁸ Следует сказать, что у Менебуша присутствуют некоторые характерные черты трикстера: он наделен, например, огромной сексуальной силой и хотя его поведение мужественно и он ведет себя как герой, он проявляет порой удивительную ограниченность.

²⁹ Мифы и библиография см.: Ricketts, op. cit., p. 196; W. Muller, op. cit., p. 19 sq; id. Die Religionen der Wandland-indianer Nordamerikas (Berlin, 1956), p. 198 sq.

177

вал Силам воды умиротворить Менебуша, так как именно они совершили преступление и эти силы построили на Небе хижину для новообращенных и пригласили туда Менебуша. Отказавшись несколько раз, Менебуш принял предложение: он знал, что церемонии, отправляемые Силами воды

будут полезны людям. Поэтому после инициации на Небе Менебуш вернулся на землю и с помощью своей бабки (Земли) стал отправлять тайные ритуалы *мидевивина*.

По эзотерической версии мифа космической катастрофы удалось избежать, так как Силы, которые, погубив Волка, породили на земле смерть, предложили Менебушу совершать тайную церемонию, имеющую цель облегчить участь мертвых. Конечно, инициация у мидевивин не ставила задачу изменить судьбу людей, но она обеспечивала здоровье и долгие годы жизни здесь, на земле, и новую жизнь после смерти. Ритуал инициации включает хорошо известный сценарий смерти и воскрешения: убитый умирает и немедленно оживает с помощью сакральной раковины.³⁰ Другими словами, те же самые Силы воды, которые лишили человека бессмертия, в конце концов, оказались вынужденными дать ему то, что укрепляло и продлевало его жизнь и гарантировало посмертное духовное существование. Во время тайных церемоний убиваемый воплощал Менебуша, а священнослужители представляли Силы. Хижина, где проводилась инициация разделялась на две части: в северной части, выкрашенной в белое, находились Силы, повелевающие стихиями воды, в южной части, выкрашенной в красное, находились Силы, повелевающие Высшими стихиями. Два цвета символизировали день и ночь, лето и зиму, жизнь и смерть. Связь этих двух полярных начал представляла целостность всего космического существования.³¹

Перед нами здесь замечательный пример того, что можно назвать валоризацией негативных элементов полярной бинарности. Творческий гений племени Меномине сумел найти новый и очень действенный выход из того экзистен-

³⁰ W. Y. Hoffmann. «The Midewiwin or Grand Medecine Society of the ajibwa» (The Annal Report of the Bureau of American Ethnology, 1885-1886, Washington, 1891, p. 143-300), spec. p. 207 sq; W. Muller, Die blane Hutte, p. 52.

³¹ W. Muller. Die blaue Hutte, p. 81, sq, 117, 727.

178

циального кризиса, который был вызван устрашающей вездесущностью смерти, страдания, врага. Мы вскоре сможем предложить другие выходы. Но в настоящее время следует найти место мифо-ритуального комплекса инициации хижины меномин в контексте религии племен альгонквин для того, чтобы определить те общие религиозные данные, на основе которых племена меномин разработали свою специфическую систему. Как показал Вернер Мюллер, у других племен альгонквинов иная традиция, по-видимому более древняя, где Герой-Просветитель, герой-основатель цивилизации Менебуш, не играет никакой роли в ритуале инициации, происходящей в хижине. Для индейцев племени оджибуев из Миннесота, например, Великий дух (Маниту) построил хижину для того, чтобы они жили вечно.³² Маниту символически присутствует в хижине, где происходит инициация (мидевиган). Хижина эта представляет Вселенную: четыре стены символизируют четыре стороны света, крыша представляет небесный купол, пол символизирует землю.³³ Космический символизм двух типов инициальных хижин подчеркивает то, что местом действия, сценой для первой инициации служит вся Вселенная. Но дуалистической структуре хижины, установленной Мене-башем на Земле в знак примирения с темными Силами, противопоставляется кватернистская структура хижины, построенной Маниту (четыре двери, четыре цвета и т. д.). В ритуальном комплексе Менебаша отсутствует или исчезает Великий Бог. И наоборот, в церемониях мидевигана не играет никакой роли культурный Герой — основатель цивилизации, герой просветитель. Но в этих двух типах инициации речь идет о вечной жизни после смерти или о здоровье и долгой жизни (и, возможно, о новой жизни после смерти), которые обретаются благодаря Менебашу после целого ряда драматических событий, едва не разрушивших Мир. Знаменательно, что в эзотерическом мифе именно Великий Маниту обращается к темным силам с предложением примирения. Если бы он не выступил с этой инициативой, то война продолжа-

³² Ibid, p. 38 sq 51.

³³ Ibid, p. 80 sq. Та же символика обнаруживается в структуре хижины-бани племени Амаха (ib., p. 122), в инициальных хижинах племени Ленапе, Альгонкенов и других.

179

лась бы до полного взаимного уничтожения как Мира, так и темных Сил.

Великий Бог и культурный Герой

Нам теперь понятно, что нового внес мифо-ритуальный комплекс меноминеев по сравнению с инициацией племени оджибуев. У последних Великий Бог строит хижину, чтобы одарить людей вечной жизнью. Меноминей же получают хижину от темных Сил при посредничестве Менебаша и при инициации обретают здоровье, долгожительство и существование после смерти. Кватернистский символизм оджибуев, отражающий уравновешенную и нерасщепленную Вселенную, Космос, ритмы которого изменяются под воздействием Великого Отца, уступает место дуалистическому символизму племени меномине, который также отражает космическое, но теперь речь идет о Мире расколотом, Мире, который едва было не исчез по причине яростной схватки между Менебашем и темными Силами, мире, растерзанном разного рода противоречиями и побежденном смертью, мире, где Великий Бог отсутствует и где единственным защитником человека является культурный Герой, Просветитель,

основатель цивилизации, близкий людям своей яростной воинственностью и своим двусмысленным поведением. Конечно, дуалистический символизм хижины племени меномине выражает интеграцию противоположностей как в космической целостности, так и в человеческом существовании. Но эта интеграция представляет здесь отчаянное усилие спасти мир от окончательного разрушения, гарантировать продолжение жизни и, прежде всего, придать смысл противоречиям и ненадежности человеческого существования.

Чтобы лучше понять в каком направлении развивались религиозные концепции альгонкинов, скажем немного о космическом символизме Большого Дома делаваров, племени народности альгонкинов с атлантического побережья и о имплицитной теологии церемоний Нового года. Большой Дом строится каждый год, в октябре, на лесной поляне. Он представляет четырехугольную хижину с четырьмя дверьми и деревянным столбом посередине. Пол символизирует Зем-

180

лю, крыша Небо, а четыре стены — четыре горизонта. Большой Дом это *imago mundi*, образ мира, а разворачивающееся там ритуальное действо прославляет начало (воссоздание) Мира. Основатель этого культа — сам Верховный бог, Создатель. Он живет на двенадцатом небе, держа руку на главном столбе. В каждый праздник Большого Дома Земля вновь со-творяется, цель праздника — помешать Земле погибнуть в космической катастрофе. Первый Большой дом был создан после землетрясения. Но ежегодное воссоздание земли, осуществляемое с помощью церемонии Нового года, празднуемого в Большом Доме, обеспечивает продолжение существования земли и сохранение ее плодородия. В отличие от инициации, имеющих место в хижине меноминеев и оджибуеев и касающихся только отдельных людей, церемония в Большом Доме порождает весь Космос.³⁴

Та же этническая группа алгонкенов представляет три типа культового дома и три категории ритуалов, зависящих от трех различных религиозных систем. Поразительно, что самая архаическая система, система делаваров, делает акцент на периодическом возрождении Космоса, в то время как самая новая система, где преобладает Герой-основатель цивилизации и дуалистический символизм, стремится к улучшению человеческой жизни, человеческой судьбы. Во втором случае «дуализм» является следствием мифической истории, но он не предопределяется самой сутью героев. Конфликт между Менебашем и темными Силами воды обостряется после события, которое могло бы и не иметь место, — после смерти Волка.

Дуализм ирокезов: мифические близнецы

У ирокезов мы сталкиваемся с настоящим «дуализмом». Кажется, что все существующее на земле имеет свой прототип, своего «старшего брата» на небе. Космогоническое созидание начинается на Небе, но как бы случайно, помимо воли

³⁴ Frank G. Speck. A Study of the Delaware Big House Ceremonies (Harrisberg, 1931), p. 9 sq.; W. Muller. Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas, p. 259 sq.

181

верховного бога, «Господина Неба». Молодая девушка Аве-наи («плодородная земля») захотела, чтобы ее взял в жены Господин Неба и тот женится на ней. Она забеременела от одного его дыхания, но Господин Неба, не поняв этого чуда и возревновав, вырвал из земли дерево, цветы которого освещали небесный мир (так как солнца не было) и бросил свою жену в яму вместе с какими-то животными и растениями. Последние превратились во множество животных и растений, в те их виды, которые в настоящее время существуют на земле, в то время как их «старшие братья», их прототипы, остаются на небе. Затем дерево было возвращено на свое место.

В своей падении женщина не достигла первозданного Океана: ее подхватили птицы и опустили на черепаху. Между тем мускатная крыса принесла тину со дна океана, ее разложили на панцирь черепахи: так была сотворена Земля. Молодая жена Авенаи родила дочь, которая стала удивительно быстро расти. Она вышла замуж за мужчину, руки и ноги которого были оторочены бахромой, но тот положил стрелу около ее живота и исчез. Дочь Авенаи забеременела и слышала, как близнецы спорят у нее в животе: одни хотел выйти снизу, другой, наоборот, намеревался выйти сверху. Старший, наконец, появился на свет обычным способом, тогда как его брат родился из подмышки и мать его из-за этого умерла. Последний близнец был сделан из кремня и поэтому был назван Тавискарон («кремень»). Авенаи потребовала открыть ей, кто из близнецов убил ее дочь, но все заявляли о своей невинности. Но Авенаи поверила «кремню» и прогнала его брата. Из тела своей мертвой дочери Авенаи сделала солнце и луну и повесила их на дерево около хижины.

В то время как Авенаи заботилась о Тавискароне, старшему брату помогал отец. Однажды старший брат упал в озеро и в глубине, в хижине встретил своего отца, большую черепаху. Он получил от нее лук и два колоска маиса: зрелый для посева и молодой для того, чтобы его жарить. Вернувшись на поверхность, он сотворил Землю и животных. Он потребовал, чтобы его называли Вага Отеронгтонгния («молодой клен») Со своей стороны, Тавискарон пытался подражать своему брату, но

желая создать птицу, он сотворил летучую мышь. Наблюдая как Отеронгтонгния делает людей и
182

дает им жизнь, он стал подражать ему, но его создания оказались тщедушными и чудовищно безобразными. Тогда Тавискарон с помощью своей бабки запер животных, созданных братом, а пещеру. Отеронгтонгния удалось освободить только часть их, так как брат и его *бабка* снова завалили вход в пещеру. Оказавшись неспособным творить, Тавискарон стал мешать своему брату. Он вызвал чудовищ с того света, но Отеронгтонгнию удалось прогнать их. Потом он забросил Солнце и Луну на Небо и с тех пор они светят людям. Но зато, Тавискарон, для того, чтобы затруднить людям жизнь, сотворил горы и скалы.

Близнецы теперь жили вместе в одной хижине. Однажды Отеронгтонгния разжег такой сильный огонь, что от кремневого тела брата стали лететь осколки. Тавискарон кинулся из хижины, но брат бросился ему вслед и стал осыпать его камнями. Тамискарон повалился мертвым. Скалистые горы это останки Тавискарона.³⁵

Этот миф оправдывает и обосновывает религиозную жизнь ирокезов во всей ее полноте. Речь идет о дуалистическом мифе, единственном северо-американском мифе, который можно сравнить с иранским дуализмом ширванитского типа. Культ и календарь праздников во всех деталях отражают противоположность мифических близнецов. И, однако, как мы в этом скоро убедимся, этот непримиримый антагонизм не достигает масштаба иранского параксизма. И причина этого в том, что ирокезы не считают «плохого» близнеца — воплощением «зла», не признают в нем «зла онтологического», что было навязчивой идеей религиозного мышления в Иране.

Культ: антагонизм и смена

«Длинный дом» — дом, где проводятся культовые церемонии. У него две двери: через северо-восточную входят женщины, которые садятся лицом на восток, через юго-восточную входят мужчины, которые садятся лицом на Запад.

³³ Y. N. B. Hewitt. Iroquoian Comology. First Part (21 st Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1899-1900, Washington, 1903, p. 127-339), p. 141 sq., 285 sq. См.: W. Muller. Die Religionen der
183

Календарь праздников включает два семестра: зимний и летний. Зимними праздниками ведают мужчины, они благодарят за врученные им дары. Ответственность за проведение летних праздников лежит на женщинах, которые молят о дожде и плодородии. Антагонизм проявляется в деталях церемоний. Представители двух кланов — оленей и волков — представляющих двух мифических близнецов, играют в кости. Игра в кости символизирует борьбу близнецов. Сакральные танцы в честь «Великого Духа» исполняются под знаком Отеронгтонгния и совершаются, когда солнце поднимается в зенит. Так называемые «общественные» танцы, исполняемые для развлечения, связываются с Тавискароном и совершаются вечером.³⁶

Вернер Мюллер показал, что современный монотеистический характер этих церемоний есть следствие реформы, относящейся к началу XIX века. Хенсом Лейк, прорицатель из племени сенека, после ниспосланного ему откровения начал реформы в сфере жизни и религии своего народа. Он заменил пару мифических близнецов Великим Богом, Гаве-нио («Великий путь») и Дьяволом, Хенинсеоно («Он живет на земле»). Но прорицатель постарался перенести центр религиозной жизни на Великого Бога. Для этого он запрещает ритуалы, посвященные «плохому» близнецу, и трансформирует их в «общественные танцы».

Эта имеющая монотеистическую тенденцию реформа объясняется экстатическим опытом, определившим призвание Хенсома Лейка. Но она имеет также и другие причины. Европейцы обвинили ирокезов в том, что они «поклонялись Дьяволу». Очевидно, однако, речь шла не о поклонении Дьяволу, так как «плохой» близнец воплощал не идею «зла», а только негативную темную сторону Мира. И действительно, как мы только что видели, мифические близнецы отражают Waldelandindianer, p. 119 (В. Мюллер использует также и другие источники). См. резюме того же автора в работе «Религии американских индейцев» («Les religitions ameindiennes»). Некоторые варианты приводятся Рикеттом (Ricketts, vol. II, p. 602 sq.). В одной из версий, обнаруженной Хевиттом у племени онондага, повествуется о том, что Хороший Брат поднялся в Небо вместе с «кремнем» (Ricketts, p. 612).

³⁶ О календаре праздников см.: В. Мюллер (W. Muller). «Die Religionen der Waldlandindianer», p. 119 sq., 256 sq.
184

и объясняют два модуса жизни, два «времени», которые, совместно, составляют живую и исполненную плодоносящих сил вселенную. Здесь мы снова обнаруживаем такие бинарные и дополнительные пары как день и ночь, зима и лето, посев и жатва, женское и мужское, сакральное и мирское.

Чтобы отдать себе отчет в том, насколько дуализм ирокезов согласуется с их общим мировоззрением, напомним один из самых важных ритуалов: праздник масок³⁷ весной и осенью, праздник исцеления. Члены одного из обществ, сообщества масок заходят в дома и выгоняют из немощных болезни. Члены другого сообщества, именуемого «Лики маисовой соломы», справляют свои ритуалы во время церемоний, связанных с культом Большого Дома. Одетые в маски участники церемоний кропят

присутствующих «целебной водой» и разбрасывают пепел, чтобы защитить их от болезней. Согласно мифам, болезни и другие беды и напасти насылаются сверхъестественным существом, двойником Тавис-карона. «В начале мира он сражался с создателем вселенной, но был побежден и задачей его стало исцелять и врачевать. Теперь он живет в скалах, по краям обитаемого мира, там, где рождаются лихорадка, туберкулез, головные боли. Свита его состоит из масок, безобразных существ с огромными головами, и обезьяноподобным туловищем, которые, подобно своему хозяину, живут далеко от людей в пустынных и диких местах. Согласно мифам, они являются как бы неудавшимися творениями Тавискарона; создавая их, он пытался имитировать жизнь и поведение человеческих существ — плодов рук своего брата. В ритуальных действиях они представлены людьми с масках, которые весной и осенью изгоняют из селений болезни.³⁸ Другими словами, хотя Великий Бог победил врага, зло, которое он посеял, остается в мире. Создатель не хочет или не может уничтожить зло, но он не позволяет ему портить то, что он сотворил. Он принимает его как неизбежный отрицательный лик мира и в то же самое время вынуждает самого противника сражаться с тем, что он сам породил. Эта амбивалентность «зла», рассматриваемая как губительное нововведение, которому лучше бы не принимать уча-

³⁷ О празднике масок см. библиографию В. Мюллера «Les religions amerindiennes», p. 271, п. 1.

³⁸ W. Muller. Les Religions amerindiennes, p. 272.

185

ствия в творении, но с другой стороны, принимаемая как неизбежная сторона человеческой жизни — эта амбивалентность оказывается неизбежной в концепции мира, создаваемой ирокезами. Ирокезы считают, что центральную часть Вселенной представляют деревня, обрабатываемые поля и пустыня, заполненная камнями, болотами и масками. Речь идет о *imago mundi*, образе мира, очень часто встречающемся в архаических и традиционных культурах. В какой степени эта концепция Вселенной является основополагающей для мышления ирокезов можно показать, сославшись на тот факт, что она не исчезла со времени переселения ирокезов в резервации. «Внутри резервации ирокезов царит «хороший брат: здесь — дом и поле, здесь мы в укрытии, но снаружи царит «злое» и «плохое»: белые, пустыня заводов, огромные жилые дома, асфальтированные улицы.³⁹

Племена пуэбло: антагонистические и взаимодополняющие пары богов

У племен пуэбло Великий Бог уступает место иногда антагонистическим и всегда взаимодополняющим парам богов. Именно у этих культивирующих маис племен осуществляется переход от архаической дихотомии — в отношении к обществу, жилищу и всей природе в целом — к четкому и подлинному «дуалистическому» членению мифологии и религиозного календаря. Сельскохозяйственный ритм усиливает уже существующее раздвоение между работой женщин (собирательство, огородничество) и трудом мужчин (охота) и систематизирует космически-ритуальные дихотомии (два сезона, два вида богов и т. д.). Последующие примеры позволят нам понять не только уровень «дуалистической» специализации сельских племен Нью-Мексико, но также и разнообразие их мифологически-ритуальных систем. Миф племени зуни может служить как исходной точкой так и моделью. По Стивенсону и Кашингу Первородное существо Авонавилона, называемое «Он-Она» или «Тот, кто знает все», превращается в Солнце и производит два заро-

Ibid., p. 272.

186

дыша, которыми он пропитывает Великие Воды и из которых происходят «Отец-Небо», покрывающее все» и вчетверо выросшая Земля-Мать. Союз этих космических близнецов создает все формы жизни. Но Мать-Земля удерживает все свои создания в своем чреве, в том месте, которое миф называет «четырьмя пещерами — матрицами Мира. Люди рождаются в самой глубокой из этих пещер-матриц. На поверхность Земли они показываются только когда им помогает и ими руководит другая пара богов-близнецов, боги-воители Ааютос. Последние были сотворены Отцом-Солнцем как раз для того, чтобы вывести предков зуни к свету и, в конечном счете, к «Центру Мира», где они обитают в настоящее время.⁴⁰

Во время путешествия к Центру обретают бытие различные боги: Коко (Качинас) — боги дождя — и боги-животные, предводители обществ врачей-врачевателей. Характерной чертой мифологии зуни является то, что близнецы не оказываются врагами. Более того, они не играют никакой роли в ритуале. Напротив, в религиозной жизни преобладает систематическая оппозиция между культом богов дождя (летом)⁴¹ и культом богов-животных (зимой). За проведение культов несут ответственность многочисленные сообщества. «Дуализм» зуни проявляется в церемонии праздников. В религиозной жизни чередуются два рода богов таким же образом как чередуются

космические сезоны. Оппозиции, противостояния богов друг другу, находящие свое выражение в преобладании то одного, то другого религиозного сообщества, отражают космический ритм. Другое племя пуэбло — акома интерпретирует противостояние божеств и космических полярностей по-иному. У Акома так же как и у зуни Высший Бог есть *deus otiosus* (Бог отдыхающий). Первозданное существо Ушчити в мифах и в культуре заменяется двумя сестрами: Ятики и Научите. Появившись из глубин подземного мира, они вступают в соперничество. Ятики проявляет мистическую солидар-

⁴⁰ См. источники, которые использованы в работе М. Элиаде «Мифы, грезы и мистерии» («*Mythes, rêves et Mystères*» (Paris, 1957), p. 211-214).

⁴¹ О племени Качинас см.: Jean Cazeneuve. *Les Dieux dansent à Cibola* (Paris, 1957).

187

ность со временем, земледелием, порядком, со всем сакральным, а Научите — с охотой, беспорядком, безразличием к сакральному, с пространством. Таким образом, две сестры делят человечество на две категории: Ятики — мать Пуэблос, Научити — мать кочевых индейцев (навахи, апачи и т. д.). Ятики порождает какиков, исполняющих роль «священнослужителя», тогда как Научите порождает категорию полководцев.⁴²

Достаточно только бегло сравнить религиозные концепции Пуэбло и ирокезов, чтобы увидеть глубокую разницу между ними. Хотя и тот и другой народы принадлежат к одному и тому же типу сельскохозяйственной культуры (культуре маиса) и имеют поэтому одну и ту же концепцию мира, но каждый из этих народов придает разное значе-

⁴² См.: M.W. Stirling. «Origin myth of Acoma and other records» (Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology» Bulletin CXXXV, Washington, 1942); Leslie White, «The Acoma Indians» (Annual Report of American Bureau of Ethnology, 1932). По мифологическим представлениям другого племени пуэбло, сия, Создатель, паук Суссис-тинако первоначально находился в подземном мире. Суссистинако сотворил «картину на песке» и начал петь, породив тем самым двух женщин, Утсет («Восток») и Новутсет (Запад), которые стали матерями индейцев и других народов. Паук продолжал петь и порождать дальше, но женщины также принялись проявлять свои творческие способности. Антагонизм между двумя матерями-Богинями все больше обострялся, началось соперничество и борьба за превосходство. В конфликт вступили и народы, принявшие сторону той или другой Матери-богини. В конечном счете Утсет, бросившись на Навутсет, убивает последнюю, вырывает ей сердце и разрубает его на части. Оттуда выходят крысы (или белки и голуби), которые находят убежище в пустыне; за ними следуют люди Новутсет. Паук посылает Солнце и Луну в верхний мир, туда же отправляются некоторые животные. Затем он разворачивает лиану, с тем, чтобы позволить людям выбраться на поверхность. Люди карабкаются по лиане и показываются на поверхности озера. Утсет передает им куски своего сердца и так появляется маис. Богиня говорит: «этот маис — мое сердце и для моего народа он — словно молоко из моей груди». Наконец Утсет создает институт священнослужителей и обещает оказать им помощь (Mathilda Coxe Stevenson «The Sia», 11 th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1889-1890, Washington, 1894, p. 26 sq.)

188

ние дуалистической структуре, формирующей религию. Мифология и культ ирокезов сконцентрированы на антагонизме божественных близнецов, в то время как у зуни, как мы только что видели, близнецы не являются врагами и их культурная роль сведена на нет. Зато зуни тщательно систематизировали в своем религиозном календаре полярности, в результате чего антагонизм между двумя классами богов преобразуется в циклическое чередование космических сил и религиозных поведений, одновременно противоположных и взаимодополнительных. Впрочем, формула зуни не исчерпывает творческих возможностей пуэблос. У племени акома две божественные сестры разделяют людей и все что существует в мире на две секции, которые, дополняя друг друга, противостоят друг другу.

Если продолжать дальше наши компаративистские изыскания, расширяя их горизонт, то систему ирокезов можно считать отзвуком более жесткого варианта иранского дуализма. Система же зуни нам скорее напоминала бы интерпретацию космической полярности, существующую у китайцев и выражаемую в ритмическом чередовании двух начал «инь» и «янь», к чему мы вернемся позднее.

Калифорнийские космические мифы: Бог и его Недруг

Совершенно другая форма дуализма встречается у некоторых племен центральной Калифорнии, задержавшихся на стадии собирательства и охоты. В их мифах на первый план выступает Великий Бог, Создатель Мира и людей и загадочное, парадоксальное существо Койот (обитающий в прериях волк), который иногда умело противостоит деяниям Бога, но часто вредит им и портит их своим легкомыслием и хвастовством. Иногда Койота представляют так как если бы он существовал рядом с Богом с самого начала времен и постоянно чинил ему препятствия и вредил.

Космогонические мифы Майду (Северо-Запада) начинаются со следующей преамбулы: в лодке, плывущей по первозданному океану, находятся Высшее Существо Вономи или Кодоямб и Койот. Бог своим пением рождает Мир, но Койот

189

вздымает горы. Бог создает человека, но его враг также испытывает свою силу и на свет появляются слепые. Создатель усиливает у человека импульс возвращения к жизни благодаря

«источнику молодости», но Койот разрушает этот источник. Койот выхваляется перед Создателем: «И ты, и я — оба мы Предводители». И Бог не противоречит ему. Более того, Койот утверждает, то он «самый старый в старом мире» и с гордостью повторяет слова людей о том, что «он победил Великого Предводителя». В другом варианте Койот называет Создателя «братом». Когда Бог сообщает людям о правилах рождения, браков, смертей и т. д., Койот изменяет их по своему усмотрению, а затем обвиняет Создателя в том, что он ничего не сделал для счастья людей. Бог признает: «Я этого не хотел, но люди узнают, что такое смерть». Он удаляется, но перед этим решает наказать Койота. Сына Койота убивает гремучая змея и отец тщетно умоляет Создателя уничтожить смерть, обещая ему, что не будет больше выступать против него.⁴³ По законам первобытной логики то, что было создано в начале Времен, не может исчезнуть. Пока длится процесс Созидания, все что происходит и все, что говорится, образует онтофании, модальности бытия и в конечном счете оказывается частью космогонического творения. Мифы Майду, и прежде всего, северо-восточные их версии, характеризуются доминирующей ролью Койота. Можно утверждать, что систематическое противодействие планам Создателя говорит о том, что Койот преследует вполне определенную цель: он стремится разрушить почти ангельскую сущность человека, уничтожить такого человека, каким его замыслил Создатель. Именно из-за вмешательства Койота человек начинает жить так, как он живет в настоящее время, трудясь в поте лица, страдая и умирая. Но это же делает возможным продолжение жизни на Земле.⁴⁴

⁴³ Roland B. Dixon. Maidu Muths (Bulletin of American Museum of Natural History, XVII, 1902, p. 33-118), p. 46-48; id., «Maidu Texts» (Publications of the American Ethnological Society, IV; Leyden, 1912), p. 27-69; M.L. Ricketts, op cit, p. 504 sq. См. также: Ugo Bianchi. Il Dualismo religioso (Rome, 1958), p. 76 sq.

⁴⁴ По преданиям другого калифорнийского племени, уинтанов, Создатель по имени Олелбис решает, что люди будут жить как братья и сестры, что не будет ни смерти, ни рождения, что жизнь окажется лег-

190

Мы еще будем говорить о роли Койота в утверждении судьбы человека: эта мифологическая тема обернется совершенно неожиданной стороной. Теперь же обратимся к другим калифорнийским мифам, имеющим дуалистическую структуру и еще ярче иллюстрирующим враждебность между Койотом и Создателем. По мифу племени Юку Создатель Тайкомоль (тот кто приходит один) появился из первородного моря в форме волоконца пуха. Еще не отделившись от морской пены, он заговорил и Койот, уже давно существующий, услышал как он спросил: «Что я должен делать?» и начал петь. Мало-помалу он принял форму человека и назвал Койота «братом моей матери». Из своего тела он добыл пищу, дал ее Койоту и из своего тела также сотворил Землю. Койот помог ему создать человека, но настоял на том, чтобы человек был смертным. Когда умер сын

кой и счастливой. Он поручает двум братьям построить «каменную дорогу» до Неба, омыться в волшебном источнике и омолодиться. В то время как братья выполняют это поручение, приближается Седи, противник Олелбиса и убеждает одного из братьев в том, что будет лучше, если в мире появится смерть и рождение, браки и труд. Братья разрушают почти законченную дорогу, превращаются в коршунов и взлетают. Но вскоре Седи раскаивается, так как теперь чувствует, что он смертен. Он пытается взлететь в Небо с помощью сделанной из листьев машины, но падает и разбивается.

С неба на него взирает Олелбис: «Вот первая смерть,— говорит он, отныне люди будут умирать» (Wilhelm Schmidt, Ursprung der Got-tesidee, vol. II Munster, 1929, p. 88-101). Наличие аналогичного мифа засвидетельствовано также и у народа арапаго, восточного племени альгонквинов: в то время как Создатель, «Человек» завершал свое творение, прибыл какой-то незнакомец с палкой, некто Ниаса («горький человек»), который потребовал, чтобы его наделили творческой способностью и дали ему часть земли. Создатель выполнил его первую просьбу. Тогда Ниаса поднял палку и появились горы и реки. Затем Создатель взял кусок кожи и бросил его в воду. И подобно тому как этот кусок сначала погрузился в воду, а затем выплыл на поверхность, так и человек, умерев, вновь вернется к жизни. Но Ниаса замечает, что земля будет скоро перенаселена, и бросив в воду быстро погрузившийся в глубину камень, он объявляет, что такой отныне будет и жизнь человека (см.: W. Schmidt, op. cit., II. p. 707-709, 714-717; Ugo Bianchi, op cit, p. 108-109).

191

Койота, Тайкомоль предложил воскресить его, но Койот отказался.⁴⁵

Возможно, что, как считает У. Шмит⁴⁶, Тайкомоль не представляет подлинный тип калифорнийского Бога Создателя. Но примечательно, что как раз этот миф, где Койот играет значительную роль, вызвал интерес у индейцев племени Юку. Отступление на задний план и ступевывание Верховного Бога Создателя — довольно частое явление в истории религий. Большая часть Верховных Существ в конечном счете становятся *отдыхающими богами* (del otiosi) и это имеет место не только в религиях примитивных народов. Наш случай интересен тем, что Бог отходит на второй план, уступая место столь парадоксальному и амбивалентному персонажу, каким является Койот, трикстер по преимуществу. У племен Памо, живущих на побережье, Койот заступает место Бога Создателя,

который теряет свое место в космогоническом процессе. Но творческая деятельность Койта носит случайный характер. Захотев пить, он вырывает с корнем водные растения, вызывая неистовое извержение подземных вод и вскоре вода заливают всю Землю. Койоту удается запрудить поток и затем он принимается творить людей из волоконца пуха. Но разъярившись на то, что люди не дают ему есть, он вызывает пожар и вслед за этим же потоп для того, чтобы потушить пожар. Он творит новых людей, которые насмеются над ним и Койот угрожает вызвать новые катастрофы. Он продолжает свою демиургическую деятельность, но так как люди не принимают его всерьез, то он превращает некоторых из них в животных. Наконец Койот делает Солнце и поручает одной из птиц отнести его на Небо. Он подчиняет правилам космические ритмы и устанавливает церемонии культа куку.⁴⁷

⁴⁵ A. L. Kraeber. Yuki Myths (Anthropos, vol. 27, 1932, p. 905-939), p. 905 sq; id., Handbook of the Indians Of California (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 78, Washington, 1925), p. 182 sq.

⁴⁶ Uprung der Gottesidee, vol. V, p. 44, 62, cite par Ugo Bianchi, op. cit., p. 90 sq.

⁴⁷ E. M. Loeb. The Creator concept among the Indians of North Central California (American Anthropologist, N.S. XXVIII, p. 467-496), spec, p. 484 sq.

192

Я привел этот миф, чтобы показать совершенно другой характер той космогонии, которая разворачивалась под знаком Койота. Сотворение Мира и человека осуществлялось тем, кто стал демиургом помимо своей воли и знаменательно, что люди, его собственные создания, насмеются над ним и не дают ему есть. Каким бы ни было историческое объяснение подобной подмены Создателя Койотом, совершенно очевидно, что вопреки господствующему положению последнего и его творческим возможностям, он сохраняет тот же характер демиурга-трикстера. Встав в позицию Создателя, трикстер ведет себя как незабываемый любимец американской аудитории — многих североамериканских легенд.

Трикстер

Знаменательно, что центральной фигурой крайней формы дуализма, засвидетельствованного в Северной Америке, является Койот, выполняющий функцию трикстера. Функции эти гораздо сложнее чем те, о которых можно получить представление по только что проведенным нами калифорнийским космогоническим мифам.⁴⁸ Персонаж этот двойственен и роль его двусмысленна. По большей части мифологических традиций трикстер несет ответственность за то, что человек становится смертным и за то состояние, в котором Мир пребывает в настоящее время. Но вместе с тем он является также демиургом и Героем Просветителем, так как украл огонь и многое другое полезное для человека и победил чудовищ, опустошавших Землю. Однако, даже когда он ведет себя как Герой Просветитель, культурный герой, трикстер сохраняет свои специфические черты. Ему удастся украсть огонь и многое другое — Солнце, Воду, дичь, рыбу и

⁴⁸ В виде Койота трикстер представлен у обитателей области Великих равнин, Плато и юго-запада Калифорнии. Но на северо-западном побережье его представляет ворон и норка, на юго-востоке и возможно у племен древних альгонкенов — кролик. У племен сиу, новых альгонкенов и других народностей он принимает человеческий облик и носит имя собственное: Глюкабе, Иктом, Визака и Старик или Вдовец.

193

т. д. — что ревниво тайло от людей Верховное Существо, но ему это удастся в результате хитрости или обмана, а не героического деяния. Часто из-за легкомыслия его постигают серьезные неудачи (Землю, например, пожирает огонь или она затопливается водой). И от чудовищ-каннибалов он освобождает людей также с помощью притворства и различных трюков.

Другой характерной чертой Трикстера является его двойственное отношение к сакральному. Он пародирует опыт шаманов и священные ритуалы. Он отмечает своими экскрементами⁴⁹ всех духов хранителей шамана и гротескно и карикатурно имитирует экстаз шаманов, хотя, в конце концов, сам падает в изнеможении. Это пародийное поведение имеет двойной смысл. С одной стороны, трикстер издевается над «сакральным», над священнослужителями и шаманами. Но, с другой стороны, эти насмешки оборачиваются и против него. В тех случаях, когда он не выступает как упрямый и коварный противник Бога Творца (как это имеет место в калифорнийских мифах), дать определение его сути и его характера очень трудно. Он одновременно хитер и глуп, напоминает богов своим могуществом и своим «первородством» и в то же время напоминает людей своим обжорством, своей навязчивой сексуальностью, своим аморализмом.

Рикетс читает,⁵⁰ что трикстер — образ самого человека, предпринимающего усилия с тем, чтобы стать тем чем он должен стать — хозяином мира. Это определение можно принять при том условии, что образ человека размещается в воображаемой Вселенной погруженной в сакральное, а не воспринимается в гуманистическом, рационалистическом или волюнтаристском смысле.

Трикстер отражает то, что можно назвать *мифологией удела человеческого*. Он противодействует стремлениям бога сделать человека бессмертным и гарантировать ему райское существование в мире чистом, богатом и свободном от всех бед и неприятностей. Он насмеется над «религией»

или точнее над претензиями и обрядами элиты священнослужителей, хотя в мифах всегда

⁴⁹ См.: M. L. Ricketts. «The North American Indian Trickster» (History of Religions, V. 1, hiver 1966, p. 327-350, spec. p. 336 sq.).

⁵⁰ Op. cit, p. 338 sq.

194

подчеркивается, что насмешки эти не в состоянии подорвать могущества священнослужителей. Но некоторые черты Трикстера являются характерными для человека, каким он трансформируется в результате вмешательства Трикстера в дело Творения. Он побеждает чудовищ, но хитростью, а не геройством, он удачлив в одних делах, но терпит неудачу в других. Он творит и организует Мир, но совершает при этом столько ошибок и оплошностей, что в конечном счете не создает ничего совершенного и законченного. В образе Трикстера возможно видеть проекцию человека, находящегося в поисках новой религии. Похождения Трикстера представляют тип радикальным образом секуляризованной мифологии, пародирующей поступки божественных Существ и в то же время насмехающейся над собственным бунтом против богов.

В той мере в какой можно признать истинный дуализм в калифорнийских мифах, категорически противопоставляющих Койота и Создателя, мы можем сказать, что этот дуализм — несводимый к системе полярностей — также отражает противоречие между человеком и его Создателем. Но, как мы только что видели, бунт против Бога разворачивается под знаком случайностей и пародии. Здесь уже можно усматривать в зародыше некоторую философию. Но имеем ли мы право признавать ее только здесь?

Некоторые замечания

Не имеет смысла давать резюме всех материалов, краткий анализ которых мы только что предприняли. Напомним, все же, различные типы антагонизма и полярностей, засвидетельствованных у северо-американских индейцев. Определенный тип дуализма есть, несомненно, следствие обработки земли, но самые радикальные формы дуализма встречаются у тех калифорнийских племен, которым неизвестно земледелие. Социогенезис — как впрочем и всякий другой генезис — не объясняет функции экзистенциального символизма. Разделение территории на две части, когда сохраняется антагонизм между двумя полярными принципами, имеет место у многих племен. При этом их мифология или религия

195

не представляют дуалистической структуры. Эти племена просто приняли территориальное разделение надвое как непосредственное данное опыта, но их мифологические или религиозные возможности находят проявления в других планах.

Что касается тех народов, которые столкнулись с загадкой полярности и пытались ее разрешить, то напомним об удивительном разнообразии предлагаемых решений. У аль-гонкенов сохраняется *личный* антагонизм между культурным героем, основателем цивилизации и низшими Силами. За конфликтом следует примирение, что объясняет возникновение смерти и строительство хижины, где происходит инициация. Но этот конфликт не является предустановленным, он — результат случайности (смерть Волка, брата Ме-набаша). Что касается хижины инициации, то она, как мы видели, существует у другого племени альконгенов, у оджибу-еев, которые заимствовали ее у Великого Бога и эта символика объясняла как космические полярности, так и их интерпретации. У производителей маиса дуализм приобретает совершенно другие формы. У зуни в мифологии дуализм отсутствует, но он господствует в ритуале и в праздничном календаре. У ирокезов же, наоборот, дуализм иранского типа господствует как раз в мифологии и культе. У калифорнийских племен антагонизм между Богом и его врагом Койотом открывает путь к «мифологизации» удела человеческого, который в чем-то можно сравнить с судьбой древних греков, но который все же отличается от нее.

Типы индонезийских космогоний: антагонизм и интеграция

В Индонезии идея творения, а также космической жизни и человеческого общества реализуется под знаком полярности. В некоторых случаях эта полярность предполагает первородную целостность/единство. Но созидание Творения есть результат встречи — дружеской или враждебной — двух божеств. Не существует космогонии, творимой волей и силой одного Создателя или группы сверхъестественных Существ. В начале мира и жизни была пара. Мир есть продукция

196

иерогамии между богом и богиней или следствие сражения между двумя божествами. В том и в другом случае имеет место встреча между законом или представителем высших сфер — Неба — и законом или представителем низших сфер (Ад или Земля какой она станет позднее, после Творения). В обоих случаях вначале существовала «целостность», где уживались два закона, два принципа, соединенные в иерога-мию или еще не дифференцированные.⁵¹

В предшествующей главе мы детально представили космогонию и структуру религиозной жизни

племени Нгаджу Дайак. Мы видели как из первородной космической целостности, существующей в виртуальном состоянии в глотке водяного Змея, возникли два полярных принципа (закона), проявившиеся последовательно в форме двух гор, бога, богини и двух птиц калао.⁵² Мир, жизнь, первая пара людей на

⁵¹ См.: W. Munsterberger. *Ethnologische Studien indonesischen Schop-fungsmythen* (Den Haag, 1939). Почти во всей восточной Индонезии, у молуков и селебов, космогонический миф предполагал соединение между Небом (или Солнцем) и Землей (или Луной). Жизнь — то есть растения, животные и люди — результат этого соединения; см. Walderman Stohr, в работе: W. Stohr et Piet Zvetmulder, *Die Religionen Indonesiens* (Stuttgart, 1965), p. 123-146. И поскольку космогоническая иерогамия образует модель любого Творения, на некоторых островах, таких как Лети и Лакар, соединение Неба и Земли празднуется в начале сезона жатвы: во время церемонии Упулери, бог Неба, спускается и оплодотворяет Упулуза, землю. (H. Th. Fischer. *Inleiding tot de culturele Anthropologie van Indonesie*, Naarlm, 1952, p. 174; см. Stohr, op. cit., p. 124). С другой стороны, каждый человеческий брак реактуализирует иерогамии между Небом и Землей (Fischer, op. cit., p. 132, см. ниже). Космогония как результат иерогамии, по-видимому, является самой распространенной и самой древней мифической темой (Stohr, p. 151). Параллельная версия той же темы объясняет Творение разделением Неба и Земли, соединенный иерогамией; см. Hermann Baumann. *Das doppelte Geschlecht*, p. 257; Stohr, p. 153. Во многих случаях имя Верховного Существа образуется путем агглютинации слов «Солнце-луна» или «Отец-Мать» (см. Baumann, p. 136). Другими словами, первородная божественная целостность воспринимается как отсутствие дифференциации между небом и землей, соединенными в иерогамии.

⁵² Hans Scharer. *Die Goffesidee der Hgadju Dayak in Sud-Bozneo* (Leiden, 1946), p. 79 sq. (Ngaju Relegion, Den Hague, 1963, p. 32 sq.).

197

земле появились на свет вследствие столкновения между двумя полярными принципами. Но полярность представляет только один аспект божества: не менее значительны и такие проявления, которые представляют его как целостность. Как мы уже показали раньше, в главе II^{ой}, эта целостность представляет саму основу религии даяков и она постоянно поддерживается с помощью индивидуальных и коллективных ритуалов.

У племени Тоба Батак Творение также есть результат битвы между низшими и высшими Силами, но в этом случае, битва приводит не к взаимному истреблению противников, а к их соединению в новом Творении.⁵³ На острове Ниас два Верховных Божества, Лованги и Латун Дано как бы дополняют друг друга. Лованги связан с высшим миров, он воплощает добро и Жизнь, его цвета — желтый и золотой, символы и культурные эмблемы — петух, птица калао, орел, Солнце и Свет. Латул Дано принадлежит нижнему миру, он воплощает зло и смерть, его цвета — черный и красный, его эмблемы — змеи, его символы — Луна и сумерки. Но антагонизм двух божеств предполагает также дополнительность. В мифах рассказывается, что Латур Дано родился без головы, а Лованги без костей. Иначе говоря, вместе они образуют единство и целостность. Более того, каждый из них обладает атрибутами, которые больше подходят другому.⁵⁴

В Индонезии космический дуализм и антагонизм дополнительности находят объяснение как в структуре деревни, дома, в одежде, украшениях, оружии, так и в ритуалах рождения, инициации, женитьбы, смерти.⁵⁵ Приведем только несколько примеров: на Имбрина, одном из Молукских островов, деревня разделена на две половины: это разделение не

⁵³ W. Stohr, op. cit., p. 57. По Ф. Л. Тобингу Верховное Существо представляет космическую целостность, так как выступает в трех ипостасях, каждое из которых представляет один из миров (высший, низший, промежуточный). Космическое дерево, поднимающееся из низших областей к Небу, символизирует одновременно и целостность Вселенной и космический порядок. См.: *The Structure of the Toba-Batak Belief in the Highgod*, Amsterdam, 1956, p. 27-28, 57, 60-61.

⁵⁴ P. Suzuki. *The Religions System and Culture of Nias, Indonesia* (Hague, 1959, p. 10; Stohr, op. cit., p. 79).

⁵⁵ P. Suzuki, p. 82.

198

только социальное, но также и космическое, поскольку оно включает все объекты и все события Мира. И действительно, левое, женское, побережье и морской путь, низшее, духовное, внешнее, запад, младший брат, молодость, новое и т. д. противопоставляются правому, мужскому, земле и горе, высшему, небу, высокому, внутреннему, востоку, старшему брату, старому и т. д. Но однако когда жители Амбрина ссылаются на эту систему, они говорят не о двух, а о трех разделениях. Третий элемент есть «высший синтез», интегрирующий два антитетических элемента и поддерживающий их в равновесии⁵⁶. Та же система встречается в нескольких сотнях километров от острова Амбрина, на Яве и на Бали.⁵⁷

Антагонизм противоположностей, проявляется прежде всего, в ритуалах и в объектах⁵⁸ культа, которые, в конечном

⁵⁶ Y.P. Duyvendak. *Inleiding tot de Ethnologic van den Indischen Arhipel* (3ed; Gronigen-Batavia, 1946), p. 95-96; F. Claude Levi-Strauss. *Anthropologie structural* (Paris, 1958), p. 147 sq.

⁵⁷ У одного из племен на Яве общество разделяется на две категории. Одна представляет сакральную половину, другая — мирскую, про-фанную половину, при этом сакральная господствует над мирской. См.: Y. van der Kroef.

Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian society (American Anthropologist, n. 5, vol. 56, 1954), p. 853-854. На острове Бали антитеза между жизнью и смертью, днем и ночью, удачей и неудачей, благословением и проклятием зависит от географической структуры острова: горы и воды соответственно символизируют верхний мир и нижний мир. Горы это то, откуда исходит благо, так как оттуда приходят дожди, море же, наоборот, связано с несчастьем, с болезнями, со смертью. Между горами и морем, то есть между миром низшим и миром высшим находится обитаемая земля, остров Бали, некая промежуточная сфера, именуемая мадиапа и связанная как с одним миром, так и с другим и поэтому испытывающая антагонистические воздействия как одного, так и другого. Как выражается Швеллинг-Бель, «мадиапа есть единство антитез (цитировано по: J. van der Kroef, op. cit., p. 856). Добавим, что космологическая система является более сложной, так как направления Север и Восток, противопоставляющиеся направлениям Юг и Запад, оказались связанными с различными цветами и различными богами (Van der Kroef, p. 856).

⁵⁸ Нож (cris) или сабля являются символами мужского, ткань — символ женского; см. Gerlings Jager, цит. по: van der Kroef, p. 857. У дайаков ткань, привязанная к копы, символизирует союз двух по-

199

счете, стремятся, ставят своей целью преодоление противоположностей, их соединение. У племен минанкабо на Суматре враждебность между кланами проявляется во время свадеб и находит выражение в ритуальном бое петухов.⁵⁹ Как пишет П. Е. Жоселен де Жон (P. E. de Josselin de Jong): «Все общество делится на две взаимно антагонистические половины, которые, тем не менее, взаимно друг друга дополняют. Общество может существовать только если наличествуют обе половины и если они активно взаимодействуют друг с другом. Обряд свадьбы как раз дает возможность соблюсти эти условия».⁶⁰ По мнению Жосселена де Жона, все индонезийские праздники принимают характер открытой или тайной войны, их космическое значение неоспоримо. Антагонистические группы в то же самое время представляют различные части Вселенной и их борьба, следовательно, иллюстрирует антагонизм исходных, первородных космических сил: ритуал представляет космическую драму.⁶¹ У дайаков это находит проявление в коллективном танце мертвых, который завершается игровым сражением между двумя группами людей в масках вокруг баррикады, воздвигнутой в деревне. Праздник представляет только драматическое перевоплощение космо-

лов. Ткань и древо копы — это как бы Дерево Жизни, выражение мощи божественной производительности и бессмертия; см. Scharer, Die Gottsidee, p. 18-30.

⁶¹ J. van der Kroef, p. 853. В бракосочетании тотем клана мужа соединяется с тотемом клана жены, символизируя таким образом космическое единство людей в их антитетичном противопоставлении; van der Kroef, p. 850.

⁶² Цит. по: van der Kroef, p. 853. В другой работе тот же автор пишет, что антитезы между Небом и землей, мужчиной и женщиной, центром и двумя смежными сторонами, получают достаточно однородный и существенный характер в социальных категориях; Van der Kroef, p. 847.

⁶³ Y. P. D. de Josselin de Jong. De Oorsprong van der goddelijken Bedrager, p. 26 sq. Цит. по: F. B. Kuiper. The Ancien Aryan Verbal contest (Indo-Iranian Journal, IV, 1960, p. 217-281), p. 279. См.: Waldemar Stohr. Das Totenritual der Dajak (Koln, 1959), p. 39-56; id Die Religionen Indonesiens, p. 31-33. Исчерпывающее описание похоронного ритуала и соответствующих мифов см.: Hans Scharer. Der Totenkult der Ngadju Dajak in Sud-Baroe, 2 vol. (Gravenhage, 1966).

200

гонии. Баррикада символизирует Древо Жизни, две соперничающие группы представляют двух мифических птиц, которые уничтожили друг друга, разрушив Древо Жизни. Но разрушение и смерть приводят к новому сотворению и таким образом несчастье, которое смерть приносит в деревню, заклиняется и предотвращается.⁶² В целом, можно сказать, что индонезийская религиозная мысль только разрабатывает и проясняет те интуитивные прозрения, которые ей даются в космогоническом мифе. Поскольку Мир и Жизнь есть результат дробления, разбивающего первородное единство, то человек может всего лишь только следовать за этим служащим образцом процессом. Полярный антагонизм возводится в ранг космологического закона. Он не только принимается, но становится неким шифром, который позволяет Миру, Жизни и человеческому обществу обнаружить свой смысл. Более того, самим своим способом существования полярный антагонизм стремится к уничтожению в парадоксальном единстве противоположностей. Сталкиваясь, полярности создают то, что можно назвать «третьим компонентом»⁶³ — одновременно и новый синтез и возвращение к предшествующей ситуации. Редко в истории досистематической философии можно встретить формулировку так напоминающую гегелевскую диалектику как индонезийская космология и символика. И, однако, существует различие: для индонезийцев синтез полярностей, «третий компонент», хотя и представляет новое творение по отношению к непосредственно предшествующей ситуации, ситуации полярного антагонизма, есть в то же время отступление, регрессия, возврат к той исходной ситуации, где противоположности существовали в недифференцированной целостности.⁶⁴

⁶² См.: W. Stohr. Das Totenritual der Dajak (Koln, 1959), p. 39-56; id., Die Religionen Indonesiens, p. 31, 33.

⁶³ Этот аспект проблемы дуалистических организаций вызвал интерес у Леви-Штрауса. См.: Anthropologie structurale, p. 166 sq.

⁶⁴ J. Baumann в своей работе «Два пола» («Das doppelte Geschlecht») попытался наметить переход от полового антагонизма (архаическая стадия) к идее божественной и человеческой бисексуальности. См. наши примечания в журнале «Revue de l'Histoire des Religions», jan-vier-mars, 1958, p. 89-92.

Можно утверждать, что индонезийское мышление, идентифицировав тайну Жизни и творчества в мифическом слиянии и разделении противоположностей, оказалось неспособным преодолеть эту биологическую модель, как это сделало, например, как мы только что видели, мышление индейцев. Другими словами, индонезийцы выбрали мудрость, а не философию, художественное творчество, а не науку. Такой выбор сделали не одни они. И еще рано говорить кто в своем выборе оказался прав, а кто не прав.

Космогония, ритуальные соревнования и состязания в красноречии: Индия и Тибет

Древняя Индия позволяет нам очень наглядно понять переход от мифо-ритуального сценария к палеотеологии. Более чем какая другая культура и цивилизация она иллюстрирует повторение на многочисленных уровнях и творческую интерпретацию архаической темы, в бесконечных вариантах засвидетельствованной в мире. Именно изучая факты, относящиеся к древней Индии, мы отдаем себе отчет в том, что фундаментальный символ, имеющий целью обнаружение глубокого измерения человеческого существования, является всегда «открытым». Другими словами, индийская мифология представляет самый показательный пример как этот символ способен развернуть то, что можно было бы назвать цепной символизацией всего опыта, раскрывающего положение человека в Космосе, побуждая к прасистематическому размышлению и вычленивая первые результаты. У нас нет времени вспоминать даже о самых выдающихся творениях индийской цивилизации. Мы должны ограничить себя и поэтому для начала обратимся к примеру ритуальной оценки хорошо известной схемы антагонизма двух полярных принципов. Мы вспомним затем некоторые примеры разработки и творческой интерпретации той же схемы в плане мифологии и метафизики. В Ведической мифологии одно из первых мест занимает битва между Индра и драконом Вртра. Мы уже настаивали на космогонической структуре этого мифа.⁶⁵

⁶⁵ См.: Le Mythe de l'Eternel Retour, p. 40 sq.

202

Освободив Воды, плененные драконом Вртра в глубине Горы, Индра спасает Мир: он снова пересоздает его. По другим версиям Вртра обезглавил дракона и расчленил его тело: это объясняет переход от виртуального создания к актуальному созданию, поскольку змей Вртра символизировал не-проявленное. Миф о битве между Индра и Вртра служит моделью для других форм творения. «Победивший в битве убивает Вртра», — говорится в ведическом тексте⁶⁶. Кипер недавно выявил два ряда направленных к одной цели фактов: он прежде всего показал, что ораторские состязания в ведической Индии повторяли, воспроизводили первородную борьбу против сил сопротивления (vrtani). Поэт сравнивает себя с Индра: «Я убийца моих соперников, я жив и здоров как Индра (RV X, 166, 2). Ораторское состязание, соревнования между поэтами являются актом творения, то есть актом обновления жизни.⁶⁷

Кипер показал, что есть основания считать: мифо-риту-альный сценарий, связанный с борьбой Индра и Вртра, в действительности представляет праздник Нового года. Все формы соревнования — катание на колесницах, борьба и т. д. — рассматривались как стимулирование творческих сил во время исполнения зимнего ритуала⁶⁸. Бенвенист перевел термин *yuaxana* как «соревнование ораторов», имея в виду «ту военную специфику и достоинство, которое обеспечивают победу»⁶⁹. Речь, следовательно, идет о достаточно архаической индо-иранской концепции, побуждающей творческие и новаторские силы соревнования ораторов. Этот обычай не является исключительно индо-иранским. Ожесточенные соревнования и столкновения ораторов имели место у эскимосов, у древних германцев, у племен квакьютл. Как напомнил недавно Съексма, эти обычаи в большом почете в Тибете.⁷⁰ Публичные диспуты тибетских монахов, сопровождающиеся жестокостью и не только словесной агрессивностью,

⁶⁶ Maitrayani — Samhita, II 1, 3, cite par F. J. Kuiper. The Ancient Aryan Verbal Contest, p. 251.

⁶⁷ Kuiper, op. cit., p. 251 sq.

⁶⁸ Ibid., p. 269

⁶⁹ Cite par Kuiper, op. cit., p. 267.

⁷⁰ E. Sierksma. Rtsod-pa: the Monacal Disputations in Tibet (Indo-Iranian Journal, VIII, 1964, p. 130-152), p. 142 sq.

203

хорошо известны. Хотя диспуты ведутся по проблемам буддистской философии и проходят по правилам, установленным великими индо-буддистскими учеными, в первую очередь такими как Асанга, страсть, с которой ведутся споры, оказывается характерной чертой тибетцев.⁷¹

Как показал Рольф Штайн (Rolf Stein), поэтические соревнования в Тибете имеют место параллельно с другими формами соревнования, наравне с лошадиными скачками, играми атлетов, стрельбой из лука, борьбой.⁷² По случаю Нового года после лошадиных скачек имеет место самое важное соревнование, которое происходит между представителями различных кланов, повествующими о космогоническом

мифе и прославляющими предков племени. Основная тема новогоднего мифо-ритуального сценария — борьба между Богом и демонами. Как и в других аналогичных сценариях победа Бога обеспечивала победу новой жизни в начинающемся году. Что касается соревнования ораторов, то оно, по мнению Штайна, «есть часть всей системы соревнований, которая в социальном плане повышает престиж их участников, а в плане религиозном привязывает мир людей к месту обитания. Боги присутствуют на спектакле и веселятся вместе с людьми. Соревнование, участники которого отгадывают загадки и рассказывают сказки, имело влияние на урожай и прирост скота. Поскольку боги и люди сходились вместе по случаю больших праздников, то социальные противоречия одновременно усиливались и смягчались. И общество, объединенное обращением к прошлому (генезис мира и предков) и спаянное одним местопребыванием (сакральные горы-предки), чувствовало как оно крепнет и как поднимается его мощь».⁷³

Рольф Штайн подчеркнул иранское влияние на тибетские новогодние праздники.⁷⁴ Но это не значит, что был заимствован весь сценарий. Вероятно иранское влияние усилило некоторые уже существующие элементы. Во всяком случае речь идет о достаточно архаическом сценарии, так как в Индии он исчезает очень рано.

⁷¹ A. Wayman. The rules of debate, according to Asandga (Journal of the American Oriental Society, vol. 78, 1958, p. 29-40); E. Sierksma, op. cit.

⁷² R. A. Stein. Recherches sur l'épopée et le barde de Tibet. P., 1959.

⁷³ Op. cit., p. 440-441.

⁷⁴ Op. cit., p. 390-391, etc. См.: Sierksma, p. 146 sq.

204

Дэвы и Асуры

Но в Индии к нашим схемам постоянно возвращались по разным поводам и в связи с различными перспективами. Мы даже обсуждали в статье, помещенной в журнале *Eranos* за 1958 год, оппозицию и конфликт между Дэвами и Асурами, то есть между богами и «демонами», силами Света и силами тьмы. Во времен Веда эта битва, которая представляла всемирно распространенную мифологическую тему, интерпретировалась очень своеобразно: ее предварял «пролог», где говорилось о парадоксальной консубстанциальности или братстве Дэвов и Асуров. «Нам кажется,— писали мы в 1958 году,— что в ведическом учении устанавливается определенная двойственность: если в непосредственной реальности, развертывающейся перед нашими глазами, Дэвы и Асуры непримиримы, наделены разной природой и осуждены на взаимное истребление, то в начале времен, до Сотворения или до того как мир принял современные формы и размеры, они были консубстанциональны, единосущны».⁷⁵ Более того, боги были способны или же способны и в настоящее время становятся Асурами или не-богами.

С одной стороны, здесь идет речь о божественной амбивалентности, выраженной, впрочем, в противоречивых аспектах великих ведических богов, таких как, например, Агни и Варуна.⁷⁶ Но важнее подчеркнуть усилие индийского мышления, направленного на то, чтобы достичь единой Первоосновы (Urgrund) Мира, Жизни и Духа. И первый этап на этом пути — признание, что «истинное в вечности не является по необходимости истинным во времени». Мы не будем останавливаться на этом вопросе, так как обсуждали его во время только что упомянутой конференции.

Митра-Варуна

Перенесем теперь внимание на развитие древней темы индо-европейской мифологии, затрагивающей два взаимо-

⁷⁵ Mephistopheles et Г Androgyne (P., 1962), p. 109.

⁷⁶ См.: ibid., p. 11-113.

205

полнительных аспекта божественного полновластия, которые в Индии обозначаются именами Варуна и Митра. В 1940 году Жорж Дюмезиль доказал, что пара Митра-Варуна принадлежит к трехфункциональной индоевропейской системе, так как гомологичные ей формы обнаруживаются также у древних римлян и древних германцев. Дюмезиль также подчеркнул, что эта концепция божественного полновластия получила в Индии такую философскую разработку и такую реализацию, какие не встречаются больше ни в одной из индо-европейских стран. Напомним, что для древних индусов Митра это верховное начало в форме ясного, упорядоченного, спокойного, доброжелательного, разумного, сакрального, а Варуна — верховное начало в форме темного, неистового, ужасного, воинственного.⁷⁷ Ту же двойственность мы обнаруживаем в Риме, с теми же противоположностями и теми же чередованиями. С одной стороны, это противоположность между луперками и фламинами: там — страсть, неистовство, агрессивность распоясавшегося юнца, здесь — спокойствие, умеренность, безмятежность умудренного и благочестивого зрелого человека.⁷⁸ С другой стороны, это различные модели поведения двух первых королей Рима, Ромула и Нумы. Их противоположность в принципе совпадает с противоположностью луперков и

фламинов. Она, впрочем, во всем соответствует полярности Митра-Варуна, проявляющейся не только в плане космическом (день и ночь и т. д.) и эпическом (Ману, король законодатель, отвечая на призыв Нума, спускается с Солнца и основывает «солнечную династию»). Но достаточно сравнить как подошли к древней индоевропейской мифо-ритуальной теме римляне и индусы, чтобы понять разницу менталитета тех и других. В то время как в Индии теологически и философски развивались дополнительность и чередование, находящие обозначение в двух аспектах божественного полновластия,⁷⁹ у римлян происходила историзация как мифов, так и богов. Законы

ДО-

⁷⁷ G. Dumézil. *Mitra Varuna* (2 ed., Paris, 1948), p. 85.

⁷⁸ Ibid, p. 62.

⁷⁹ См.: Ananda K. Coomaraswamy. *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government* (New Haven, 1942); M. Elia-de. *La Souverainete et la Religion indo-europeennes* (Critique, № 35, avril 1949, p. 342-349).

206

полноты и чередования остались у римлян на стадии ритуала, где они служили для построения легендарной историографии. В Индии же, напротив, два полярных принципа, как бы обретшие свое воплощение в Митре и Варуне, стали служить моделью объяснения мира и диалектической структуры человеческого удела, человеческой судьбы, таинственно раздваиваясь на женское и мужское, жизнь и смерть, свободу и рабство, и т. д.

Митра и Варуна, действительно, противостоят друг другу как день и ночь, как мужское и женское («Митра вбрасывает свое семя в Варуну», — повествует Чатапатха Брахмана, II, 4, 4, 9), но они противостоят также как «думающее» (*abhigantṛ*) и «действующее» («*karta*») или как *brahman* и *kshatra*, то есть как «духовная власть» и «временная, темпоральная власть». Более того, как иллюстрация оппозиции Митра-Варуна⁸⁰ воспринимается индусами и дуализм, располагающийся в философии Самхия между «Я сам» (Пу-руша) — пассивный и беспристрастный зритель, и творческой и пассивной «Природой» (*prakṛti*). То же соответствие можно обнаружить между двумя полярными началами другой великой философской системы, Веданы — началами Брахмы и Майя, ибо «Митра» есть «Брахман», говорится в старых литургических текстах, а в Ведах тауа — это великое чародейство мага Варуны⁸¹. Уже в Ригведе (I, 164, 38) в Варуне обнаруживали неявленное, виртуальное, вечное, а в Митре — явленное, временное.

Полярность и совпадение противоположностей

Конечно, пара Митра и Варуна — это не первозданная модель полярности, а только самое значительное выражение, с точки зрения религии и мифологии, того закона, в котором мышление индусов отождествляло фундаментальную структуру космической целостности и удела человеческого. И действительно, последующее размышление обнаружило два аспекта Брахмана:

анара и *пара*, внутреннее и внешнее,

⁸⁰ См., например, текст «Махабхараты» XII, 318, 39, цитированный Г. Дюмезилем, *op. cit.*, p. 209.

⁸¹ Ibid, p. 209-210.

207

видимое и невидимое, явленное и неявленное. Иначе говоря, в различных мифологических религиозных и философских «иллюстрациях» дается дешифровка тайны полярности, представляющей одновременно би-единство и ритмическое чередование: Митра и Варуна, видимый и невидимый аспекты Брахмана, Брахман и Майя, Пуруша и пракри, позднее Шива и Шакти или сансара и Нирвана. Но некоторые из этих полярностей стремятся к исчезновению в совпадении противоположностей в некоем парадоксальном единстве — целостности, в той первооснове (*Ur-grund*), о которой мы только что говорили. Доказательством того, что речь идет не только о метафизических спекуляциях, но прежде всего о тех формулировках, в которых индусы пытались выразить свой специфический модус существования, доказательством этого служит тот факт, что *совпадение противоположностей* встречается во всех парадоксальных экзистенциальных ситуациях. Например, «дживан-мукта» (*jīvan mukta*), «освобожденный в жизни» — человек продолжающий существовать в мире, хотя он и достиг высшей свободы духа; «пробужденный» — человек для которого «нирвана и самсара» оказываются одним и тем же; посвященный в тантра-йогу, — способный переходить от аскезы к оргии без какого-либо изменения в своем поведении⁸². Для менталитета Индии характерно стремление к Абсолюту. Но как бы ни воспринимать Абсолют, его можно понять только отвлекаясь от противоположностей и полярностей. Именно поэтому в Индии оргия воспринимается как средство достичь освобождения и сделать это не способны те, кто еще следует этическим предписаниям, диктуемым социальными установлениями. Абсолют, последнее освобождение, свобода доступны лишь тем, кто пошел дальше тех полярностей, о которых мы только что говорили.

Подобная интерпретация, принятая в Индии, напоминает нам некоторые ритуалы архаических обществ, о которых мы уже упоминали, и которые, несмотря на то, что они интегрированы в

мифологию и паратеологию полярной структуры, стремились как раз к периодическому уничтожению противоположностей в коллективной оргии. Известно, например,

⁸² Мы обсуждали эти вопросы в работах «Техника йоги» (1948) и «Йога, свобода и бессмертие» (1954).

208

что даяки на время празднования нового года приостанавливают действие всех законов и требований кровной мести. Нет смысла настаивать на различии между мифо-ритуальным сценарием даяков и индийской философией, стремящейся к упразднению противоположностей: это различие совершенно очевидно. Но тем не менее, как в одном так и в другом случае, *summum bonum** выходит за пределы полярностей. Конечно для даяков *summum bonum* представлено божественной целостностью, которая одна лишь может гарантировать новое творение, новую эпифанию целостной жизни, тогда как для йогов и созерцателей Индии *summum bonum* трансцендентно космосу и жизни, поскольку представляет новое экзистенциальное измерение, измерение *безусловной* абсолютной свободы и блаженства, а этот способ существования неизвестен как в космосе так и богам: это творение рук человеческих и доступ к нему является исключительно привилегией людей. Даже сами боги, если они желают достичь абсолютной свободы, обязаны воплотиться и добиться этого можно только используя средства, открытые и разработанные людьми.

Возвращаясь к сравнениям между даяками и жителями Индии, важно подчеркнуть следующее: творческие возможности определенного этноса или определенной религии проявляются не только в новой интерпретации или переоценке архаической системы полярности; их определяет также и тот смысл, который приобретает объединение противоположностей. *Совпадение противоположностей* осуществляется как в оргии даяков, так и в оргии тантра, но значения трансцендентального преодоления противоположностей в двух случаях будут разными. Иными словами, ни опыт, ставший возможным в результате открытия полярностей и возникновения надежды на их интеграцию, ни символизация, расчленяющая и, иногда предвосхищающая этот опыт, не могут быть *исчерпаны*, даже если в каких-то культурах подобный опыт и подобная символизация по-видимому подошли к пределу своих возможностей. Но о плодотворности символизма, одновременно объясняющего структуры космической жизни и способы существования человека в Космосе, следует судить как раз в целом, в перспективе, охватывающей всю совокупность культур.

summum bonum — высшее благо (*Прим. пер.*).

209

Янь и инь

Мы не без умысла обращаемся к примеру Китая лишь в конце нашей работы. Космическая полярность, выражаемая символами «янь» и «инь», в Китае, как и в архаических обществах Индии и Индонезии, была «прожита» в ритуалах и уже очень рано послужила моделью универсальной классификации. Кроме того, как и в Индии, противоположности «янь» и «инь» получили развитие в космологии, которая, с одной стороны, разработала сложнейшую систему упражнений для ума и тела, а с другой стороны, побуждала ко все более систематическим строгим и глубоким философским размышлениям. У нас нет здесь цели представить морфологию «янь» и «инь» в целом, а также дать историческое развертывание развития этих понятий. Достаточно будет напомнить, что многочисленные примеры наличия символизма полярностей были засвидетельствованы в бронзовой иконографии эпохи Шань (1400-1122 годы до нашей эры по традиционной китайской хронологии). Карл Генце, посвятивший этой проблеме ряд важных работ, замечает, что полярные символы расположены таким образом, что явственнее выступает их единство: у совы, например, или какой-либо другой фигуры, символизирующей мрак и темноту, имеются «солнечные глаза», в то время как эмблемы света наделены знаками «ночи»⁸³. Генце интерпретирует соединение полярных символов как иллюстрацию религиозных идей, связанных с обновлением времени и духовным вырождением. По его мнению, присутствие символики «янь» и «инь» выявлено в самых древних ритуалах задолго до возникновения письменности⁸⁴.

Такое же заключение делает и Марсель Гране, основываясь, впрочем, на других данных и используя другой метод. Гране напоминает, что в *che King* слово «инь» ассоциируется с идеей холодной и пасмурной погоды, в то время как «янь»

⁸³ См.: Carl Hentze. *Bronzegerat, Kultbauten, Religoin in altesten China der Shangzeit* (Anvers, 1951), p. 192 sq. См. также наши примечания в: *Critique*, № 83, avril 1954, p. 331 sq.

⁸⁴ Carl Hentze. *Das Haus als Weltort der Seele* (Stuttgart, 1961), p. 99 sq. Относительно проблемы полярности см.: Hermann Roster. *Symbolik des chinesischen Universimus* (Stuttgart, 1958), p. 17 sq.

210

связывается с идеей солнечной и теплой погоды.⁸⁵ Иначе говоря, «янь» и «инь» обозначают антитетические и конкретные аспекты времени. В учебнике прорицания Куен Чан, утерянном уже давно (от него сохранились только отдельные фрагменты), говорится о «времени света» и о «времени темноты». Это предвосхищает формулировки Чуан Цы: «время изобилия», «время

упадка», «время утончения», «время огрубления», «время жизни», «время смерти». Мир, следовательно, представляет «целостность технического порядка», состоящую из двух чередующихся и дополнительных признаков.

Как полагает Гране, идея чередования одержала верх над идеей противопоставления (р. 128). Об этом свидетельствует структура календаря. «Янь» и «инь» призваны организовать материю календаря, поскольку эмблемы с особенной настойчивостью подчеркивали ритмическое соединение двух конкретных антитетических аспектов. По мнению философов, «янь», которое «инь» обходит и обманывает в течении зимы, в глубине подземных источников, в ледяной земле претерпевает ежегодные суровые испытания, откуда он уходит обновленным. «Янь» покидает место своего заключения «стуча по земле каблуком: тогда лед тает и на поверхность пробиваются источники». Оказывается, что Вселенная образуется рядом антитетических форм, циклически чередующихся друг с другом.

Находясь под сильным влиянием социологии Дюркгейма, Марсель Гране склонен систематическую концепцию и систематическое расчленение космических чередований выводить из древних формул китайской общественной жизни. Мы не будем здесь следовать в этом за ним. Но очень важно подчеркнуть симметрию между дополняющим друг друга чередованием деятельности двух полов, и, с другой стороны, космическими ритмами, управляемыми взаимодействием «янь» и «инь». И поскольку мы признаем женскую природу всего того, что относится к «инь» и мужскую природу всего того, что относится к «янь», тема иерогамии, по мнению Гране, господствующая во всей китайской мифологии, обнаруживает и религиозное и космическое измерение. Ибо ритуальное противопоставление между двумя полами,

осуществляемое в

⁸⁵ La Pensee chinoise (P., 1934), p. 117.

211

древнем Китае, «таким образом, что они выступают как конкурирующие корпорации» (р. 139) объясняет одновременно дополнительный антагонизм двух форм жизни и чередование двух космических начал: «янь» и «инь». Во время общенародных осенних и весенних праздников два соревнующихся друг с другом хора, участники которых выстраиваются друг против друга, начинают состязаться в стихах. «Янь» начинает, «инь» отвечает «мужчины зовут», «женщины отзываются». То и другое взаимозаменяемо, знаменует ритм одновременно и социальный и космический (р. 131). Соревнующиеся друг с другом хоры ведут спор подобно тени и свету. Пространство, где они сосредотачиваются, представляет совокупность всего пространства, подобно тому как все присутствующие символизируют сообщество в целом и всю природу. Коллективная иерогамия сопровождается всеобщим весельем, этот ритуал, как мы видели, получил достаточное распространение по всему миру. В этом случае полярность, принятая как правило на все остальное время года, упраздняется или трансцендентально преодолевается в единстве противоположностей. Известна судьба этих мыслительных категорий в китайской философии. Очень интересно и увлекательно для истории идей было бы сравнить понятие *Lao* с различными первоначальными формулами «третьего термина» как разрешения полярностей.

Заключительные замечания

В заключении я хотел бы остановиться на моменте, который кажется мне решающим для любого компаративистского исследования, а именно на несводимости форм духовного творчества к системе существующих ранее ценностей. В мифологическом и религиозном универсуме всякое творчество создает заново свои собственные структуры, подобно тому, как каждый большой поэт заново изобретает свой язык. Действительно, различные типы разделения надвое и полярности, дуализма и чередования, антитетических диад и *совпадения противоположностей* встречаются в мире везде и на всех уровнях культуры. Но историку религии интересно выяснить каким образом различные культуры реагируют на эту первичную данность. Герменевтика, исследующая культурное творчество, не торопится сводить все виды диад и полярностей к одному фундаментальному типу, отражающему определенную бессознательную логическую деятельность. Ибо, как мы только что видели, поддаются классификации на многочисленные категории не только дихотомии, но и внутри одной и той же категории можно заметить удивительное разнообразие функций и значений, которые несут некоторые типичные системы. Мы не ставим здесь задачи установить полную и исчерпывающую морфологию всех видов диад, дихотомий и религиозных полярностей: это огромный труд и он не входит в наши намерения. Но для подтверждения нашего аргумента достаточно будет привести некоторые свидетельства и материалы, проанализированные нами, и специально выбранные как самые представительные.

В целом, можно провести различие между: во-первых, группами космических полярностей, и, во-вторых, теми группами, которые касаются удела человека, человеческой жизни и судьбы. В

большинстве случаев космические дихотомии и полярности согласуются с теми, которые соотносятся с уделом человеческим. И тем не менее, подобное разделение

213

полезно, поскольку прежде всего полярности этого второго типа в некоторых культурах с некоторого исторического момента открывают путь философии и философскому размышлению. Среди космических полярностей мы различаем полярности пространственных структур (правое — левое, высокое — низкое), полярности временных структур (день — ночь, времена года и т. д.), и полярности, определяющие процессы космической жизни (жизнь — смерть, ритмы растительной жизни и т. д.). Что касается дихотомий и полярностей удела человеческого, порой служащих шифром для него, они многочисленнее и носят более «открытый» характер. Основной парой остается пара мужское/женское, но можно также выделить дихотомии этнические (чужие — наши), мифологические (антагонистические близнецы), религиозные (сакральное/мирское: это дихотомия выражает общую дихотомию, относящуюся как к космосу, так и к жизни и обществу (боги, противники богов и т. д.), этические (добро — зло).

Это временная и неполная классификация поражает тем, что большое число дихотомий и полярностей взаимно связаны друг с другом как, например, космические полярности, половая или религиозная дихотомия. В конечном счете они выражают модальности Жизни, воспринимаемой как ритм и чередования. Как мы уже заметили (говоря о Коги и индонезийцах), полярный антагонизм становится «шифром», с помощью которого человек раскрывает одновременно структуру Мира и значение своего собственного существования. На этой стадии нельзя говорить о религиозном или этическом дуализме, поскольку антагонизм не предполагает ни «зла», ни элемента «демонического». Дуалистические идеи уточняются, когда мы сталкиваемся с парами противоположностей, в которых два антагониста взаимно не связаны друг с другом. Со всей очевидностью проявляется это в космогонических калифорнийских мифах, акцентирующих функции и роли Бога и Койота. Но аналогичную ситуацию мы встречаем в мифологии Манабаша: конфликт с низшими Силами является непредустановленным, он возникает вследствие случайного события (гибель Волка).

Было бы интересно уточнить, в каких культурах и в какую эпоху отрицательные аспекты Жизни, принятые до этого момента как конститутивные, неопровергаемые и неустрани-

214

мые моменты космической целостности, утратили свои первоначальную функцию и больше не интерпретируются как проявление зла. Ибо, по-видимому в тех религиях, где доминирует система полярностей, идея зла проступает медленно и с трудом и иногда даже случается так, что понятие зла не включает многие негативные аспекты жизни (такие, например, как страдание, болезни, жестокость, несчастье, смерть и т. д.). У племен Коги, как мы видели, начало зла принимается как необходимая и неизбежная модальность целостности. Эти наблюдения будут развиты и дополнены в последующей работе. Сейчас же я хотел напомнить, что промежуточное пространство между противоположностями также может представлять достаточно большое число решений. Случается, что происходит столкновение и борьба, но в некоторых случаях конфликт разрешается союзом, или же порождает некое третье начало, тогда как в других случаях полярности как будто начинают парадоксальным образом сосуществовать в некотором совпадении противоположностей или же они трансцендируют, то есть категорически упраздняются, становятся непонятными или нереальными. (Я имею ввиду прежде всего некоторые развязки, завершения мистической индийской техники и метафизики.) Подобное разнообразие решений, наличие которых допускает взаимодействие между противоположностями — сюда следует также отнести и такие радикальные дуалистские позиции, которые отрицают всякое взаимодействие — равным образом заслуживает нашего внимания. Ибо если всякое найденное решение какой-либо системы полярностей знаменует в известной степени начало мудрости, то крайнее разнообразие этих решений порождает критическое размышление и подготавливает философию.

Научное издание

М. Элиаде Ностальгия по истокам

Подписано в печать 13.01.06.

Печать офсетная. Формат 84x108 V_{32}

Объем 6,75 печ. л. Тираж 1500 экз.

Заказ № 183.

ООО Издательство

«Институт Общегуманитарных Исследований» 119071, Москва, Ленинский проспект, д.18

Отпечатано с готовых диапозитивов заказчика

в издательско-полиграфическом комплексе "Звезда"

614990, г. Пермь, ГСП-131, ул. Дружбы, 34.

У творчества Мирча Элиаде есть одна важная особенность — разносторонность. Его работы интересны философам, социологам, этнографам, историкам, культурологам, теоретикам и историкам литературы. Кроме того, Элиаде — автор еще ждущих своей оценки художественных произведений — романов.

Элиаде размышляет о связи человека и космоса, о причастности человека к космическим процессам. Неслучаен его интерес к мифам. Миф в современном обществе не равнозначен мифу в обществах «традиционных». Что-то от прежнего мифологического мировосприятия утрачивается безвозвратно. Многие современные мыслители считают, что беды и кризисы нашего времени объясняются как раз отсутствием мифологического видения.

Мирча Элиаде уверен — миф не подвластен течению календарного, профанного времени, он существует в ином временном измерении, измерении сакрального. «Мы, — пишет Элиаде, — занимаемся демистификацией наизнанку: мы открываем за профанным сакральное.»

ISBN 5-88230-183-1



9 785882 301834