

К. Г. Доусон

**РЕЛИГИЯ
И
КУЛЬТУРА**



МИФ, РЕЛИГИЯ, КУЛЬТУРА

МИФ, РЕЛИГИЯ, КУЛЬТУРА





*Кристофер Генри Доусон
(1889–1970)*

К. Г. Доусон

РЕЛИГИЯ

И

КУЛЬТУРА

Перевод с английского,
вступительная статья и комментарии
К. Я. Кожурина

Научное издание

Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
2001

ББК Э211.7

УДК 20

Д 71

Доусон К. Г.

Д 71 Религия и культура / Пер. с англ., вступ. ст., коммент.: Кожурин К. Я. — СПб.: Алетейя, 2000. — 281 с. — (Миф, религия, культура).
ISBN 5-89329-310-X

Данная книга представляет собой курс джиффордских лекций, прочитанных в Эдинбургском университете в 1947 г., и посвящена проблеме взаимоотношений между религией и культурой в истории. Ключевая мысль всего произведения состоит в том, что религия является динамическим элементом в культуре и что важнейшие культурные изменения обязаны своим происхождением именно религии. На обширном фактическом материале автор раскрывает многоплановое влияние «религиозных органов общества» (институтов жречества, пророчества и царской власти) на культуру (от первобытного общества до наших дней). В книге показано, как из религиозных концепций «священного знания», «священного закона» и «пути спасения» произошли современная наука, законодательство и моральные нормы.

Автор — Кристофер Генри Доусон (1889–1970) — крупнейший английский историк, философ и культуролог, чьи произведения в свое время по достоинству были оценены такими западными мыслителями, как А. Дж. Тойнби, Т. С. Элиот, Ж. Маритен, Э. Жильсон, О. Хаксли, К. С. Льюис, Дж. Р. Толкиен и др. Имя Доусона часто ставили в одном ряду с именами таких выдающихся исследователей культуры XX века, как О. Шпенглер, А. Дж. Тойнби и Ф. Нортрон.

Перевод осуществлен с издания: *Dawson Ch. Religion and Culture. Gifford Lectures*. London: Sheed & Ward, 1948.

На русском языке публикуется впервые.

ISBN 5-89329-310-X



© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2000 г.

© Кожурин К. Я., перевод на русский язык, вступительная статья, комментарии, 2000 г.



«КОГДА ПРОРОКИ МОЛЧАТ...»

(социология религии Кристофера Доусона)

Когда одного из крупнейших англо-американских поэтов XX столетия Т. С. Элиота незадолго до смерти спросили, кто из современных мыслителей оказал на него наибольшее влияние, Элиот не колеблясь ответил: «Кристофер Доусон».

За рубежом книги английского историка, философа и социолога Кристофера Доусона переведены практически на все европейские языки (включая польский и чешский), о его творчестве написаны десятки книг, на темы его философских идей защищено несколько диссертаций. Доусоном восхищались такие крупнейшие мыслители, историки и писатели уходящего столетия, как А. Дж. Тойнби, Ж. Маритен, Э. Жильсон, А. Л. Крёбер, Л. Мэмфорд, О. Хаксли, К. С. Льюис и другие, в то время как в нашей стране имя это известно немногим — долгие годы книги Доусона по идеологическим соображениям являлись достоянием спецхрана.

Кристофер Генри Доусон родился в 1889 году, то есть в один год с Тойнби, Хайдеггером, Витгенштейном, Коллингвудом, Марселем, и в его творчестве можно проследить многие проблемы, известные нам ближе из произведений других мыслителей этого поколения.

Окончив в 1911 году оксфордский колледж Святой Троицы, Доусон некоторое время изучает экономическую

теорию в Швеции у видного шведского экономиста Густава Касселя, а затем учится в аспирантуре.

На формирование творческой индивидуальности английского мыслителя прежде всего оказала влияние аристотелевская «Политика», игравшая в оксфордском образовании весьма существенную роль (определенные отголоски этого слышны в доусоновской философской антропологии, в частности, в одной из первых работ — «Природа и судьба человека»). Затем на молодого Доусона повлиял его учитель сэр Эрнест Баркер, у которого он в 1911–1914 годах изучал историю. (Баркеру принадлежит множество книг по политической философии, из них наиболее известная и фундаментальная посвящена политическому миру идей Византийской империи.) В 1912 году Доусон знакомится с работами Эрнеста Трельча и с тех пор, по его собственному признанию, практически целиком посвящает себя проблеме отношений между религией и культурой.

В 1914 году происходит событие, под знаком которого прошла вся дальнейшая судьба Доусона: выросший в англиканском окружении, он принимает католичество. Этот серьезный шаг явился результатом мучительных духовных поисков мыслителя, разочарованного состоянием современной культуры и не находившего удовлетворения в той чисто формальной религиозности, которую исповедовало английское общество. Католицизм как нельзя лучше соответствовал консервативно-традиционалистским симпатиям Доусона. В религиозной сфере наиболее близки Доусону стали Блаженный Августин и вся традиция патристики, определив, таким образом, его поворот к средневековой истории.

В первые годы после первой мировой войны социологические воззрения Доусона находились под сильным влиянием идей французского католического социолога

Фредерика Ле Пле (1806–1882), а также его английских продолжателей, группировавшихся вокруг журнала «Социологическое обозрение» (прежде всего П. Геддеса и В. Брэнфорда). В тот же период Доусон увлекся немецкими католическими романтиками — Адамом Мюллером (1770–1829) и его современным последователем Оттмаром Шпанном (1878–1950), у которых Доусон ознакомился с замечательной параллельностью идей. В этом ему также в известной степени помог теоретик консерватизма Эдмунд Бёрк (1729–1797). Консервативным устремлениям Доусона еще в студенческие годы были близки и французские писатели-рационалисты конца XIX века М. Баррес (1862–1923), Ш. Моррас, но особенно — Шарль Пегги (1873–1914), соединивший в грандиозном личном синтезе столь разнообразные духовные течения.

Наконец, сильное влияние на Доусона оказали традиции Оксфордского движения и прежде всего его основатель кардинал Дж. Г. Ньюмен, в разное время являвшийся авторитетом и образцом для многих видных деятелей английской культуры (в частности, О. Уайльд называл воззрения Ньюмена «великой школой мышления»).

По окончании аспирантуры Доусон в течение 12 лет читает лекции в Университи-колледже в Эксетере, не прерывая своей научной деятельности. В этот период он начинает писать свои первые книги, и с конца 1920-х годов практически каждый год издает по одной. В течение своей жизни Доусон написал свыше тридцати книг и около ста пятидесяти статей, наиболее известные из которых: «Век богов», «Прогресс и религия», «Становление Европы», «Религия и современное государство», «По ту сторону политики», «Средневековая религия», «Религия и культура», «Религия и возникновение западной культуры», «Постигая Европу», «Динамика всемирной истории», «Кризис западного образования», «Боги революции».

В 1930–1936 годах Доусон читает в том же Университи-колледже лекции по истории культуры и параллельно (1933–1934) — форвудовские лекции по философии религии в Ливерпульском университете. В 1947 и 1948 годах он — джиффордский лектор в Эдинбургском университете (джиффордские лекции, как правило, посвящались естественной теологии). В 1943 году Доусон становится членом Британской Академии, а в 1958–1962 годах в качестве избранного профессора римско-католических исследований читает лекции в Гарвардском университете в США.

Научную и преподавательскую деятельность Доусон совмещает с активной работой издателя. В частности, под его редакцией выходили католический журнал «The Dublin Review» («Дублинское обозрение»), книжные серии: «Essays in Order» («Духовные эссе» — посвященные вопросам религии, где, в частности, вышли работы Ж. Маритена, П. Вуста и Н. А. Бердяева) и «Makers of Christendom» («Создатели христианства» — по истории распространения христианской религии).

Прожил Доусон восемьдесят лет, явившись свидетелем почти всех крупнейших событий в истории XX века и пережив многих своих современников, — скончался он 25 мая 1970 года.

* * *

Сфера интересов английского мыслителя была необычайно широкой — от истории древнейших цивилизаций и медиевистики до проблем брака, семьи и образования в современном обществе. Но, как уже говорилось выше, делом всей его жизни стало специальное исследование отношений между религией, социологией и культурой.

Книга «Религия и культура» — первоначально это был курс джиффордских лекций, прочитанных Доусоном в Эдинбургском университете в 1947 году, — является лишь малой частью главного труда философа: задуманной им в пяти томах истории культуры «Жизнь цивилизаций», к сожалению, незавершенной. По грандиозности замысла и широте охвата (от Ледникового периода до наших дней) труд этот можно поставить в один ряд с произведениями О. Шпенглера, А. Дж. Тойнби, А. Вебера. Хотя полностью произведение это завершено и не было, большая часть доусоновских книг и статей является как бы фрагментами именно этого грандиозного замысла.

Основная мысль, проходящая через всё творчество Доусона, — показать, что изменения в культуре сопровождались (и были обусловлены) изменениями в религиозных верованиях человека и в духовном отношении к жизни, что культура не может сохранять свою жизнеспособность без религии и что единственный выход из существующего духовного кризиса заключается лишь в обращении к этому вечному источнику культурного творчества. «Когда пророки молчат и общество более не обладает каким-либо каналом сообщения с божественным миром, — пишет Доусон, — путь к низшим глубинам всё еще открыт, и расстроенные духовные силы человека найдут себе выход в безграничной воле к власти и разрушению»¹.

* * *

В книге «Религия и культура» Доусон, оставаясь в рамках заданной джиффордским учреждением темы (естественная теология), с присущей ему колоссальной

¹ *Dawson Ch. Religion and Culture. London, 1948. P. 83.*

эрудицией и ясностью изложения пытается определить то место, которое религия занимала в истории. Для этого он стремится синтезировать идеи естественной теологии с новейшими достижениями сравнительного религиоведения.

Изучение природы Божественного Бытия и отношения к нему человека и вселенной с конца Средних веков находилось в компетенции естественной теологии (*theologia naturalis*) — по мысли Доусона, «величайшей из возможных, но тем не менее строго естественной науки и одной из тех, что имеют большое значение для человеческой культуры»¹. Развитие естественной теологии и её упадок были тесно связаны с гуманистической традицией Ренессанса. Утрата естественной теологией своего престижа явилась результатом радикальной секуляризации западноевропейской культуры, которой она не в силах была противостоять. Вместе с тем теряла свой престиж и связанная с ней гуманистическая культура, происходило разрушение всей структуры рационального космоса западного человека. Естественная теология эпохи Просвещения, представляющая собой вырождение первоначальной идеи, — прямое тому доказательство. «Естественная теология Просвещения, — писал по этому поводу Доусон, — снижала Живого Бога христианской традиции до небесного инженера космического механизма, в то время как сравнительное религиоведение создавало музей мёртвых культов и антропологических курьёзов»².

Деизм, получивший распространение с XVIII века, являлся, по мысли Доусона, не чем иным, как «призраком религии, обитающим в могиле умершей веры и ут-

¹ Dawson Ch. Religion and Culture. P. 3.

² Ibid. P. 18.

раченной надежды», ибо «всякая настоящая религия должна осознавать, с одной стороны, объективный характер религиозной истины (и, следовательно, необходимость теологии), а с другой — потребность воплощения религии в конкретных формах, соответствующих национальному характеру и культурной традиции народа...»¹. Действы же, по сути дела, отрицали оба этих фундаментальных момента.

С самого начала современного научного движения среди историков и социологов наметилась тенденция к пренебрежению изучением религии в её фундаментальных социальных аспектах: «апостолы Просвещения» склонялись к тому, чтобы выводить законы жизни и развития общества из сравнительно небольшого количества рациональных принципов, они «рубили пышную и глубоко укоренённую поросль традиционных верований с безжалостностью первопроходцев в тропических лесах. Они не ощущали потребности в объяснении развития исторических религий и их влияния на ход человеческой истории; ведь для них историческая религия была, по сути своей, негативной, была препятствующей и обскурантистской силой, постоянно тянувшей человеческий дух назад с дороги, ведущей к прогрессу и просвещению»². Источники религии видели или в страхе и надежде (Д. Юм), или в хитрости шарлатанов и легковерии масс (Кондорсе).

В XIX веке это отношение к религии оставалось господствующим. В Англии оно нашло классическое выражение в истории культуры Г. Т. Бокля и в социологии Г. Спенсера. Религия понималась последними как комп-

¹ *Dawson Ch. The Dynamics of World History. London, 1957. P. 83.*

² *Ibid. P. 111.*

лекс идей и размышлений по поводу Непознаваемого (the Unknowable) и, таким образом, относилась к миру, отличному от того, что являлось областью социологии. Социальная эволюция, по мнению позитивистов, есть результат прямого ответа человека своему материальному окружению, а также результат роста позитивного знания, всецело относящегося к материальному миру. Она может изучаться без помощи многочисленных изменчивых систем религиозных верований и практик. Исключение в социологии XIX века составлял лишь кружок сен-симонистов, в особенности С.-А. Базар (1791–1832), чьи идеи во многом повлияли на Доусона. Сен-симонисты в объяснении исторического процесса решающую роль отводили не прогрессу разума, а прогрессу морали и чувства, воплощенному в религиозных системах. Прогресс истолковывался ими как развитие человечества к предопределенной Божественной цели, которой проникнуты все созидательные («органические») эпохи человеческой истории.

Одновременно с пренебрежением религией, господствовавшим в исторической науке и теоретической социологии, начиная с первой трети XIX века в Европе наметилась и противоположная тенденция. Новый поток знаний, буквально пролившийся на Европу в течение этого периода из стран Востока (Индии, Персии, Египта, Вавилона, Китая, с Дальнего Востока), а также из Центральной Америки и Полинезии, преобразил изучение религии. Как замечает Доусон, «абстрактные априорные конструкции рационализма XVIII века увяли перед богатой и сложной реальностью подлинного религиозного опыта человека»¹. Одним из первых, кто занялся изучением элементов

¹ Dawson Ch. Religion and Culture. P. 14.

древних, а также восточных религий, рассматривавшихся ранее философами и историками Просвещения в качестве иррациональных, «варварских» и интерпретированных исключительно как суеверия, был Жозеф де Местр (1753–1821). Вопреки просветительской философии он утверждал, что вера и традиция лежат в основе всякого общества. В то же время интерес к философии религии и к религиоведению проявляют романтики. Их основной интерес сосредоточивается на области религиозного символизма и сравнительной мифологии, которая зарождается как наука именно в этот период (Ф. Крейцер, Ф. Х. Баур, Ф. Шлегель, Ф. В. Шеллинг). Популяризатором новой науки в Великобритании становится Макс Мюллер (1823–1900), создавший лингвистическую концепцию возникновения мифов в результате «болезни языка».

Первый значительный синтез нового антропологического знания, открывающий целую эпоху в области сравнительного религиоведения, был предпринят Э. Б. Тайлором в его знаменитой книге «Первобытная культура» (1871). Тайлор рассматривал религию как плод умственной деятельности первобытного человека, как «первобытную гносеологию», выводя её из ошибочных объяснений элементарного человеческого опыта (явлений сна, смерти и тому подобного). Культ, по Тайлору, возникает позднее — как нечто производное от религиозных представлений. Распространяя понятие эволюции на историю религии, Тайлор допускал существование дорелигиозной эпохи, а в анимистических представлениях, то есть в представлениях о душе и духах, видел тот «минимум религии», из которого в дальнейшем возникли все существующие религии. Тайлоровская теория анимизма, основанная на обширном этнографическом материале, заняла в последней четверти XIX века господствующее положение в изучении религии. Примерно с этого же

времени сравнительное религиоведение становится университетской дисциплиной (Голландия, Франция), прочно входя в систему высшего образования.

Немаловажную роль в деле изучения религии сыграл и У. Джеймс, указавший на недостатки старых методов. Хотя он не дал настоящего решения данной проблемы, всё же его новый, психологический подход, внимание к подсознательной стороне религиозного опыта, отстаивание реальности и «полезности» этого опыта во многом изменили последующее отношение к религии со стороны исследователей и предопределили новые пути поиска, порою непредсказуемые... (Достаточно вспомнить Зигмунда Фрейда с его пресловутой концепцией происхождения религии и культуры!)

Тем самым к концу XIX века параллельно с усиливавшимся кризисом традиционной религиозности возрос интерес социологов и историков к религии как феномену. В связи с этим концепция Кристофера Доусона заслуживает особого внимания, поскольку, с одной стороны, он был ученым, обладавшим обширнейшей эрудицией в области истории культуры и религии, а с другой — верующим католиком, прекрасно разбиравшимся в догматических нюансах христианства. В нем соединились два направления, до сих пор отрицавших друг друга. Но именно подобное соединение и позволило ему проникнуть глубже в суть феномена религии. «Историки всё время стремились игнорировать теологов, а социологи — свести религию до уровня её социологических и культурных элементов. Но никакое изучение религии не может быть плодотворным до тех пор, пока оно не примет реальность и автономию религиозного знания. Всякая так называемая наука сравнительного религиоведения, рассматривающая свой предмет в понятиях психопатологии или экономи-

ческого детерминизма, бесплодна и псевдонаучна»¹, — пишет Доусон в «Религии и культуре».

Слова, сказанные немецким философом Карлом Лёввитом об А. Дж. Тойнби, могут быть прямо отнесены к концепции Доусона: «История — больше чем история цивилизаций. Она также (и даже в первую очередь) история религии, и религии... не являются однородным выражением культур... но выходят за пределы своих культур»². Социолог в своем исследовании общества и его культуры также должен следовать примеру историка, который больше не занимается поиском смысла истории для того, чтобы оправдать свои политические или религиозные взгляды, но ищет понимания верований прошлого как средства для понимания его истории. По мысли Доусона, наиболее яркий образец подобного метода социологического анализа представляет собой «понимающая социология» Макса Вебера. Вебер в своих работах продемонстрировал, что этот метод может быть на практике приложен к каждому социальному явлению, даже к тем, которые на первый взгляд кажутся по своему характеру совсем не духовными (например, развитие капитализма рассматривалось им не как чисто экономический процесс, но как явление, чьи духовные корни находились в новом религиозном отношении к промышленности и накоплению).

* * *

Что же является, по Доусону, сущностью религии, тем, без чего ни одна религия не могла бы существовать? Прежде всего — признание некоей сверхчеловеческой

¹ Dawson Ch. Religion and Culture. P. 25.

² Loewith K. Meaning in History. Chicago, 1949. P. 13.

реальности, «о которой человек кое-что знает и на которую он должен ориентировать свою жизнь». Подобное истолкование одного из существеннейших элементов религиозной веры вытекает из доусоновских представлений о человеческой природе. Человек — это *animal rationale*, изнутри ограниченное условиями своего сознания, а извне — своей зависимостью от нечеловеческих сил, выходящих за пределы животного существования. Элемент трансцендентного присутствует даже в наиболее грубых и примитивных формах религии, и без него религия перестала бы быть религией, поскольку она есть связь между человеком и Богом, между человеческим обществом и миром духовного.

Другим неотъемлемым элементом всякой религии, составляющим насущную религиозную потребность человека, является идея освобождения, или спасения, основанная на вере в бессмертие души.

По мнению Доусона, оба этих аспекта — признание сверхчеловеческой реальности и идея освобождения (спасения) — присутствуют во всех без исключения религиях. Они встречаются даже в иудаизме, в котором, на первый взгляд, отсутствует представление о бессмертии души и который полностью сосредоточен на Боге. Эти аспекты есть и в буддизме, где, как может показаться, противоположная ситуация. Сосредоточение на двух вышеназванных специфически религиозных потребностях порождает отношение к жизни, полностью противоположное практической, утилитарной точке зрения обычного человека, поскольку религия смотрит на мир и человеческую жизнь *sub specie aeternitatis*.

Чтобы уяснить природу религии, необходимо рассмотреть ту роль, которую она играла в примитивных обществах. Доусон начинает с простого и постепенно переходит к более сложным формам. В течение XIX–XX ве-

ков, отмечает он, мир культуры вырос настолько, что подчинил себе мир природы и отодвинул границу сверхчеловеческого мира за пределы сознания. А так как человек стал «всем во всём», то теперь было вполне естественным думать, что и религия — чисто человеческое явление, принадлежащее миру человека и ничего общего не имеющее с внешней реальностью. «Религия, которую мы обнаруживаем в примитивной культуре в качестве исторической реальности, не является естественной религией философов — “религией в пределах чистого разума”, — она является религией в пределах человеческой природы, религией, созданной человеком». Создавая свою религию, человек руководствуется не одним только разумом, но прежде всего своими надеждами и страхами. Однако для Доусона (в отличие от Д. Юма и его последователей) это не может служить поводом к очередному разоблачению религии: «... Первобытный человек в своей слабости и незнании ближе к основным реалиям человеческого существования, чем самодовольный рационалист, уверенный в том, что овладел тайнами вселенной»¹.

Несмотря на возрастающую способность человека превосходить животные условия своего существования в такой степени, чтобы построить «башенное здание цивилизации» и сконструировать рациональный порядок научного знания, для него всегда остаются отдаленные, возможно, бесконечно отдаленные области бытия, находящиеся вне его досягаемости и вне его поля зрения. И здесь никакое развитие науки и техники, пусть даже в некоем абстрактном «отдаленном будущем», не даст человеку истинного знания об этом постоянно удаляющемся бытии.

¹ *Dawson Ch. Religion and Culture. P. 28.*

Истинное познание должно, по мысли Доусона, направляться не вовне, а вовнутрь, вглубь человеческой души: «... люди религиозного опыта — святые и мудрецы — всегда учили, что чем дальше человек проникает в глубины своего сознания и того, что находится под его сознанием, тем ближе он подходит к духовной реальности»¹. Именно здесь, в опыте трансценденции, ассоциирующейся с движением сосредоточения на своем внутреннем мире, Доусон видит один из предельных и абсолютных источников исторической религии во все времена и во всех культурах.

Отвечая некоторым современным исследователям религии, утверждавшим, что она появляется лишь на определенной исторической ступени развития человечества, английский философ заявлял, что в примитивных (первобытных) обществах религия занимала такое же большое место, как и в любой цивилизации в истории, и что разница между религиозным и нерелигиозным — разница не в уровнях культуры, но в уровнях сознания. Эта разница психологических уровней не была необходимым образом связана ни с социальными условиями народа, ни с интеллектуальной культурой индивида. «Как бы далеко назад в истории человечества мы ни пошли, — делает вывод Доусон, — мы никогда не сможем найти время или место, где человек не знал бы о душе и о божественной силе, от которой зависит его жизнь»².

При этом изначальное знание о Боге и душе не является плодом рефлексии и весьма удалено от какой-либо формы естественной теологии, ведь для первобытного человека на первый план выходит не некая абстрактная истина, но прежде всего реальность и власть тех непо-

¹ Dawson Ch. Religion and Culture. P. 31.

² Ibid. P. 41.

стижимых сил, от которых зависит его жизнь. Соответственно, и первобытная религия находила выражение в мифах и обрядах, а также в сакральных техниках, устанавливающих связь с этими силами и дающих знание о них.

Здесь мы подходим к еще одному универсальному принципу, присущему любой религии, — к откровению. Откровение, по мысли Доусона, повсюду рассматривается в качестве *первичного* источника религиозной истины, в то время как интуиция и разум — в качестве вторичных. Концепция откровения так же стара, как и сама религия. Уже в первобытных типах религии полагались на авторитет незапамятной традиции и/или на некие сверхъестественные средства общения с высшими силами (гадание, предзнаменования, видения, вдохновенные вещания шаманов и пророков). Для постороннего наблюдателя, находящегося вовне, будь то путешественник или рационалистически настроенный критик, примитивные религии кажутся лишь «мёртвым грузом общественного договора и суеверием, мешающим развитию общества». Но для самого человека, принадлежащего примитивной культуре, это совсем не так. Для него религия — это «Путь Богов, освящённый традицией порядок, который приводит человеческую жизнь в общение с высшими силами, и мы видим из истории более развитых религий, что самые простые и элементарные религиозные практики способны не просто заряжаться религиозными эмоциями, но и становиться проводниками глубоких религиозных идей, как, например, ритуал жертвоприношения в Древней Индии или церемониал установления календаря в Древнем Китае»¹.

¹ Dawson Ch. The Dynamics of World History. P. 167.

Концепция откровения не ограничивается только низшими формами культуры и наиболее примитивными типами религии, в которых рационально-логическое мышление ещё не было развито. Наоборот, она универсальна и находит выражение в самых разных формах на каждой стадии религиозного развития (достаточно вспомнить христианство и ислам!).

* * *

Каково же соотношение между религией и культурой? Согласно Доусону, социальная культура (даже самого примитивного вида) никогда не является просто материальным единством. Она есть организованный образ жизни, основывающийся на общности традиции и обусловленный общим окружением. С одной стороны, культура не идентична цивилизации, подразумевающей высокий уровень сознательной рационализации; с другой — не идентична обществу, поскольку обычно включает в себя множество независимых социальных единиц. По сути, культура является *формой* общества в аристотелевском смысле. «Общество без культуры, — писал Доусон, — бесформенное общество, толпа или сборище индивидуумов, соединенных сиюминутными потребностями, тогда как чем культура сильнее, тем больше она наполняет и видоизменяет разнообразный человеческий материал, из которого создана»¹. Культура включает в себя кроме однородности социальной организации и образа жизни «постоянную и сознательную душевную дисциплину». Если мы рассмотрим одно из первых условий цивилизованной жизни — общий язык, то обнаружим, что он может быть произведен только веками совместных

¹ Dawson Ch. Religion and Culture. P. 48.

усилий и предполагает общность мышления, равно как и общность действия. «С самого начала первобытной культуры люди пытались, в какой бы то ни было грубой и символической форме, понять законы жизни и приспособить свою социальную активность к своей практике»¹. Первобытный человек никогда не смотрел на мир подобно современному: как на пассивную или механическую систему, источник человеческих энергий, простой объект, которому человеческий разум придаёт форму. Мир для него был живым, исполненным таинственных сил, превосходящих его собственные. Вся жизнь его состояла в умиротворении этих сил и в служении им. И здесь первой потребностью, не менее жизненно важной, чем пища и оружие, было, по мысли Доусона, психическое оснащение, или вооружение. С помощью подобного психического вооружения первобытный человек укреплял себя против мощных и таинственных сил, которые его окружали. «Мы не можем провести черту между религией и магией, между законом и моралью — так тесно общественная жизнь первобытных людей связана с их религией. И то же самое справедливо относительно ранних цивилизаций»².

Итак, культура прежде всего есть духовная общность, подразумевающая общность мировоззрения, норм поведения и ценностей. Эта духовная общность обязана своим единством общим верованиям и общему образу мысли в гораздо большей степени, нежели любому единообразию материального типа: «... с самого начала социальный образ жизни, являющийся культурой, намеренно упорядочивался и направлялся в соответствии с высшими законами жизни, являющимися религией... Полная

¹ Dawson Ch. The Dynamics of World History. P. 113.

² Ibid.

секуляризация общественной жизни — относительно современное и аномальное явление. На протяжении большей части человеческой истории, во все эпохи и при всех состояниях общества, религия была великой, центральной объединяющей силой в культуре. Она являлась попечительницей традиции, хранительницей нравственного закона, воспитательницей и учительницей мудрости... И вдобавок к этой консервативной функции религия обладала также творческой, волевой, динамической функцией в качестве источника энергии и жизнеподательницы»¹.

В XIX—XX веках ряд ученых при объяснении процессов, происходящих в надорганическом мире, исходили из таких социокультурных явлений, как религиозные и магические верования, продемонстрировав их влияние на экономические, политические, юридические, художественные и другие социальные явления и отношения с ними. Среди этих ученых можно назвать Ф. де Куланжа, Макса Вебера, Ч. Элвуда, Э. Дюркгейма, С. Бугле, Дж. Фрэзера, Б. Кидда, Й. Ваха и многих других. Во многом идеи представителей этого направления продолжал и К. Доусон, неоднократно заявлявший о том, что «религия является ключом к истории и что невозможно понять культуру, если мы не поймем её религиозных корней...»². За всеми культурными достижениями стоят определенные религиозные верования. Лишь поняв последние, мы можем понять первые, поскольку во все века самые ранние творческие произведения культуры обязаны своим происхождением религиозному вдохновению и посвящены религиозной цели. Храмы, которые человек строил

¹ Dawson Ch. Religion and Culture. P. 49–50.

² Dawson Ch. Medieval Essays. P. 1.

для своих богов, являются одними из наиболее прочных его произведений. Религия стоит у истоков литературы, искусства, философии, которая «постоянно возвращается к своей родительнице».

Но религия стоит не только у истоков названных выше областей, где действует человеческий дух, — все социальные институты, по мысли Доусона, являются её порождением: царская власть и законодательство, институты семьи, брака и родственных отношений имели религиозное происхождение и утверждались (и всё ещё утверждаются в наше время, что видно, например, в английской церемонии коронации, в формулах некоторых западноевропейских судов, в обряде церковного брака и т. д.) в значительной степени с религиозных санкций. С другой стороны, шумерское и египетское храмовое жречество, каста брахманов в Древней Индии, клир и монашеские ордена в средневековой Европе были не просто религиозными, но и социальными институтами в своих культурах. Знахари, колдуны и шаманы имели те же функции среди первобытных народов.

Наиболее яркий пример этого влияния религии на культуру — возникновение и распространение ислама, возникшего в начале VII века и являющегося самой молодой из мировых религий. Здесь мы очень ясно, во всех деталях видим, как новая религия создает новую культуру. «Один индивидуум, живущий в культурном захолустье, даёт рождение движению, которое за сравнительно короткое время распространяется по миру, разрушая исторические империи и цивилизации и создавая новый образ жизни, всё ещё формирующий мысль и поведение миллионов от Сенегала до Борнео». В данном случае это не общность географического окружения, не расовая наследственность, не единство экономической деятельности, но тем не менее перед нами единая мусульманская

культура: «араб пустыни, западноафриканский негр, малайский пират, персидский философ, турецкий солдат, индийский купец — все говорят на одном религиозном языке, исповедуют одни теологические догмы, обладают одними моральными ценностями и подчиняются одному общественному договору. Хотя мусульманская архитектура различна в каждой стране, везде в ней есть нечто безошибочно мусульманское, как и в литературе, речи и поведении»¹.

* * *

Здесь мы уже переходим к рассмотрению отношений между религией и культурой в их динамике — к проблеме связи религии с культурным изменением.

Для Доусона основой всякого развития культуры была её смешанность. Чистый культурный тип представляет из себя достаточно редкое явление. В подобных культурах (например, культуры Древнего Египта и Древнего Китая, культура пуэбло в Нью-Мексико и некоторые другие) материальные и духовные факторы взаимопроникают друг друга до такой степени, что образуют неразрывное единство. Здесь религия и жизнь являются одним: каждый момент жизни, каждое общественное событие, каждый поступок и форма выражения освящены религиозной традицией и исполнены религиозного значения. «От крестьянина в поле и ремесленника в своей мастерской до жреца в храме и фараона на троне — всё общество подчиняется одним законам, движется в одном и том же ритме, живет одним и тем же духом. Боги — это жизнь земли, и человеческая жизнь следует модели божественного ритуала»². Но большинство культур, как постоянно

¹ Dawson Ch. Religion and Culture. P. 53.

² Ibid. P. 197.

указывал Доусон, представляет из себя слияние множества различных элементов. Вполне очевидно, что подобная ситуация включает в себя безграничные возможности внутреннего культурного конфликта, которые заложены скрытым образом в самой природе смешанных культур. Однако во многих случаях открытого конфликта нет, а присутствует постепенное, почти неосознаваемое приспособление и симбиоз различных образов жизни. Великие культурные эпохи — кульминация подобного процесса духовного слияния, и именно в сфере религии, по мысли Доусона, новый синтез находит своё характерное выражение. «Он (синтез. — К. К.) не подразумевает появление новой религии, но скорее новую интерпретацию существующей религиозной традиции в новых культурных формах...»¹

Религия в концепции Доусона имеет двойную функцию по отношению к культуре: с одной стороны, она консервативна — освящает существующую традицию; с другой — динамична, поскольку обеспечивает общую цель, объединяющую различные социальные элементы в культуре. Но при этом динамический характер религии в различные эпохи может играть совершенно разные роли.

Так, в эпоху культурного синтеза религия является великой объединяющей силой, во времена же культурной дезинтеграции она может стать силой революционной и разрушительной. «А поскольку две эти роли более или менее одновременны, сложная культура всегда является полем напряжения между противостоящими религиозными силами, которые постоянно борются одна против другой»².

¹ *Dawson Ch. Religion and Culture. P. 200.*

² *Ibid. P. 202.*

В том случае, когда религия слишком глубоко предаётся частному культурному синтезу, она перестаёт утверждать свой трансцендентный характер. С другой стороны, если религия пытается полностью себя освободить от связи с культурой, она тем самым способствует её секуляризации. (Подобную ситуацию Доусон иллюстрирует событиями из русской истории. Церковный раскол, произошедший в XVII веке в результате реформы патриарха Никона и повлекший за собой возникновение старообрядчества, религиозного меньшинства со своим собственным культурным идеалом Святой Руси, был прелюдией к появлению Петра I и насаждению западной секуляризованной цивилизации в православной стране.)

В результате глубокого анализа Доусон приходит к выводу, что любое религиозное движение, усваивающее чисто критическое и негативное отношение к культуре, тем самым становится силой разрушения и дезинтеграции, мобилизуя против себя наиболее здоровые и конструктивные элементы общества. С другой стороны, идентификация религии с частным культурным синтезом, достигнутым в определенной точке времени и пространства, также может стать фатальной для универсального характера религиозной истины. «Если эта идентификация доведена до крайних своих выводов, союз религии и культуры равно фатален для обоих партнеров, поскольку религия до такой степени привязывается к социальному порядку, что теряет свой духовный характер, а свободное развитие культуры ограничивается рамками религиозной традиции до тех пор, пока социальный организм не становится таким же неподвижным и безжизненным, как мумия»¹.

¹ Dawson Ch. Religion and Culture. P. 206.

Всем великим архаическим религиозным культурам не удалось избежать своей судьбы. Современная западная культура движется в том же направлении... Как же провести грань, спрашивает Доусон, между глубокой первобытной интуицией по поводу зависимости человеческой жизни от божественного закона и идолопоклоннической идентификацией этого закона с временными условиями отдельного века и отдельного общества? Как при этом также не отделить божественный закон от жизненной связи с земным, телесным существованием человека и не перенести его в план нечеловеческой абстракции? Другими словами, при каких условиях возможна плодотворная кооперация между религией и культурой?

«С одной стороны, — говорит Доусон, — утверждение абсолютных трансцендентных духовных требований религии не должно интерпретироваться как отказ от ограниченных, исторически обусловленных и временных ценностей культуры, а с другой — формы отдельной культуры, даже когда они вдохновлены и освящены религиозным идеалом, не должны рассматриваться как обладающие универсальной религиозной ценностью»¹.

Из всех форм изменения именно религиозные являются, по мнению Доусона, наиболее произвольными и непредсказуемыми. Если политическая революция, какой бы неожиданной и катастрофичной она ни была, имеет определенные предпосылки в прошлом и все составляющие её элементы историк может обнаружить в предшествующем состоянии общества, то в религиозном изменении есть «некое неизвестное», разбивающее вдребезги самый тщательный исторический анализ. «Современный наблюдатель мог бы предвидеть развитие нового религиозного единства на почве Римской империи. Он

¹ Dawson Ch. Religion and Culture. P. 208–209.

мог бы предусмотреть возникновение философского синкретизма неоплатонического типа или распространение восточной мистериальной религии, подобной митраизму. Но он не смог бы предвидеть рождение христианства в Палестине и его триумфальное шествие перед лицом враждебного отношения мирской власти, соревнование его соперников и его окончательное принятие Константином и преемниками в качестве официальной религии Римской империи»¹.

* * *

Согласно Доусону, каждая историческая религия содержит в себе два элемента: теологический и социологический. То есть, с одной стороны, каждая религия включает в себя веру в существование божественных или сверхъестественных сил, чья природа таинственна, но которые контролируют земной мир и жизнь человека; а с другой стороны, эти силы ассоциируются с отдельными людьми, вещами, местами или церемониями, выполняющими функцию каналов коммуникации между божественным и человеческим мирами. Исключением из этой схемы не являются ни конфуцианство («наиболее социологическая и наименее теологическая из религий»), ни буддизм (где обратная ситуация). Конфуцианская религия в конечном итоге покоится на концепции *абсолютного принципа*, которому должны подчиняться все человеческие действия, а буддизм, на первый взгляд, не оставляющий места для социального и институционального, всё же выражает себя в социальных институтах (таких, как монашество) и обладает сильным влиянием на формирование культуры. «Следовательно, — делает вывод Доу-

¹ Dawson Ch. The Dynamics of World History. P. 91.

сон, — в той мере, в какой социологическое предвидение возможно в отношении органического развития общества в целом, будет возможно и предвидение той социальной формы (курсив мой. — К. К.), которую религия будет стремиться приобрести в любой данной культуре»¹.

Для подобного предвидения Доусон обращается к так называемой формуле Геддеса–Ле Пле (народ, место, деятельность). Каждый из факторов, влияющих на образование культуры как социального образа жизни, играет соответствующую роль и в религиозном развитии. Тем самым социологическая форма любой религии может быть проанализирована в терминах места, деятельности и социальной связи.

Влияние фактора социальной связи можно обнаружить в каждой форме социальной организации: от тотемической группы австралийских аборигенов до патриархальной семьи греков и римлян и от варварских негритянских королевств Западной Африки до великих теократических монархий Египта, Вавилона и Китая. Возможности социологического предвидения в отношении религии прослеживаются в этой области наиболее ясно. «Например, в античном мире мы можем видеть, как исчезновение классического гражданского государства сопровождалось соответствующим упадком в гражданской религии. И мы ожидали бы обнаружить, что видоизменение Римской империи в абсолютную монархию полувосточного типа будет сопровождаться введением теократической государственной религии наподобие существовавшей в монархии Сассанидов»².

Следующий фактор — фактор деятельности — также подтверждает вышесказанное. Благодаря освящению ра-

¹ Dawson Ch. The Dynamics of World History. P. 93.

² Ibid. P. 93–94.

боты и хозяйственной деятельности религия наиболее глубоко входит в общественный процесс. Каждое «первоначальное природное занятие» порождает свой характерный тип религии. Так, существует религия охотников, религия земледельцев, религия пастухов и завоевателей; или же: религия племени, религия города и религия империи. Например, для религии охотников характерно существование шаманов или пророков, вера в сновидения и культ духов животных, тенденция к аскетизму — «много из того, что на первый взгляд кажется необъяснимым в культуре и религии народа, занимающегося охотой, может быть понято, когда мы посмотрим на него в контексте этих практик и идей»¹. Для религии земледельцев будут характерны культы Матери Земли и плодородия, она обладает мистическим и священным характером. Повсюду, где обнаруживается земледельческая культура, эти черты будут повторяться с замечательным постоянством. Наконец, пастушеская религия характеризуется более высокими моральными нормами и большей этической окрашенностью концепции божества, чем религия земледельцев.

Эти первоначальные религиозные типы, основанные на «природных занятиях», удерживаются и в высших культурах. В качестве примера Доусон приводит сельскохозяйственный тип высших культур Ближнего Востока, Китая, Египта, культуры майя, а также пастушеский тип религии и культуры арийцев, «игравших ведущую роль в развитии цивилизации от начала Бронзового века и даже ранее»². При этом очевидно, что в историческую эпоху существование «чистых» типов — достаточно редкое явление и что различные социальные типы входили

¹ Dawson Ch. Religion and Culture. P. 57–58.

² *Idem.* The Dynamics of World History. P. 95.

друг с другом в контакт и в конфликт, тем самым давая рождение как новым сложным формам социальной организации, так и соответствующим религиозным типам. Дуализм культуры, возникавший в результате смешения народов (например, при завоевании оседлой земледельческой культуры воинственными кочующими народами), находил отражение в религиозном дуализме, так что «боги завоевателей существовали бок о бок с богами подвластного населения, и каждая из религиозных традиций влияла на другую до тех пор, пока всё общество не получало общую религию сложного типа»¹.

Третий фактор — фактор места — оказывает не меньшее влияние на развитие религии, хотя это влияние на первый взгляд может показаться достаточно внешним и поверхностным. Особенно он важен в примитивных религиях (разного рода представления о «святом месте», «священном городе», «святой земле»). Но с приходом мировых религий, более не обожествлявших силы природы и выходивших за пределы страны и расы, этот фактор не утрачивает своего значения — и в буддизме, и в исламе, и в средневековом христианстве «святое место» и практика паломничества, связанная с ним, играют весьма существенную роль, являясь дополнительным элементом социальной связи. «Эти три формы деятельности — освящение места, работы и самой социальной связи, — подытоживает Доусон, — являются главными каналами, через которые религия находит свое *социальное* (курсив мой. — К. К.) выражение и приобретает социологическую форму; и чем больше их участие в религиозном развитии, тем больше возможность социологического предвидения»². В тех случаях, когда религия выходит за пре-

¹ Dawson Ch. The Dynamics of World History. P. 96.

² Ibid. P. 97.

дела категорий места, деятельности и народа (как это происходит в наиболее глубинных ее проявлениях, например, в религиозном опыте мистика), возможность социологического предвидения крайне незначительна.

Всё сказанное выше по поводу социологической стороны религии ни в коем случае не означает, что религия до такой степени обусловлена культурой и экономикой, что является лишь их продуктом. Для Доусона подобное истолкование религии совершенно неприемлемо: «... как бы далеко ни зашёл этот процесс культурного обусловливания (а он действительно может зайти очень далеко), мы никогда не сможем исключить альтернативного решения — что культура формируется и изменяется религией»¹.

В действительности отношение между религией и культурой всегда двусторонне: образ жизни влияет на подход к религии, равно как и религиозное отношение влияет на образ жизни. Такая трактовка вполне логично вытекает из доусоновского определения культуры: культура хотя и является, по сути своей, *организованным* образом жизни, всё же никогда не понимается как просто созданный человеком порядок, ведь социальный образ жизни основывается на некоем *религиозном* законе жизни, в свою очередь зависящем от нечеловеческих сил. Эти силы вызывают в человеке страх и надежду, они не могут быть познаны каким-либо способом и, в сущности, остаются таинственными и непостижимыми, превосходя человеческое и природное.

Тем самым, хотя *на практике* религия народа часто ограничена и обусловлена его культурой, *в теории* — в том числе в представлениях первобытных народов — культура «является умышленным усилием привести че-

¹ Dawson Ch. Religion and Culture. P. 58.

ловеческую жизнь в отношении с божественной реальностью и подчинить её божественной власти»¹. Культурный процесс, рассматриваемый подобным образом, предстаёт открытым для изменения в обоих направлениях: любое *материальное* изменение, преобразуя внешние условия жизни, станет также изменением *культурного* образа жизни и приведет к новому *религиозному* отношению. Аналогично этому любое духовное изменение, преобразуя человеческое мировоззрение, будет стремиться к изменению образа жизни и породит новую форму культуры.

Как уже говорилось выше, Доусон в своей концепции религии стремится соединить два источника — естественную теологию и сравнительное религиоведение. Необходимость подобного синтеза видна из отношений между культурой и религией: «каждая культура, даже самая примитивная, стремится, подобно старой римской гражданской религии, установить *jus divinum*, который будет поддерживать *pax deorum*, религиозный порядок, ставящий жизнь общности в отношении зависимости от потусторонних сил, управляющих универсумом. Образ жизни (way of life) должен быть путем служения Богу (way of service of God), иначе он станет образом смерти (way of death). Это урок как самых примитивных культур, так и высших религий, и в их согласии мы находим, как мне кажется, точку, в которой старая естественная теология и новая наука сравнительного религиоведения могут установить контакт и найти основание для взаимопонимания. Без этого сравнительное религиоведение потеряется в лабиринте социологической относительности, а естественная теология утратит контакт с религией как историческим фактом»².

¹ Dawson Ch. Religion and Culture. P. 58.

² Ibid. P. 62.

* * *

Особое место в концепции Доусона занимает анализ современной западной культуры. По мысли философа, современный мир стоит перед двумя альтернативами: либо полная секуляризация западной культуры повлечет за собой ее постепенное разложение и новое утверждение традиционных религий-культур Азии, временно находившихся в тени европейской мировой гегемонии, либо же возможны остановка процесса секуляризации и поворот — в результате прихода новой религии или возрождения старой (что, между прочим, произошло в Китае благодаря деятельности Конфуция и конфуцианцев). На будущее возрождение христианства возлагает Доусон свои надежды — не только как верующий, но и как ученый, основывающий свои прогнозы на глубоком постижении истории. «Восстановление морального контроля и возвращение к духовному порядку стали ныне необходимыми условиями выживания человека. Но их можно достичь лишь благодаря глубокому изменению в духе современной цивилизации. Это не подразумевает новую религию или новую культуру, но движение духовной реинтеграции, которая восстановила бы жизненное отношение между религией и культурой, существовавшее в каждую эпоху и на каждом уровне развития человечества»¹, — такой вывод делает Доусон, подводя итог анализу современного состояния западной цивилизации.

По тем симптомам, которые характерны для ее нынешней болезни, мы видим, что это болезнь не одной западной цивилизации, но всего современного мира и нашей собственной культуры в том числе. Уникальность концепции Доусона состоит не только в тщательном диагнозе, поставленном современной цивилизации, и в ука-

¹ Dawson Ch. Religion and Culture. P. 218.

зании на истинные причины заболевания, но и в пророческом призыве к исцелению и в вере в саму эту возможность, что лучше всего выражено в следующих его словах: «Если нашей цивилизации суждено заново открыть свою жизненность или даже выжить, она должна перестать пренебрегать своими духовными корнями и должна осознать, что религия — не предмет личного чувства, ничем не обладающий для воздействия на объективные реалии общества, но наоборот, является самой сердцевинной социальной жизни и корнем всякой живой культуры»¹.

Кожурин К. Я.,
кандидат философских наук

¹ Цит. по: God, History and Historians: an anthology of modern Christian views of history. New York, 1977. P. 9.



Глава I

ЕСТЕСТВЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ И НАУЧНОЕ ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИИ

Отношение между естественной теологией и гуманистической культурой. Ее развитие в качестве классической теологии гуманизма и ее неудача в сопротивлении радикальной секуляризации гуманистической традиции. Новое отношение к религии, которое характеризует реакцию против Просвещения. Романтическая философия религии и исследование символа и мифа. Концепция эволюционного развития и сравнительное изучение религий. Влияние антропологии и психологии на исследование религии. Развитие сравнительного религиоведения на протяжении последних шестидесяти лет. Необходимость утверждения теологических оснований.

I

(i)

Условия джиффордского учреждения^{1*} предполагают существование такой науки, как естественная теология, в чью компетенцию входит изучение природы Божественного Бытия и отношения к Нему человека и универсума — величайшей из возможных, но тем не менее строго естественной науки и одной из тех, что имеют большое значение для человеческой культуры.

Это громадное требование, но оно отрицается сегодня большинством современных философов и многими современными теологами. Однако историк не может не осознавать, что за великая традиция стоит за этим требованием — традиция, которая имеет непосредственное отношение к основному направлению западной мысли. Ибо естественная теология — это теология, которая была естественной для гуманизма, и ее возникновение и упадок следуют за возникновением и упадком самой гуманистической культуры. С эпохи Возрождения до XVIII столетия и даже позднее развитие естественной теологии шло рука об руку с развитием гуманизма. И если сегодня естественная теология жестоко подавляется соединенными усилиями диалектической теологии и диалектического материализма, гуманистическая культура также теряет свой престиж, и вся структура рационального космоса западного человека потрясена до оснований.

Гуманистическая культура была, по сути, культурой интеллектуальной элиты. Она никогда не являлась полностью самодостаточным организмом, подобно великим

* Все примечания к данной книге (как Автора, так и Переводчика) вынесены в конец каждой главы (*Прим. Издателя*).

религиозным культурам древнейших времен. Она была скорее искусственным образованием, наложенным на уже существовавшее тело христианского общества. Однако несмотря на этот искусственный вторичный характер, она являлась активной и творческой силой, влияние которой до сих пор ощущается в каждом аспекте жизни Запада. Действительно, в течение столетий, когда западное христианство так глубоко было разделено полемикой и сектантством, религиозными войнами и религиозными преследованиями, именно гуманизм стал главным объединяющим элементом в европейской культуре, поскольку именно он обеспечил единственное основание, на котором представители различных наций и различных церквей смогли встретиться на равных. Другими словами, общее образование и общая письменная культура заняли место общей веры и *communio sacrorum*² в качестве главной оставшейся связи европейского единства.

Но хотя гуманизм и связан столь тесно с секуляризацией европейской культуры, он никоим образом не был всецело иррелигиозным. Я думаю, в этом отношении современные апологеты и почитатели гуманистов сослужили им дурную службу, с тем результатом, что расхожая концепция Ренессанса и гуманистической культуры является ошибочной и односторонней. Не в Поджо, Макиавелли или Ванини³ мы найдем типичных представителей гуманистического отношения к религии, но в Эразме, Море и христианских платониках. Новое понимание благ природы, достоинства человека и рациональный оптимизм гуманистического этоса требовали для своего оправдания естественной теологии. Гуманисты смотрели на мир как на рациональный порядок, который может быть объяснен только в качестве создания божественного Разума, в качестве создания божественного искусства, которое демонстрирует умственные способности божественного Художника.

Итог этому гуманистическому взгляду был подведен Кампанеллой в знаменитом сонете, где он говорит о видимом мире природы как о книге, в которой Бог открывает Свою силу, Свою мудрость и Свою доброту. Именно человек призван быть интерпретатором этих божественных иероглифов, поскольку по своему сознанию и по своей духовной природе он обладает врожденным сходством с божественным Творцом.

*Il mondo è il libro dove il Senno eterno
scrise i propri concetti, e vivo tempio
dove, pingendo i gesti e'l proprio esempio,
di statue vive ornò l'imo e'l superno;
perch'ogni spirto qui l'arte e'l governo
leggere e contemplar, per non farsi empio,
debba, e dir possa: Io l'universo adempio,
Dio contemplando a tutte cose interno.
Ma noi, strette alme a'libri e tempii morti,
copiati dal vivo con più errori,
gli anteponghiamo a magistero tale.
O pene, del fallir fatene accorti,
liti, ignoranze, fatiche e dolori:
deh torniamo, per Dio, all'originale!⁴*

«Мир — это книга, куда вечная Мудрость вписала свои собственные представления, и живой храм, где, изобразив деяния и собственный образец, она украсила глубины и высоты статуями; здесь каждая душа, какой бы нечестивой она ни была, может изучать и созерцать искусство и закон и может сказать: “Я исполнена вселенной через созерцание Бога во всех вещах”.

А мы, души, скованные книгами и мертвыми храмами, снимаем копии с истины, делая множество ошибок и подменяя ими это учение.

О страдание, раздоры, невежество, труд, печаль, заставьте нас осознать нашу ошибку! Ах, ради Бога, давайте вернемся к оригиналу!»

Это, на мой взгляд, классический случай естественной теологии, которая была провозглашена уже в книге Раймона Сабунде⁵, достигла своего полного развития в течение следующих столетий у христианских платоников и гуманистических теологов и философов от Марсилио Фичино до Ива Парижского и кембриджских платоников и всё еще продолжала, хотя и в убогой и засушенной форме, жить в естественной религии Просвещения, в апологетической естественной теологии Пэли (Paley)⁶ и в Бриджерских трактатах⁷.

В этой доктрине не было ничего нового или поражающего оригинальностью: она состояла по большей части из общих мест схоластических доктрин отцов церкви и философов античности. Она являлась, согласно определению, рудиментарной теологией, или, как выражается Бэкон, «тем знанием или рудиментом знания о Боге, которое может быть приобретено посредством интуиции и созерцания Его творений». Различие заключается не в новизне этой доктрины, но в новой ценности, которая ей приписывалась, и в новой значительности, которую она принимала на себя в обществе, более не обладавшем религиозным единством.

В века веры естественная теология не существовала отдельно. Она являлась частью общей христианской теологии и не имела самостоятельного значения, кроме как для профессиональных богословов. Но в века религиозного разногласия, когда Европу раскололи на части соперничавшие между собой теологические системы, естественная теология приобрела новую ценность в качестве единственного несомненного и универсального обоснова-

ния религиозной истины в мире, где всё подвергалось сомнению. Бесспорно, именно по этой причине гуманист Пьер Бюнель рекомендовал «Естественную теологию, или Книгу творений» отцу Монтеня в качестве произведения, наиболее полезного и подходящего ко времени, когда было разрушено не вызывавшее сомнений царство всеобщего авторитета и наиболее священные догматы веры стали предметом общераспространенных дебатов.

Возможно, для настоящего поколения настолько же трудно понять прелесть этой простой теологии разума, насколько трудно для нас понять революционную привлекательность идеи «закона природы», которая развивалась в течение того же периода из тех же самых предпосылок. Тем не менее невозможно игнорировать их историческую важность или же их влияние на развитие современной мысли. Ибо люди «новой учености» не в большей степени могли обойтись без идеи Бога, чем люди «старой учености». Чем более полно новая философия и новая наука осознавали свой идеал рационального универсума, тем больше они нуждались в идее Бога в качестве источника и принципа умопостигаемости [мира]. Как писал Декарт, «несомненность и истина любой науки зависит от знания Бога и единственно от этого», ибо «несомненность всех прочих истин настолько зависит от одной этой [истины], что без знания о Боге было бы невозможным узнать что-либо еще».

(ii)

Эта концепция Бога как единственного принципа умопостигаемости [мира] типична для новой философии — и для таких представителей ортодоксального христиан-

ства, как Мальбранш и Беркли, не в меньшей степени, чем для тоталитарной естественной теологии Спинозы. Но поскольку она делала Бога не только творцом природы, но и посредником в нашем понимании и гарантией нашего эмпирического знания, она глубочайшим образом изменяла традиционный характер естественной теологии и подвергала ее двойному нападению: прежде всего, со стороны набожных христиан, подобных Паскалю, который чувствовал, что этот бог математической истины был богом эпикурейцев, а не Богом христиан, «наполняющим душу и сердце тех, кем Он владеет»; и во-вторых, со стороны скептиков, осознававших, что картезианское разделение материи и духа было обоюдоострым оружием, которое может быть использовано для подрыва и разрушения целостного интеллектуального здания, с таким тщанием сконструированного многовековыми усилиями христианских философов и теологов.

В этом двойном наступлении христианские критики Декарта играли на руку своим оппонентам, которые были обязаны им не своими аргументами, но техникой своего нападения. Для врагов религии уже стало общим местом направлять свое основное нападение на доверие к теизму посредством отдания лицемерной дани «истинам нашей наисвятейшей религии». «Человек, в должной мере сознающий несовершенство человеческого разума, — пишет Дэвид Юм, — с крайним рвением обратится к истине откровения; тогда как надменный догматик, уверенный, что он в состоянии воздвигнуть полную теологическую систему при посредстве одной только философии, отнесется с презрением ко всякой другой помощи и отвергнет этого постороннего наставника. Быть философом-скептиком является для ученого первым и самым существенным шагом к тому, чтобы стать здравым верующим христианином...»⁸

На первый взгляд может показаться ненормальным и парадоксальным, что наиболее опасная критика в адрес естественной теологии гуманистов раздалась не со стороны реакционных теологов, но со стороны людей, подобных Бейлю, Юму и Вольтеру, которые сами номинально являлись деистами. Ибо когда дело гуманизма казалось наконец восторжествовавшим и во всей культуре эпохи господствовал дух разумного оптимизма, коренившийся в картезианской естественной теологии, основания идеологического строя были подорваны самими вождями Просвещения.

Причины этого надлома скорее были религиозными, нежели философскими. Естественная теология гуманистов процветала до тех пор, пока была связана с живой традицией христианской культуры. Но как только деизм разрушил эту жизненную связь и попытался сделать естественную теологию автономным принципом чисто рациональной религии, она оказалась бессильной в противостоянии разрушительной критике скептиков. С самого начала у деизма не было собственной религиозной жизни. Его создали искусственным образом для того, чтобы он служил полемическим целям Просвещения, и когда этих целей достигли, деизм был отброшен своими создателями.

Правда, в сравнительно более поздний период истории он получил временное вливание жизни благодаря Руссо. Но руссоистское обращение к иррациональным силам чувства и эмоции было сомнительным даром. Ведь оно не только научило таких философов, как Кант, ценить духовные интуиции «обыкновенного человека» выше метафизических доказательств естественных теологов, но также научило этого «обыкновенного человека» рассматривать свои эмоциональные убеждения в качестве непрекаемых истин. Какой бы равнодушной и поверхностной

не являлась естественная религия Просвещения, она, в конце концов, была искренней в своей преданности добродетели терпимости. Но в своей новой форме поздний деизм стал нетерпимым и кровавым культом. Во имя этой религии естественной добродетели уничтожал Робеспьер своих врагов, и как раз на Празднество Верховного Существа в июне 1794 года, когда была торжественно введена новая религия, приходится одновременно и пик террора.

II

Эти катастрофические годы застали глубочайшее изменение в направлении европейской мысли. Они явились свидетелями конца Просвещения и смерти аристократического общества, создавшего гуманистическую культуру. Политическая революция по времени совпала с духовным и эмоциональным бунтом против рационализма Просвещения и всей традиции культуры XVIII века. Столетие, начинавшееся с религиозного рационализма Локка и Христиана Вольфа, заканчивалось апокалиптическим иррационализмом пророческих книг Блейка. И в этих бесформенных излияниях религиозного гения именно естественная религия и Бог естественной религии являются основными объектами блейковских обличений. «Человек должен и будет иметь какую-то религию, — пишет он. — Если у него нет религии Христа, у него будет религия Сатаны и он воздвигнет синагогу Сатаны, называя Князя мира сего “Богом” и уничтожая всех, кто не поклоняется Сатане под именем Бога... Деизм — это поклонение Богу мира сего посредством того, что вы называете “естественной

религией” и “естественной философией”, а также “естественной моралью” или “самодовольством”, эгоистическими добродетелями “естественного сердца”. Это была религия фарисеев, которые убили Иисуса. Деизм является тем же самым и ведет к тому же».

*Но Призрак, подобный изморози и мучнистой росе,
встал над Альбионом,
Говоря: «Я — Бог, о, Сыны Человеческие! Я — ваша
Разумная Способность!
Не я ли Бэкон, Ньютон и Локк, что учили человека
Смирению,
Учили Сомнению и Эксперименту? А два моих
крыла — не Вольтер ли с Руссо?
Где тот Друг Грешников, что восстает против
моих Законов
И учит верить в Народы и в неизвестную Вечную
Жизнь?
Приди сюда в пустыню и преврати эти камни
в хлеба!
Тщеславный, глупый Человек! Будешь ли верить,
не экспериментируя,
И воздвигать Мир Фантазии над моей
Великой Бездной,
Мир Призраков в страстном вожделении
и ненасытном аппетите?»»⁹*

Этот бунт против естественной теологии Просвещения, находящий чистейшее и наиболее прямое выражение в пророческих высказываниях Блейка, пропитывает мысль эпохи и появляется в более рационализированной и разжиженной форме в системостроительстве философов-идеалистов и в апологетике теологов-романтиков.

С одной стороны, повсюду мы находим новую оценку позитивных религиозных ценностей, обнаруживаемых в

истории и в религиозном опыте индивида, а с другой — критическое и часто презрительное отношение к традиционной доктрине рационального доказательства существования Бога. И чем более непосредственно и непередаваемо чувство, тем выше религия. Без сомнения, в рассуждениях о религии не было недостатка, но эти рассуждения ближе к рассуждениям гностиков и теософов, нежели естественных теологов. Несмотря на дань уважения, которую отдавали Спинозе Шеллинг и его современники, глубочайшее влияние на философский теизм этой эпохи оказал не Спиноза, а мистический теософ Бёме¹⁰.

Это влияние Бёме обязано не просто той притягательности, которую имел для романтиков любой вид спекулятивного мистицизма. Бёме сам был своего рода естественным теологом — по крайней мере, он, несомненно, мог бы претендовать на этот титул. Но он находится на противоположном полюсе от естественной теологии Просвещения, и прежде всего с этой точки романтики атаковали своих предшественников в XVIII столетии наиболее остро. Ибо не только рационализм Просвещения вызывал отвращение у нового века, но прежде всего его оптимизм — тот наивный и невосприимчивый оптимизм, который заявляет вместе с Поупом: «Всё, что ни существует, справедливо» — и оправдывает пути Бога к человеку в стиле Бернардена де Сен-Пьера, доказывавшего, что Бог создал блох черными, чтобы нам было легче их ловить, и разделил дыни на дольки, чтобы их было легче резать на равные порции для достижения домашней гармонии¹¹. В противоположность всему этому ребячеству новое поколение настаивало на реальности проблемы зла и трагическом чувстве жизни, которое было не чем-то случайным или же тем, чего можно избежать, но коренилось в самой природе вещей. И романтики нашли в Бёме естественного теолога, который был настолько далек от

игнорирования этих проблем, что возвращал их обратно к корням в Вечности, так что «горечь», находящаяся у корня природы, имеет своей почвой «темную сторону» самой божественной природы.

Примечательно, что это же направление мысли обнаруживается в более ортодоксальной форме в произведениях великого католического писателя предшествующего поколения, являвшегося самым непримиримым врагом Просвещения и интеллектуальным лидером религиозной реакции. Жозеф де Местр¹² был не философом, но человеком света — поистине самым несветским человеком в свете, дипломатом, более сосредоточенным на божественном смысле истории, чем на своей карьере и своем политическом будущем. Не было никого непреклоннее в оправдании путей Бога к человеку, но для этого де Местр перевернул традиционную теологию Просвещения и основал свою апологетику на той темной стороне реальности, о которой его предшественники не желали знать. Для него бездна человеческого страдания и преступления была более эффективным свидетельством существования и величия Бога, чем все поверхностные аргументы современной апологетики. Его философия истории — не теория человеческого прогресса и просвещения, но откровение божественной справедливости и божественного правосудия. Он принижал человека до пыли истории, чтобы превознести величие Бога.

III

Эта реакция против Просвещения заставила де Местра смотреть с большей симпатией на все те элементы древней и восточной религии, которые до сих пор рас-

сматривались философами и историками в качестве иррациональных и варварских. Жертвоприношение, карма, аскетизм, табу — всё стало понятным и религиозно ценным в его философии истории. Знаменательно, что в «Петербургских вечерах» дискуссия происходит вокруг пространной цитаты из «Законов Ману», которые не могли быть достаточно близко знакомы образованной публике того времени, и на протяжении всех диалогов де Местр призывает мудрость Востока ответить на рассуждения Запада.

Конечно же, совершенно новым это не являлось. Я думаю, что здесь впервые было использовано новое знание в теологических целях, но с тех пор как Фридрих фон Шлегель опубликовал в 1808 году свою книгу «О языке и мудрости индийцев», для Запада открылся новый мир восточной религии.

На протяжении первой половины XIX века изучение религии преобразилось благодаря потоку новых знаний, буквально пролившемуся на Европу с Востока — из Индии и Персии, из Египта и Вавилона, из Китая и с Дальнего Востока, а также из Центральной Америки и Полинезии. Абстрактные априорные конструкции рационализма XVIII века увяли перед богатой и сложной реальностью действительного религиозного опыта человека. Это открытие усилило убеждение философов-идеалистов в том, что сама история является ключом к духовной реальности, так что для них единственно истинной естественной теологией стала философия истории. Основной задачей философов было создать вразумительный синтез, в котором следующие одно за другим духовные достижения великих мировых эпох и мировые религии были бы показаны в качестве стадий в поступательном самораскрытии абсолютного духа.

Таким образом, традиционное различие между естественной теологией и откровением полностью уничтожи-

лось, поскольку природа оказывалась откровением, а откровение — герменевтическим принципом религиоведения в целом. Мифология и религиозный символизм восточных и первобытных народов интерпретировались в качестве иероглифических записей этого универсального откровения, а Ф. Крейцером, Ф. Х. Бауром, Шлегелем и Шеллингом развивалась наука сравнительной мифологии, непродолжительное время наслаждавшаяся необычайной популярностью и влиянием.

Именно из этой школы¹³, при всем недостатке в ней истинно научной ценности, ведет свое происхождение новая наука сравнительного религиоведения, заставившая людей уделять внимание тем менее понятным и нерациональным аспектам религии, которые теологи Просвещения презирали и не замечали. Кроме того, эта наука подчеркнула единство религиозного развития человечества, так что мифология и ритуал, фольклор и сага, теология и мистицизм — всё рассматривалось как части живого целого, дерева, укорененного в почве истории и географии и уходящего своими самыми верхними ветвями в облака мистицизма и теологической спекуляции. Амбициозным требованиям этой новой науки (или лженауки) очень скоро положила конец критика таких ученых, как Лобек (1781–1860) и Отфрид Мюллер (1797–1840), но идеал науки о религии, включающей в себя всё, остался в тени и вновь был возрожден в позитивистском и эволюционистском духе новой «наукой сравнительного религиоведения», получившей академический статус во второй половине XIX столетия.

Великий популяризатор новой науки в нашей стране Ф. Макс Мюллер сам был наследником прежнего романтического движения, сыном поэта-романтика и учеником Шеллинга и Боппа¹⁴. В действительности наука сравнительного религиоведения Макса Мюллера была едва ли

менее спекулятивной, нежели наука сравнительной мифологии Баура. Однако пролегающий между ними период явился свидетелем нового прироста знаний не только в ориентальных исследованиях и археологии, но также и в понимании религии и культуры первобытных народов, где для научного исследования постепенно открывались новые обширные сферы деятельности.

Публикация книги Э. Б. Тайлора «Первобытная культура» в 1871 году, явившейся первым значительным синтезом нового антропологического знания, отмечает целую эпоху в этой области. Книга была переведена на русский язык в следующем же году, на немецкий — в 1873, а на французский — в 1876–78 годах.

В то же время секуляризация теологических факультетов привела к учреждению кафедр истории религии и сравнительного изучения религии в голландских и французских университетах. К концу столетия новая наука сравнительного религиоведения, или естественная история религии, повсюду заняла место прежней естественной теологии в качестве единственно признанного научного подхода к религиозным проблемам.

Я думаю, джиффордские лекции являются единственным учреждением того периода, цель которого еще продолжала определяться в традиционных понятиях естественной теологии. Но даже в этом случае Кэмпбелл Фрэйзер, который, по сути, был человеком старой традиции, пишет в своей автобиографии, что поначалу не хотел брать на себя чтение лекций, поскольку предполагал, что они будут касаться научной истории религий в большей степени, чем теизма.

И действительно, отношение религиоведения к философии сначала отнюдь не было ясным. Новая наука развивалась в век позитивизма и агностицизма. Она ставила своей целью изучение фактов религиозного развития че-

ловека, в то же время воздерживаясь от теологических и философских суждений. Это отношение определялось, с одной стороны, идеалом научной объективности, заимствованным из естественных наук, а с другой — практической необходимостью установления нейтральной территории, на которой бы смогли гармонично взаимодействовать ориенталисты и миссионеры, антропологи и психологи.

Однако в действительности эта программа философского нейтралитета оказалась непрактичной. И сравнительный метод, и концепция эволюционного развития включали в себя оценочные суждения, которые имели философский подтекст. Многочисленные работы по истории религии, появившиеся на протяжении второй половины XIX — первой половины XX века, по большей части зависят (сознательно или же бессознательно) от старого философского синтеза Гегеля и Канта; и даже сегодня приходится настаивать на тесном отношении, существующем между натуралистическими теориями эволюционного развития, распространившимися с XIX века, и строго идеалистической концепцией неизбежного прогресса к совершенству, который является манифестацией поступательной самореализации абсолютного духа в истории.

В той или иной форме — от христианских идеалистов справа до диалектических материалистов слева — эти идеалы господствовали в развитии новой науки религиоведения, и она стремилась превратиться в бесформенное собрание не связанных друг с другом областей специализации там, где эти идеалы отсутствовали.

Конечно же, богатство материала, накопленного в специальных областях, обеспечило обширное поле для исследования, но данная наука более не обладала каким-либо критерием для оценки внутренней ценности и зна-

чения религиозного феномена. Вместо того чтобы стать объективной наукой о существовании и природе Бога (что являлось идеалом старой естественной теологии), она могла лишь пытаться сделать пространственный обзор форм человеческого поведения как обусловленных нерациональными верованиями. И новая наука страдала от той же самой существенной слабости, что и естественная теология, — обе они были в равной степени рационалистичны и сводили глубочайшие проблемы человеческого сознания к предрассудкам. Естественная теология Просвещения снижала Живого Бога христианской традиции до небесного инженера космического механизма, в то время как сравнительное религиоведение создавало музей мертвых культов и антропологических курьезов.

Это была ситуация, какую застал Уильям Джеймс, когда читал свои знаменитые лекции в Эдинбурге около пятидесяти лет назад. Он искал выход из этой дилеммы в новом экзистенциальном изучении религиозных феноменов в их опытной данности. Джеймс хотя и не нашел подлинного решения, в конце концов вскрыл основной дефект прежних методов. Он увидел, что «глубины чувства, наиболее темные и наиболее глухие слои характера являются единственными местами в мире, где мы схватываем реальный факт в процессе развития». «Именно оттуда, где наиболее отдаленные границы нашего бытия погружаются в измерение существования, совершенно отличное от чувственного и только умопостигаемого мира», происходит религия, и духовные силы, происходящие из этой области, оказывают реальное и трансформирующее воздействие на человеческую жизнь и социальную культуру.

Таким образом, Уильям Джеймс обратил внимание и психологов, и философов на более глубокий вид опыта, нежели тот, который ранее рассматривали и старая есте-

ственная теология, и религиоведение. Со времени Джеймса психологи всё больше и больше посвящали себя изучению бессознательного и показали огромную важность психических процессов для человеческой мысли и поведения.

Этот новый психологический подход оказал глубокое влияние на изучение религии. Он подразумевал перемещение в центр научного исследования тех самых элементов религии, которые прежде игнорировались или оправдывались прежними философски и рационалистически настроенными исследователями. Теперь мы уже пришли к гораздо большему пониманию тех неизвестных территорий нашей души, которые имеют такое же важное значение для религиозного опыта и религиозного действия — мира символа и мифа, видения и пророческого вещания, — как и для понимания бессознательных сил сублимации и подавления, обуславливающих материальные аспекты личности.

Без сомнения, психология дала новое и более легкое для манипуляции оружие рационалисту, рассматривающему религию в качестве результата процесса галлюцинаторной проекции, с которым можно покончить научными методами анализа. Но это не единственный или же не самый естественный вывод психологического подхода. Чем глубже люди будут всматриваться в скрытую жизнь души (*psyche*), тем больше они будут осознавать реальность и созидательность духовных сил, проявляющих себя в религиозном опыте рода человеческого.

Это был вывод Уильяма Джеймса, и он даже еще более подчеркивается современными психологами, подобными К. Г. Юнгу, рассматривающему традиционные архетипы религиозного символизма в качестве отмычки для открытия глубочайших уровней духовной реальности. Он пишет, что «мифы — в первую очередь психические

явления, выражающие глубинную суть души»¹⁵. И то, что верно относительно этого примитивного знания, «в еще большей мере верно по отношению к господствующим мировым религиям. Они содержат изначально тайное сокровенное знание и выражают тайны души с помощью величественных образов... Необходимо отметить, что чем прекраснее, грандиознее, обширнее становится этот передаваемый традицией образ, тем дальше он от индивидуального опыта»¹⁶.

Всё это имеет разительное сходство с теориями таких «символистов» начала XIX века, как Крейцер и Баур, которые считали, что религиозные мифы и символы являются не произвольными фантазиями воображения, но вечными образами душевной реальности, имеющими такое же отношение к сознательной деятельности рациональной мысли, какое имеет жизнь рода к жизни индивида.

Сейчас эти образы и породивший их религиозный опыт обладают в своей собственной области абсолютным авторитетом и неуязвимостью, как настаивал Уильям Джеймс, но равным образом они обладают ими и для разума — в плане рациональной науки, философии и естественной теологии. С одной стороны, мы имеем мир, исполненный религиозного богатства и глубины, но неспособный к рациональному доказательству. С другой — умопостигаемый порядок без духовной глубины или прямой связи с религиозной истиной. Без сомнения, как показала история, возможно сконструировать доказательства религии и бытия Бога, которые действительны даже внутри этого рационального порядка. Но жизнь этих конструкций является производной от другого порядка. Сами по себе они, по сути своей, бесплодны и, если можно так выразиться, бессердечны, так что верующий человек, которому они будут представлены, всегда ответит вместе с Паскалем: «Не бог философов и ученых, но Бог

Авраама, Исаака и Иакова — *Deum meum et Deum vestrum*¹⁷».

Строительство моста между этими двумя мирами было проблемой религиозных мыслителей на протяжении веков. Традиционно мост возводился благодаря авторитету — коллективной социальной гарантии сверхъестественного откровения, и это решение еще сохраняет и должно сохранять свою действительность до тех пор, пока сохраняются исторические мировые религии. Но это не касается решений, которые сконструированы скорее с рациональной, нежели с религиозной стороны, подобно естественной теологии Просвещения или же более претенциозным системам философии религии, созданным романтиками и идеалистами.

Сегодня два этих мира отделились друг от друга даже больше, чем ранее. Мир разума стал еще более сухим и духовно опустошенным, а мир души утратил освященные пути, с помощью которых он выражал себя в мире культуры, и остался во власти сил тьмы, являющихся негативными и разрушительными аспектами бессознательного.

Это разделение современной цивилизации на науку, лишенную смысла, и дух, который может выражать себя лишь в саморазрушении, за последние годы стало настолько близким к нам, что нет такого думающего человека, который бы мог принимать его с невозмутимостью. И оно более не является уделом частной культуры, о которой идет речь, но судьбой всего рода человеческого.

Однако имей мы время подумать — если бы нам позволили отсрочить те величайшие опасности, которые мы навлекли на себя столь бездумно, — не было бы необходимой причины, по которой дуализм, упомянутый мной, нельзя было бы в конце концов преодолеть.

Сам факт того, что современная психология сконцентрировала свое внимание на бессознательном и осознала

его научную значимость, говорит о том, что два этих мира не являются совершенно непроницаемыми. И таким же образом душа ищет понимания и восстает против требований разума лишь тогда, когда он отказывается понимать и отвергает реальность глубочайшего опыта души и источники ее духовной жизни. В высших культурах существование религии всегда предполагает существование теологии, то есть рациональной системы религиозного знания. В сущности, все высшие религии заявляют о существовании науки о божественной истине и на ней утверждают свое основание. И совершенно очевидно, что если нет истинного знания о предмете религиозного опыта, религия теряет свою обоснованность и даже свою социальную связь и становится иррациональным импульсом, подобно любой другой галлюцинаторной форме психоза.

Однако разделение между душой и разумом, которое предполагает эта альтернатива, является аномальным, противоестественным и болезненным, поскольку лишь благодаря примирению и взаимодействию двух этих [элементов] возникает мир культуры, в котором живем мы и в котором всегда жил человек. Если использовать другую метафору, можно сказать, что мировые религии являются замковыми камнями мировых культур, и когда они удаляются, арка падает и здание обрушивается.

Делом исторического изучения религии является показать, как религия выполняет эту задачу, как между глубинами бессознательного и поверхностью социального порядка поддерживается жизненное отношение, как религия утверждает свою внутреннюю духовную автономию и как она формируется и обуславливается окружающей средой и социальной функцией.

Лишь тогда, когда всё это будет понято, можно будет иметь дело с фундаментальными проблемами естествен-

ной теологии: трансцендентным элементом в религиозном опыте и вечной абсолютной действительностью религиозной истины. Кроме того, как я попытаюсь показать в следующей главе, необходимо предварительное принятие этих принципов для того, чтобы понять наконец-то религию.

Ибо изучение религии начинается и заканчивается на теологическом уровне, а не на уровне социологии и истории, какими бы необходимыми для понимания религии в культуре и в человеческой жизни они ни были.

Примечания

¹ Лекции, читавшиеся на учрежденной посмертной волей лорда Джиффорда кафедре естественной религии в Эдинбургском университете. Среди джиффордских лекторов были такие известные философы, теологи и религиоведы, как У. Джеймс, А. К. Фрэзер, Дж. Дьюи, К. Лёвит и др.

² Священной общины (*лат.*).

³ *Поджо Браччолини* (1389–1459) — папский секретарь и канцлер Флорентийской республики. *Никколо Макиавелли* (1469–1527) — секретарь и дипломатический агент Флорентийской республики. *Лючилио Ванини* (1585–1619) — неаполитанский священник и вольнодумец; путешествовал по Европе, в Лондоне был посажен в тюрьму и в конце концов казнен в Тулузе как атеист (*Прим. К. Доусона.*)

⁴ Русский перевод В. А. Ещина:

*Мир — книга, где вписал свои сужденья
Извечный Разум, это — храм живой,
Который он живых фигур чредой
Украсил, как пример и отраженье.*

*Чтоб всякий ум искусство и правленьё
 Читать и созерцать, без розни злой,
 Мог, говоря: — Вселенную собой
 Я полню, зря Творца в любом твореньё.*

*Но мы, чьи души вечно пребывают
 У мертвых храмов, мертвых книг в неволе,
 Предпочитаем их сему зеркалу.*

*О муки, что от промахов спасают,
 Невежество, усталость, распри, боли:
 Вернемся ж наконец к оригиналу!*

(Кампанелла Т. Город Солнца. М., 1954. С. 168).

⁵ Раймон Сабунде, или Сибиуда, последователь Раймона Лулля и, возможно, каталанец, умер в Тулузском университете в 1436 году. Известен, главным образом, благодаря Монтеню, который перевел его книгу на французский язык по приказанию своего отца и позднее написал знаменитую «Апологию Раймона Сабунде», являющуюся самым пространством из «Опытов». (Прим. К. Доусона.)

⁶ Уильям, Пэли (Paley) (1743–1805) — английский богослов и философ, архидиакон. Автор книг «Принципы моральной и политической философии», «Естественная теология, или Свидетельства существования и атрибутов бытия Божия, собранные из явлений природы».

⁷ Бриджуотерские трактаты — труды, возникшие в результате своеобразного конкурса, устроенного по желанию последнего графа Бриджуотера, который оставил 40 000 долларов в качестве вознаграждения автору наилучшего трактата «о силе, мудрости и благодати Бога, как они проявлены в творении». Судьи решили разделить деньги среди авторов восьми трактатов, среди которых: «Приспособление внешней природы к моральному и интеллектуальному состоянию человека» доктора Томаса Чалмерса, «Химия, метеорология и функция пищеварения, рассмотренные с помощью естественной теологии»

Уильяма Праута, «История, обычаи и инстинкты животных» Уильяма Кирби и т. д.

⁸ Юм Д. Диалоги о естественной религии. Часть XII // Юм Д. Сочинения в двух томах. М., 1966. Т. 2. С. 564.

⁹ Jerusalem, f. 52 and 54, lines 15–24.

¹⁰ Якоб Бёме (1575–1624), сапожник и мистик, имел большое влияние на немецкую мысль до конца XVIII века, когда его работы неожиданно приобрели чрезвычайную популярность среди романтиков, особенно у поэта Тика и философа Баадера. С другой стороны, в нашей стране (в Англии. — К. К.) его влияние было наиболее сильным в гораздо более ранний период. Его работы переведены в продолжение гражданских войн Джоном Спэрроу и другими и могли оказать некоторое влияние на ранних квакеров. Позднее его изучал сэр Исаак Ньютон, его учеником был Уильям Лоу, а в начале XVIII века процветала секта бёменистов (*Прим. К. Доусона.*)

¹¹ Ср. в особенности его «Harmonies de la Nature» (1814), *reductio ad absurdum* деистического оптимизма. Как писал Жубер, когда эта книга впервые была опубликована, «ses Harmonies nous font aimer les dissonances qu'il bannissait du monde, et qu'on y retrouve a chaque pas» [«его “Гармонии” заставляют нас любить диссонансы, которые он изгоняет из мира и которые встречаются на каждом шагу»] (*Прим. К. Доусона.*)

¹² Жозеф де Местр (1753–1821), современник Талейрана, наиболее строгий и бескомпромиссный противник Просвещения и принципов Революции. Наиболее активные свои годы провел в России в качестве безденежного посланника изгнанного короля Сардинии, но имел всеевропейское влияние в качестве интеллектуального лидера католического возрождения начала XIX века (*Прим. К. Доусона.*)

¹³ Наиболее важные работы этой школы:

Creuzer F. Symbolic und Mythologie der Alten Völker, Besonders der Griechen. 4 in-8°. Leipzig, 1810–12; 2-е изд., в 6 томах: *Ibid.*, 1819–23.

Goerres J. J. von. Mythengeschichte der Asiat. Welt. 2 in-8°. Heidelberg, 1810.

Baur F. C. Symbolic und Mythologie, oder die Naturreligion des Alterthums. 2 vols. in 3 in-8°. Stuttgart, 1824–25.

Lasaulx P. E. von (1805–1861):

Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Thatsachen Begründeten Philosophie der Gesch. 1856.

Ueber die Theolog. Grundlage alter philos. Systeme.

Die Prophetische Kraft der Menschlichen Seele in Dichtern und Denkern. 1858.

¹⁴ *Франц Бопп* (1791–1867), основатель сравнительной филологии, сам являвшийся учеником романтиков. Именно Ф. Шлегель первым задумал идею и даже придумал название для этой новой науки, которую впоследствии развивал Бопп (*Прим. К. Доусона.*)

¹⁵ *Юнг К. Г.* Об архетипах коллективного бессознательно-го // *Юнг К. Г.* Архетип и символ. М., 1991. С. 99.

¹⁶ Там же. С. 100.

¹⁷ Бог мой и Бог ваш (*лат.*).



Глава II

ЭЛЕМЕНТЫ РЕЛИГИИ: БОГ И СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОЕ

Традиционное учение естественной теологии о врожденном знании Бога. Религия основана на почитании сверхчеловеческих сил и на сознании о трансцендентном бытии. (1) Древнегреческие и гуманистические доказательства божественности из порядка вселенной. Внешний мир как проявление божественной силы. Чувство космической трансценденции. (2) Доказательство божественности из духовного опыта. Чувство духовной трансценденции, характерное для более глубоких форм религиозного сознания. Идентификация объекта этой трансцендентной духовной интуиции с трансцендентной космической силой, характерная для высших религий. Монотеистическая тенденция этого чувства духовной трансценденции. Чувство трансценденции в первобытной религии. Магия и религия. Концепция «священного» и «нуминозного». Шаманизм и значительность визионерского опыта. Психологическая преемственность между первобытными и развитыми типами религии. Концепция откровения.

I

Я уже говорил о том, что новый исторический подход к изучению религии является, по сути своей, одинаковым и для изучающего естественную теологию, и для изучающего человеческую культуру. Но если мы принимаем этот подход, то должны остерегаться определенных опасностей, которые всегда влияли на сравнительное изучение религии с самого его возникновения в XVIII веке вплоть до наших дней. Историки всё время стремились игнорировать теологов, а социологи — свести религию до уровня ее социологических и культурных элементов. Но никакое изучение религии не может быть плодотворным до тех пор, пока оно не примет реальность и автономию религиозного знания. Всякая так называемая наука сравнительного религиоведения, рассматривающая свой предмет в понятиях психопатологии или экономического детерминизма, бесплодна и псевдонаучна.

Что же тогда является специфической сущностью религиозного феномена? Всякая религия основывается на признании некоей сверхчеловеческой реальности, о которой человек кое-что знает и на которую он должен некоторым образом ориентировать свою жизнь. Существование потрясающей трансцендентной реальности, которую мы именуем БОГОМ, является основанием любой религии во все века и среди всех народов.

Как пишет Кальвин в начале «Наставления»:
«Quemdam inesse humanae menti, et quidem naturali instinctu, divinitatis sensum, extra controversia ponimus: siquidem nequis ad ignorantiae praetextum confuguret, quandam sui numinis intelligentiam universis Deus ipse indidit, cujus memoriam assidue renovans novas subinde guttas instillat: ut quum ad unum omnes intelligant Deum

esse, et suum esse opificem, suo ipsorum testimonio damnentur, quod non et illum coluerint, et ejus voluntati vitam suam consecrarint. Sane sicubi Dei ignorantia quaeretur, nusquam majus extare posse ejus exemplum verisimile est, quam inter obtusiores populos et ab humanitatis cultu remotiores. Atqui nulla est etiam, ut Ethnicus ille ait, tam barbara natio, nulla gens tam efferata, cui non insideat haec persuasio, Deum esse. Et, qui in aliis vitae partibus minimum videntur a belluis differre, quoddam perpetuo religionis semen retinent, adeo penitus omnium animos occupavit, adeo tenaciter omnium visceribus inhaeret communis illa praesumptio. Nulla ergo quum ab initio mundi regio, nulla urbs, nulla denique domus fuerit quae religione carere posset; in eo tacita quaedam confessio est inscriptum omnium cordibus divinitatis sensum»¹.

Я цитирую свидетельство Кальвина прежде свидетельств святого Фомы и Блаженного Августина, потому что именно у него мы находим традиционное христианское учение естественной теологии, сведенное к минимуму. Никто из теологов не смотрел более мрачно на разрушенное и бессильное состояние человеческой природы, преданной самой себе, никто не был менее склонен утверждать ценность любого знания, которое человек может приобрести относительно природы Бога посредством силы своего собственного разума. Однако даже у Кальвина не вызывает сомнения тот факт, что человеческий разум обладает врожденным знанием о существовании Бога, которое неотделимо от самого его существа, — *«doctrina quae non in scholis primum discenda sit sed cujus quisque ab utero magister est et cujus neminem oblivisci natura ipsa patitur quamvis hoc multi nervos omnes intendant»*. «Этой науке научаются не в школе, но каждый человек становится в ней магистром и доктором

уже в материнском чреве. Сама природа этого знания не допускает забвения, как бы ни стремились к этому многие люди»².

В самом деле, всякий раз, когда имеет место какое-либо признание какого-нибудь рода религиозной истины, всегда находится возможность (сколь бы скромной она ни была) и для естественной теологии. Ее радикальное отрицание возможно лишь там, где религия рассматривается в качестве формы массовой галлюцинации, которая может влиять на человеческую культуру, но не может обладать никакой объективной истиной или обоснованностью.

Этот взгляд, столь широко распространенный в современности, исторически связан с гуманистическим рационализмом и с возрастающей уверенностью современного человека в собственной силе и собственном знании. На протяжении последнего столетия или двух мир культуры вырос до такой степени, что подчинил себе мир природы и отодвинул границы сверхчеловеческого духовного мира за пределы сознания. А так как человек сделался всем во всём, стало естественным полагать, что и религия также чисто человеческое явление, принадлежащее миру человека и не имеющее отношения к какой-либо внешней реальности. Во времена своего невежества человек создал религию в качестве инструмента для преодоления опасностей и удовлетворения своих жизненных потребностей таким же образом, как во времена своей просвещенности он создал науку. Боги были образами его надежд и страхов, созданиями его воображения, слугами и инструментами его воли к власти.

В этой теории есть что-то внушающее доверие и рационально привлекательное. Ведь религия, которую мы обнаруживаем в качестве исторической реальности в первобытной культуре, не является естественной рели-

гией философов — «религией в пределах чистого разума», это религия в пределах человеческой природы — религия, созданная человеком. А когда человек создает свою религию, он создает ее не только разумом, но в гораздо большей степени своими надеждами и страхами. Чем слабее человек и чем ниже ступень культуры, на которой он находится, тем больше его зависимость от таинственных сил, управляющих миром. Тьма сгущается вокруг небольшого пространства, освещенного мерцающим светом человеческого разума и контролируемого ненадежной силой человеческой воли и намерения, и надежды и страхи человека заселяют обступающую тьму всеми видами божественных и сверхъестественных сил, чья враждебность должна быть отвращена и чьи расположение и помощь должны быть приобретены, для того чтобы он смог выжить.

Тем не менее первобытный человек в своей слабости и незнании ближе к основным реалиям человеческого существования, чем самодовольный рационалист, уверенный в том, что овладел тайнами вселенной. Последний сосредоточил всё свое внимание и всю свою деятельность на области, которая может быть объяснена посредством человеческого разума и управляема посредством человеческой воли, тем самым расширив ее и сделав более обитаемой, но при этом не изменил факта ее предельной ограниченности. До тех пор, пока он довольствуется жизнью внутри этого сотворенного им мира — искусственно освещенного и отвечающего гигиеническим стандартам Града Человеческого, — он кое-как перебивается на сравнительно поверхностном уровне существования и сознания, и чем выше возводит он башню цивилизации, тем более неустойчивой она становится. Ибо его природа остается, по сути своей, такой же, как и природа первобытного человека, — природой разумного животного,

изнутри ограниченного условиями своего сознания, а извне — своей зависимостью от нечеловеческих сил, выходящих за пределы его животного существования.

II

Без сомнения, поразительным чудом является то, что человек стал способен превосходить животные условия своего существования настолько, чтобы воздвигнуть башенное здание цивилизации и сконструировать рациональный порядок научного знания. Но как бы высоко он ни строил, как бы далеко ни распространялись его научная проникательность и изобретательность, всегда остаются отдаленные — возможно, бесконечно отдаленные — области бытия, находящиеся вне пределов его досягаемости и вне его поля зрения.

Таким образом, сфера рациональной деятельности человека ограничена, с одной стороны, глубиной его бессознательной памяти (*mind*), а с другой — трансцендентным элементом во внешней реальности. И этот элемент трансценденции является изначальным в человеческом опыте. Человек рождается в мир, который им не создан, который он не может понять и от которого зависит его существование. В самом деле, социальный авторитет и мир культуры владеют им от самой колыбели и отталкивают границу трансценденции за пределы авторитета и всеведения родителей и школьных учителей. Лишь в поэтическом воображении, родственном воображению ребенка и мистика, мы можем еще испытать чистое чувство тайны и трансценденции, которое является врожденным элементом для человека.

Там, где этот элемент сохраняется в целости, нам дальше не нужно искать естественного основания для религии. Есть известный пассаж, сохраненный Цицероном, из утраченного диалога Аристотеля «О философии», который выражает эту [мысль] в яркой и образной форме. «Если бы существовали такие люди, — говорит он, — которые бы всегда жили под землей в хороших и ярко освещенных жилищах, украшенных статуями и картинами и снабженных в изобилии всем, что считается необходимым для счастья, если бы эти подземные люди никогда не выходили на поверхность земли, а только по слухам знали, что есть некие могущественные боги; далее, если бы в какое-то время земля разверзлась, и они, эти люди, смогли бы из своих подземных жилищ выйти на свет в те места, где мы живем. И тут они внезапно увидели бы землю, и моря, и небо, громады облаков, ощутили бы силу ветров, взглянули бы на солнце и познали бы как его величие и красоту, так и его силу, как оно, разлив свой свет по всему небу, образует день, а с наступлением ночи они узрели небо, все усеянное и украшенное звездами. Они увидели бы, как по-разному светит луна, то в полнолуние, то в ущербе. Если бы эти подземные люди понаблюдали, как все эти светила восходят и заходят, и заметили неизменность и постоянство их путей в течение всей вечности, то, увидев всё это, вышедшие из-под земли люди, конечно, решили бы, и что боги существуют, и что всё то великое, что им открылось, именно боги и сотворили»³.

Эта аристотелевская притча равным образом подходит и к случаю, который я имею в виду: случаю человека, вышедшего из созданного людьми, искусственно обусловленного мира культуры и оказавшегося перед лицом реальности внешнего мира или порядка бытия, который выходит за пределы самой отдаленной области его силы и знания. И действительно, традиционным аргументом

естественной теологии всегда являлось то, что человеку нужно лишь посмотреть вовне и вверх, чтобы увидеть явные доказательства божественной силы и мудрости.

Это старейшее и наиболее универсальное из формальных доказательств божественного бытия, поскольку оно равным образом привлекало древнееврейского поэта и греческого философа, христианского богослова и ученого эпохи Возрождения. Но в современности его привлекательность была ослаблена, если не уничтожена, благодаря механизации природы, явившейся делом картезианской и ньютоновской физики. Как сказал Уильям Джеймс, «уже минуло то время, когда можно было сказать, что наука раскрывает славу Божью в Его творениях на земле и на небесах. Наша солнечная система с ее изумительно гармоническим строением рассматривается теперь как преходящий случай механического равновесия светил и планет, случайно осуществившийся в бесплодной и безжизненной пустыне мирового пространства. Через многие тысячелетия, которые в космическом летоисчислении промелькнут как один час, это равновесие перестанет существовать»⁴.

Однако это умаление масштаба человеческого мира должно возражать в большей степени, чем уменьшаться чувство трансценденции и [чувство] хрупкости рационального мира, сконструированного человеком. Если греческий идеал видимого умопостигаемого божественного порядка исчез, то аргумент Иова, взывавшего к ошеломляющей реальности таинства трансценденции, приобрел новую силу. Этот аргумент не удовлетворяет естественному человеческому стремлению к утешению и безопасности, которое часто рассматривалось в качестве источника религиозной веры; тем более он не является примером той «галлюцинаторной деформации реальности», которую Фрейд рассматривал в качестве сущности рели-

гии. Но не может быть никакого сомнения в его религиозной силе или же в том факте, что он одинаково привлекателен как для самого примитивного, так и для самого изощренного сознания.

Тем не менее этот аргумент не будет обладать такой же привлекательностью для среднего человека, живущего в довольстве созданным им для себя миром. И именно здесь ослабление или исчезновение старого аргумента от цели предполагает и утрату интеллектуального основания религиозной веры, которое прежде принималось в качестве необходимой, всеобщей и несомненной истины.

III

Но если современный мир утратил прежнюю наивную экстравертивную веру в рациональную вселенную, ясно демонстрирующую силу и разум Божественного Творца, то другой путь духовного опыта всё еще остается открытым. Естественная теология говорит о том, что следует смотреть не только вовне и вверх, но также вниз и вовнутрь — и вы найдете доказательства реальности Бога в глубине своей собственной природы. Философ и ученый могут ставить под сомнение доказательную силу этого опыта. Они могут сказать, что всякие чувства, возникающие у нас сверх телесных процессов, — не что иное, как опыт процессов нашего собственного сознания, или если они допускают реальность и важность психологической сферы, находящейся под поверхностью сознания, — что обычнее, то они могут сказать, что эти [чувства] — не что иное, как иррациональный субстрат животной природы человека. Но люди религиозного опыта — святые и муд-

рецы — всегда учили, что чем дальше человек проникает в глубины своего сознания и того, что находится под его сознанием, тем ближе он подходит к духовной реальности.

Несомненно, что здесь, в опыте трансценденции, ассоциирующемся с движением сосредоточенности на своем внутреннем мире, мы имеем один из предельных и абсолютных источников исторической религии во все века и во всех культурах. Я думаю, что этому опыту не придавали достаточного значения в традиционных доказательствах теизма, без сомнения, потому, что естественные теологи чувствовали, что всякий опыт подобного рода выходит за пределы рационального знания и доказательства, которыми они себя ограничивали. Тем не менее, как замечает Уильям Джеймс, само существование подобного опыта разрушает исключительную претензию рационального сознания представить всю сумму возможных форм знания. И сам он пошел значительно дальше этого, поскольку доказывал, что даже в том случае, когда мы исключаем называемое им «сверхверованиями» и ограничиваемся остаточными элементами, мы остаемся перед тем фактом, что «сознательное “я” человека является непосредственным продолжением более широкого по объему “я”, которое в критические моменты порождает спасительный опыт и дает положительное содержание религиозному переживанию, а это последнее, думаю мне, совершенно и объективно истинно во всем своем действительном объеме»⁵.

Но если мы примем существование подобного рода интуиций в качестве факта религиозного опыта, мы, как мне кажется, будем связаны и не сможем идти дальше и принимать в расчет их значение для верующего человека, в некотором смысле ассимилировавшего их и соотносшего с ними свой образ жизни и свою концепцию реаль-

ности. Здесь мы имеем необъятный корпус доказательств от Востока до Запада — во всех великих традициях мировых религий, которые объединяются в утверждении присутствия Бога в глубинах души как в своей вечной трансцендентной «почве».

Вот, к примеру, типичный пассаж одного из наших западных мистиков средневековья, Яна Рейсбрука Удивительного (1293–1381): «Наиболее благородная часть нашей души, владение духовных сил, создана в форме живого и вечного зеркала Бога; мы носим в ней отпечаток Его вечного образа и никакой другой образ не может войти туда». «Этот образ находится сущностно и лично во всех людях; каждый человек обладает им полностью и всецело, и все люди вместе обладают им не в большей мере, чем каждый. В этом отношении все мы едины, объединенные в нашем вечном образе, который есть образ Божий и источник всей нашей жизни в нас и нашего возникновения. Наша тварная сущность и наша жизнь присоединены к нему непосредственно как к своей вечной причине. Однако наше тварное бытие не станет Богом более, чем Бог станет тварью»⁶.

Это классическая религиозная интерпретация основы религиозного опыта, и очевидно, что мы не можем исключить ее *a priori*, поскольку она является существенной частью того феномена, который мы обсуждаем.

Религия возникает не из опыта таких людей, как архидиакон Пэли, но из опыта таких людей, как Рейсбрук, и мысль Рейсбрука является более подлинной естественной теологией, нежели мысль Пэли, хотя бы она и в меньшей степени поддавалась передаче и была менее приспособленной для логической дискуссии.

Ведь религия происходит из глубин души, и ее могут понять лишь те, кто готов сделать решительный шаг. Это может быть, по словам Якоби, *salto mortale*, но оно не яв-

ляется, как он думал, прыжком от знания к вере⁷. Это основное заблуждение естественной теологии Просвещения. Разница между дискурсивным разумом и интуицией созерцания не та же, что разница между естественным и сверхъестественным (в специальном, теологическом смысле этих слов), между разумом и верой; это просто вопрос различных уровней сознания, в равной степени являющихся частями человеческой природы. И идентификация человеческой природы с ее экстравертивными рациональными аспектами спутывает и наносит ущерб всему подходу к изучению религии.

IV

Возможность естественной теологии (и, на самом деле, всякой подлинной теологии) зависит от нашего видения природы этих глубочайших уровней сознания. Если они являются просто формами до-рационального (sub-rational) опыта, то существенные феномены религии могут изучаться лишь психологически или же прагматически, и из них нельзя будет сделать никаких философских выводов. Но если они представляют собой реальную форму знания, то они допускают научное отношение, и тогда существует возможность для такой науки о религиозной истине, как теология.

Тем не менее хорошо известно, что многие философы во все века заявляли не только о том, что реальное знание об этом глубочайшем уровне сознания возможно, но и о том, что оно является высшей и наиболее подлинной формой знания, доступного человеку. Среди всех традиционных философских систем восточного мира, в Индии

и в Китае, в Центральной и Западной Азии, существует замечательное единодушие относительно этого пункта. В Индии в особенности вся философская традиция, представляющая собой весьма значительный вклад в человеческую мысль, сосредоточена на вопросе о существовании трансцендентной интуиции и отношении этого глубочайшего знания к другим формам опыта.

Современная западная философия, несомненно, будет объяснять это в качестве типичного примера того снобистского возвеличивания искусства знания праздным классом ценой полезной и тяжелой деятельности рабочего, которое профессор Дьюи описал в первой из своих джиффордских лекций. И надо согласиться с тем, что построить рационально-социологическое объяснение веданты в понятиях кастовой системы легко.

Но это объяснение будет слишком поверхностным для понимания столь всеобщей и столь глубокой тенденции человеческой мысли. Движение интроверсии, посредством которого человек достигает сознательности более глубокой, чем [сознательность] дискурсивного разума, но не менее реальной, выступает в качестве универсального человеческого опыта, общего почти для всех форм и стадий человеческой культуры. Как говорят ведантисты о *видья*, оно не основывается на философии, поскольку является независимой прямой интуицией, на которую не влияет ограниченность философии и которой не приходится давать ответ на философские затруднения⁸.

Несомненно, им следует идти дальше и утверждать, что известное нам есть абсолютное самосущее Бытие — Брахман без чего-либо другого (*without second*); но это уже вторичная стадия философской интерпретации. Данное же в опыте является существованием трансцендентного духовного Бытия в глубинах самой души и за ее пре-

делами. Эта простая интуиция трансцендентного духовного Бытия в скрытом виде присутствует во многих из тех форм религиозного опыта, где она не признается открыто. Она действительно является предельным природным основанием идеи Бога и условием высшего религиозного развития человека.

Конечно же, существует и другой путь религиозного опыта, о котором я уже говорил, — чувство космической трансценденции, находящее свое классическое религиозное и литературное выражение в Книге Иова. Трудно переоценить его важность, особенно для первобытной религии. Но лишь тогда, когда два пути религиозного опыта сойдутся вместе и трансцендентная сила, находящаяся за пределами мира, установит связь с трансцендентным духом, находящимся по ту сторону души, первый из них осуществит свое полное религиозное значение. Когда поклоняются самому *mysterium tremendum*⁹, явленному во вселенной, мы имеем типичное религиозное развитие язычества и культ сил природы. Но когда Бог Природы, трансцендентная сила которого творит мир и управляет им, идентифицируется с Богом Души, трансцендентным духовным Бытием, присутствие которого смутно чувствуется в глубочайших состояниях человеческого сознания, тогда существует основание для высшего типа развития, какое мы находим в исторических мировых религиях.

Классический пример этого можно найти в индийской религии и философии, где идентификация Атмана (трансцендентной личности) с Брахманом (трансцендентной космической силой) сформулирована с исключительной ясностью и где она становится основанием всего религиозного и философского развития ортодоксального индуизма. И подобно Индии, в традиции греческой мысли, как она представлена неоплатоническим синтезом, также

присутствовала интуиция духовного Бытия, являющаяся источником монотеистического элемента, который накладывается несовместимым, но непреодолимым образом на разнородный политеизм унаследованных религиозных традиций.

Ведь опыт космической трансценденции стремится к многообразию и естественным образом приводит к плюралистической или политеистической теологии, тогда как интуиция трансцендентного духовного Бытия всегда стремится к единству до такой степени, что часто отказывается от возможности какого-либо иного существования, кроме Единого.

Западная философия начинается с греческой концепции Природы. Ее *raison d'être*¹⁰ было объяснить и рационализировать природу, и в конечном итоге Бог был введен в качестве замкового камня философского здания — в качестве Первопричины и Перводвигателя. С другой стороны, восточная философия началась с принципа Трансцендентного Бытия и затем пыталась объяснить мир или существование относительных и обусловленных существ в понятиях абсолюта. Как выражает это отец Дандуа, «мы говорим: пусть погибнет всё остальное, но реальность мира должна остаться. Ведантист говорит: пусть погибнет всё остальное, но Высшее — Парабрама — должно остаться тем, чем оно является, вечной, самосущей, несвязанной полнотой Бытия»¹¹.

Но по какому бы пути ни следовала естественная теология, она подразумевает утверждение трансцендентного Бытия: достигается ли оно посредством космологического исследования, которое приводит к Вечной Причине и Первопринципу Природы, или же посредством прямой интуиции Абсолюта в качестве присутствующего в нас и выходящего за глубочайшие пределы нашего сознания.

V

Очевидно, что это общее понятие «трансценденции», к которому мы постоянно возвращаемся, является не просто бесцветным негативом, подобно «непознаваемому» Герберта Спенсера. Оно — негатив, в высшей степени заряженный духовной энергией и представляющий собой предельный и ни к чему не сводимый элемент религиозного опыта. Нет сомнения, что и в совершенно секуляризованной и рационализированной культуре люди могут осознавать границы своего внешнего знания и своего внутреннего сознания, без какой-либо связи с утверждением религиозной природы. Ведь они будут смотреть на весь природный универсум и на сознание как на всецело лишённые чего-либо, качественно отличного от той части, что окружена и возделана человеческой культурой. На всем протяжении времени и пространства не существует никакого духовного принципа, кроме человеческого сознания, и не существует никакого трансцендентного порядка, кроме порядка культуры. Но эта концепция бесконечного универсума, который тем не менее герметически изолирован от проникновения какой-либо реальности высшего порядка, — крайне редкое явление в человеческой мысли. Ее наиболее замечательные выражения, как в античности, так и в современности, являются реакцией на утвержденную, привилегированную религиозную традицию и часто вдохновляются родом религиозного убеждения, как мы видим в случае Лукреция, который описывает свой атомистический универсум с неистовым энтузиазмом еврейского пророка, осуждающего идолопоклонство.

С другой стороны, религиозное отношение к трансценденции кажется более глубоко укорененным в чело-

веческой природе и более широко представленным в человеческой культуре. Оно тесно связано с тем чувством «священного», или «нуминозного»¹², о котором писал Рудольф Отто и которое он рассматривал в качестве чисто априорной категории, «исходящей из глубочайшего основания познавательной способности понимания, которой обладает душа», и «имеющей свои независимые корни в скрытых глубинах духа».

Исследование первобытной религии на протяжении последнего столетия стремилось к тому, чтобы всё больше и больше подчеркивать важность первобытных идей о сверхъестественной силе, которые являются необходимым образом производными от веры в отдельных богов или духов или же от техники профессионального мага. Такие слова, как полинезийская *мана*, североамериканские *оренда*, *вакан*, *маниту*, *йок*, встречаются среди очень многих первобытных народов и обозначают безличную силу («океан сверхъестественной энергии», как называет ее Дж. Р. Свентон), проявляющую себя в природе, видениях и во всех тех событиях, которые кажутся необыкновенными и чудесными. Антропологи могут описывать этот элемент как «магический», сравнительные религиоведы как «нуминозный» или «динамический», а теологи как «божественный», но каким бы образом ни использовался этот термин, отличительной чертой будет его трансцендентный характер. Его чувствуют всегда как нечто потустороннее обычному опыту человека: *иной мир*, *иная сила*, *иное бытие*, насильно и таинственно накладывающееся на этот мир людей и человеческой силы в качестве более великого, более могущественного или более священного. Без сомнения, во множестве случаев это трансцендентное качество прикрепляется к людям и вещам, как в случае маны, ассоциирующейся с личностью священного вождя Полинезии, или в случае запад-

ноафриканского фетиша и североамериканского «колдовского пучка». Но это не принижает его трансцендентного характера — по крайней мере, ничуть не больше, чем сила действующих чудес или почитание священных реликвий противоречат учению о божественной трансценденции в высших религиях. В самом деле, концепция маны может быть легко понята как языческая аналогия христианской концепции милости.

Универсальность и важность этого чувства трансценденции в наиболее примитивных формах религии едва ли могут вызывать сомнения, поскольку они оставили свой след в истории человеческой речи. В самом деле, как я уже заметил, в первобытной религии присутствует чувство внешней космической трансценденции, которое является преобладающим. Однако оно не может быть полностью отделено от внутренней интуиции трансценденции, даже если последняя неявна, спутана и находится в зачаточном состоянии.

Таким образом, в первобытной культуре, о которой я говорил, выходящему за привычные нормы психическому опыту сна и видения, транса и экстаза всегда приписывается величайшее значение, и люди, которые обладают подобным опытом, являются религиозными лидерами и интеллектуальными учителями общины. Без сомнения, абсурдным покажется сравнение первобытного шамана или колдуна с мистиком или ведантистским философом, требующим достижения чистой интуиции абсолютного трансцендентного бытия. Тем не менее каким бы незрелым ни было выражение первобытного религиозного опыта и как бы ни был он загрязнен практикой магии и колдовства, мы не можем исключить существование остаточного элемента подлинно религиозного опыта. Ведь в большинстве случаев целью гадателя и шамана является выход за пределы обычного знания и достижение того

более глубокого уровня сознания, который мы уже описали в качестве природной основы религиозного опыта. Несомненно, в первобытной религии гораздо сложнее разглядеть качество и ценность подобного опыта, но даже в высших религиях мы сталкиваемся с подобной же трудностью. Так, среди индийских йогов и саньясинов или среди исламских дервишей мы найдем примеры каждого типа и уровня религиозного опыта — от высшей трансцендентной интуиции до наиболее грубых форм тауматургии.

Ни в одном из этих случаев невозможно объяснить высшие элементы через низшие и низшие — через высшие. Если Уильям Джеймс прав в своем заключении, что «есть, по-видимому, в сознании человека *чувство реальности, ощущение объективного бытия, восприятие объективного бытия, представление* о том, что *существует нечто*, и это более глубокое и более общее, чем всякое другое “чувство”, согласно с выводами современной психологии, должно бы считаться непосредственным источником наших откровений»¹³, то тогда следует ожидать, что мы обнаружим эту интуицию в самых разнообразных условиях человеческой мысли и культуры без какого-либо необходимого отношения к способности рационального выражения.

В случае первобытной культуры гадатель и провидец не обладают каким-либо оружием философской мысли и теологической традиции, которым обеспечены высшие религии и культуры. Соответственно, здесь мы должны ожидать, что найдем явно произвольное сочетание глубокого индивидуального опыта с иррациональным символизмом и грубыми материальными формами. У первобытного человека присутствует тот же предельный опыт реальности на глубинном уровне сознания, что и у цивилизованного человека, но у первого нет критерия для

того, чтобы отделить духовно трансцендентное от природно экстраординарного. Он не может связать свою интуицию относительно внешней реальности с какой-либо рациональной метафизической системой, но он может наложить на нее некий образ или интуицию внешней реальности, обладающей для него мощной психологической привлекательностью, поскольку первобытная мысль развивается скорее посредством ассоциаций и образов, нежели посредством аргументов и идей. Следовательно, его видение внешнего мира связано с религией и с миром богов совершенно иным образом, чем [видение] цивилизованного человека. Для первобытного охотника, например, животные — это не просто источник пищи и случайной опасности, они таинственные существа, которые до известной степени выше человека и ближе к божественному миру. Сила быка, быстрота оленя, полет орла, ловкость змей — проявления сверхчеловеческих и, следовательно, божественных силы и славы. И то же самое верно по поводу отношения первобытного земледельца к земле и плодам земным. Каким бы низким ни был уровень его культуры, человек не может не осознавать существование законов, ритмов и циклов изменения в жизни природы, в которую включена и его собственная жизнь. Есть день и ночь, лето и зима, рождение и смерть; идет дождь, растет трава, созревает зерно; но всё это не механические изменения или же «естественные» материальные факты, это — божественные таинства, которым следует поклоняться с трепетом. За всеми этими явлениями стоят божественные силы: боги, духи или неразличимые магические силы, которые надо умиловать и которым надо служить, если человек хочет выжить.

Но неясность и кажущаяся нелогичность первобытной мысли не разрушают ее религиозной важности. Наоборот, в той пропорции, в какой первобытная религия будет глубока и богата, формы ее выражения неизбежно

будут более неясными и символическими. Существуют все основания считать, что религия занимала столь же большое место в первобытной жизни и культуре, что и в любой исторической цивилизации. Разница между религиозным и иррелигиозным — разница не в уровнях культуры, но в уровнях сознания. И мы можем увидеть из истории и опыта, что эта разница психологических уровней не имела необходимого отношения к социальному положению людей или к интеллектуальной культуре индивида. Как бы далеко назад в истории человечества мы ни пошли, мы никогда не сможем найти время или место, где человек не знал бы о душе и о божественной силе, от которой зависит его жизнь.

VI

Правда, это изначальное знание о Боге и душе, конечно же, весьма удалено от того, что может быть названо естественной теологией. Первобытный человек сосредоточен не на абстрактной истине, но на реальности и власти сил, от которых зависела его жизнь, а его религия находит выражение в мифах и обрядах, или сакральных техниках. Лишь на более поздней стадии культуры, когда социальная организация продвинулась вперед настолько, чтобы предоставить возможность для обучения и исследования, мы можем ожидать, что обнаружим какую-либо систематическую традицию рациональной мысли. Тем не менее, как мы увидим из курса данных лекций, именно в сфере религии впервые был достигнут этот прогресс и впервые возникла эта идея систематического научного знания. В религиозной литературе Индии мы можем проследить весь процесс, в ходе которого развились, во-

первых, высоко специализированный класс, посвященный исследованию сакральных формул и ритуальных техник, и, во-вторых, движение теологической мысли и спекуляции относительно предельных религиозных истин, которое в конечном итоге сконцентрировалось на первоначальной интуиции абсолютности бытия, лежащего в основе и выходящего за пределы, подобно «Я» и космическому процессу.

Когда эта точка достигнута, мы действительно можем говорить о естественной теологии. Но вопреки своему подлинно философскому характеру и своему доверию к непосредственной духовной интуиции веданта сама заявляет об авторитете откровения в строгом смысле этого слова. «Авторитет Вед, — пишет Шанкара¹⁴, — в отношении содержания, высказанного в них, является независимым и прямым, подобно тому как свет солнца является прямым средством нашего знания о форме и цвете; с другой стороны, авторитетность человеческих изречений — совершенно иного рода, поскольку она зависит от внешнего основания и опосредована цепью учителей и традицией»¹⁵. Более того, истина высшей интуиции сама утверждается через авторитет Священной Книги (Scripture), а не наоборот¹⁶.

Это остается в силе во всех исторических религиях: повсюду откровение рассматривается как первичный источник религиозной истины, а интуиция и разум — как вторичные. Это верно и в том смысле, что позитивная, историческая религия всегда первична, а философская или теологическая религия — результат вторичной рефлексивной деятельности. Концепция откровения так же стара, как и сама религия, поскольку наиболее примитивные типы религии всегда полагались на авторитет незапамятной традиции и/или на некие сверхъестественные средства сообщения с высшими силами, такие как пред-

знаменования, гадание, видения и вдохновенные вещания шаманов и пророков. Преемственность между первобытной традицией гадания и шаманизма и высшими соданиями философской мысли можно проследить даже в греческой философии у Эмпедокла и пифагорейцев (не говоря уже о даймоне Сократа), а в восточных религиях эта связь еще теснее и очевиднее.

Конечно же, я не имею в виду, что концепция откровения ограничивается низшими формами культуры и более примитивными типами религии. Наоборот, она универсальна и обнаруживается в различных формах на каждой стадии религиозного развития, тогда как идея естественной теологии встречается лишь в немногих культурах и только на относительно высокой степени развития. Каждой школе естественной теологии предшествует теология откровения, из которой она в большинстве случаев и происходит. Так, древнегреческой естественной теологии предшествовало орфическое откровение, ведантистская философия развивалась прямо из сокровенных учений Упанишад, как означает ее название — уттара-миманса, «позднее размышление», а естественная теология гуманизма — рациональная надстройка, воздвигнутая на фундаменте христианской теологии откровения. Следовательно, всякое научное исследование религии в ее исторических проявлениях и в ее отношениях с человеческой культурой должно принимать во внимание различные откровения и возникшие из них религиозные традиции. Однако в той мере, в какой оно пытается не только записывать историю, но и понимать природу религии, оно обязано обращаться к естественной теологии и считаться с ней, поскольку последняя является не больше и не меньше как философским или научным исследованием религиозной истины.

Если религиозная истина всецело находится вне области рационального исследования, то для естественной

теологии не остается места, но в то же время историческая наука о религии также теряет свою ценность и становится не более чем исследованием ряда духовных тупиков, изучением неких форм иррациональной мысли и поведения. Поэтому, хотя мы не можем рассматривать естественную теологию в качестве самодостаточного корпуса религиозной истины¹ как это делали философы Просвещения, всегда нужно помнить о ее значении в качестве необходимой связи между теологией и философией и между миром исторической религии и областью рациональной мысли. Ибо, как я указывал в предыдущей главе, разрыв союза между духовным и рациональным порядком — самая страшная проблема, перед которой стоит современный мир, и хотя эта проблема не может быть решена естественной теологией, признание назначения естественной теологии является одним из необходимых условий для ее решения, так как отказ от естественной теологии означает, что Бог и душа, первичные реалии духовного мира, отвергнуты как мертвые слова, не имеющие значения и ценности для человеческого сознания.

Примечания

¹ «Мы считаем несомненным, что люди обладают врожденным чувством божественного. Ибо Бог вложил в каждого человека знание о Себе, дабы никто не мог сослаться на свое невежество. Постепенно, по капле Он обновляет в нас память об этом, чтобы впоследствии, когда все мы, от первого до последнего, познаем, что Бог есть и что Он сотворил нас, мы сами свидетельствовали бы против себя в том, что не почитали Его и не посвятили свою жизнь служению Ему. Если же кто-нибудь предпочитает незнание, чтобы ничего не ведать о Боге, то, вероятно, самый подходящий пример для себя он найдет среди совершенно тупоумных людей, едва ли знающих и то, что такое человек. Даже язычник Цицерон утверждает, что нет такого

столь варварского племени и столь грубого и дикого народа, который не обладал бы глубоко укорененным убеждением в существовании некоего Бога. Они имеют начатки религии, даже если в остальном ничем не отличаются от животных. Из этого видно, что знание Бога прочно овладело сердцами людей и укоренилось в глубинах их существа. Поскольку от начала мира не было ни одной страны, ни одного селения, ни одного дома, которые сумели бы обойтись без религии, то представляется очевидным, что весь человеческий род обладает неким запечатленным в сердце чувством божества» (*Кальвин Ж.* Наставление в христианской вере. Том первый. Книги I и II. М., 1997. С. 39).

² Там же. С. 41.

³ *Цицерон.* О природе богов, II, 37. Цит. по изд.: *Цицерон.* Философские трактаты. Перев. с лат. М. И. Рижского. М., 1985. С. 132.

⁴ *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 383.

⁵ *Джеймс У.* Указ. соч. С. 400.

⁶ *Ruysbroeck.* The Mirror of Eternal Salvation. Chapter VIII.

⁷ *Ф. Г. Якоби* (1743–1819), подобно Аль Газали, критиковал философов за утверждение, что логическое доказательство более ценно и несомненно по сравнению с интуитивным ощущением. Он учил, что философия — род логической критики, которая может давать определения и объяснять, но не может выйти за свои пределы. Всё наше знание о реальности, материальной или духовной, производно от непосредственного ощущения, и оно является родом зеркала, которое мы должны принять посредством акта веры — прыжка в неизвестное, которого не избежать (*Прим. К. Доусона.*)

⁸ Сравни: *Dandoy G.* An Essay on the Doctrine of the Unreality of the World in the Advaita. Calcutta, 1919. P. 53. Это

замечательное эссе было переиздано в 1932 году во французском переводе Л. М. Готье, изданном Жаком Маритеном (Questions Disputées. Vol. V) под названием «L'Ontologie du Vedanta» (Прим. К. Доусона.)

⁹ Потрясающему таинству (лат.).

¹⁰ Смысл жизни (франц.).

¹¹ Dandoy G. Op. cit. P. 3.

¹² *Нуминозное* (numinous, от лат. numen — божество) — термин, введенный Р. Отто, автором книги «Священное» (Otto R. Das Heilige. München, 1917), в которой феноменологически описывается опыт «божественного» как ужасающего, всемогущего, подавляющего страхом, но в то же время величественного, дающего полноту бытия. Перед Богом человек чувствует, что он лишь «прах и пепел», но эта же сила поднимает его. Отто специально подчеркивает трансцендентность нуминозного, это опыт «иного» (ganz andere).

¹³ Джеймс У. Указ. соч. С. 53–54.

¹⁴ *Шанкара* (около 788–850) давал строго монистическую интерпретацию веданты (адвайта) и обычно рассматривается как величайший философ индуизма. Влияние Шанкары утвердилось благодаря его ордену — даснами, и настоятель его монастыря в Шрингери (Майсур) является религиозным главой ортодоксального брахманизма. Члены этого ордена должны свивать священные нити и приносить жертвоприношения, поскольку Шанкара учил, что Путь Знания есть единственный путь освобождения (Прим. К. Доусона.)

¹⁵ Vedanta Sutra. Trans. G. Thibaut // Sacred Books of the East. Vol. XXXIV. P. 295.

¹⁶ Ibid. P. 101.



Глава III

ОТНОШЕНИЕ МЕЖДУ РЕЛИГИЕЙ И КУЛЬТУРОЙ

Культура как организованный образ жизни, основанный на общей традиции и обусловленный общим окружением. Специализация культурных традиций. Каждая культура представляет собой духовное единство и включает в себя общие верования и общий образ мысли. Последующее взаимопроникновение культуры и религии. Культурная функция религии одновременно и консервативна, и динамична: она освящает традицию культуры и также обеспечивает общую цель, объединяющую различные социальные элементы в культуре. Культуры прошлого никогда не понимались как просто созданный человеком порядок. Они основывались на религиозном законе жизни, координировавшем жизнь общества с жизнью природы и с божественными силами, управляющими жизнью природы и человека. Таким образом, отношение между религией и культурой — всегда двусторонне. Образ жизни влияет на подход к религии, а религиозное отношение — на образ жизни. Мы можем объяснить любую данную религию как продукт процесса социального обусловливания, но при этом не можем исключить противоположной альтернативы — распространения и преобразования социального образа жизни религиозными силами. Революционное влияние религии на культуру и историю видно в случае ислама, и т. д.

Среди историков и писателей всё еще существует своего рода недоверие к социологическому понятию культуры, вызванное чувством того, что оно является чуждым заимствованием в нашем языке. Тем не менее с тех пор, как Тайлор написал свою книгу о первобытной культуре, это понятие было принято антропологами и этнологами настолько широко, что кажется излишним педантизмом протестовать против слова, которое приобрело научный статус в качестве специфического термина, не имеющего удовлетворительной альтернативы.

Социальная культура — это организованный образ жизни, основанный на общей традиции и обусловленный общим окружением. Тем самым культура не идентична ни с понятием цивилизации, подразумевающей высокий уровень сознательной рационализации, ни с самим обществом, поскольку она обычно включает в себя множество независимых социальных единиц.

Тот факт, что культура является образом жизни, приспособленным к особой окружающей среде, предполагает некий уровень социальной специализации и направление социальной энергии в некие русла. Мы видим это наиболее ясно в случае изолированных маргинальных культур, подобных культурам эскимосов в Арктике или бушменов в Южной Африке. В этих случаях взаимосвязь социального организма, экономической функции и географического окружения является настолько полной, что культура становится неотделимой от расы.

Но это не означает, как полагают расисты, что культура является результатом predetermined расовой наследственности. Наоборот, было бы правильнее сказать, что раса является продуктом культуры и что дифференциация расовых типов представляет собой кульминационный момент в многовековом процессе культурной изоляции и специализации на самом примитивном уров-

не, так же как в современности национальность и дифференциация национальных типов скорее являются результатами роста особых культурных традиций, нежели наоборот.

В самом деле, замечательно, насколько быстро человеческий тип формируется или преобразуется благодаря новому образу жизни или новой окружающей среде. Возьмите несколько сотен тысяч англичан и ирландцев XIX века, пересадите их в Австралию, дайте им приспособить свои социальные обычаи и социальную организацию к этому новому окружению — и через столетие вы обнаружите новый человеческий тип, который и физически, и психологически будет отличен от типа, принадлежащего к родительскому обществу.

Тем не менее, несмотря на эти далеко идущие изменения, фактор культурной традиции остается господствующим. Новый тип австралийца — не разновидность туземного типа австралийца, но разновидность британского типа, так что австралийскому аборигену два этих типа, возможно, покажутся похожими до неразличимости. Ведь образ жизни любого отдельного общества оказывает настолько мощное влияние на своих членов, что унаследованные отличительные черты характера и склонности пронизывают культурную модель, как многоцветные нити вплетаются в узор ткани. Таким образом, культура является формой общества. Общество без культуры — бесформенное общество, толпа или сборище индивидов, соединенных сиюминутными потребностями, тогда как чем культура сильнее, тем больше она наполняет собой и видоизменяет разнообразный человеческий материал, из которого создана.

Каково же тогда отношение культуры к религии? Понятно, что общий образ жизни подразумевает общее мировоззрение, общие нормы поведения и общую систему

ценностей. Следовательно, культура есть духовная общность, обязанная своим единством общим верованиям и общему образу жизни в гораздо большей степени, чем любому единообразию материального типа. Современному человеку, живущему в высоко секуляризованном обществе, теперь легко представлять этот общий взгляд на жизнь в качестве чисто мирского, не имеющего необходимой связи с религиозными верованиями. Но в прошлом это было не так. С самого начала человек уже рассматривает свою жизнь и жизнь общества в качестве теснейшим образом зависимых от сил, находящихся вне его контроля, — сверхчеловеческих сил, управляющих одновременно и миром, и человеческой жизнью. «Ни один человек, — сказал индейский охотник, — не может следовать по жизни без посторонней помощи, и он не может получить помощь, в которой нуждается, от людей».

Это убеждение в том, что «путь человека — не в нем самом», что не в человеческой власти направлять собственные шаги, старо как само человечество. Наиболее ясное и живое выражение этой веры мы можем найти среди первобытных народов — возможно, в первую очередь среди охотничьих народов, подобных североамериканским индейцам, чья концепция зависимости от духовных сил была описана с исключительной полнотой рядом таких блестящих ученых и исследователей, как Дж. О. Дорсе (Dorsey), Ф. Боас и Рут Бенедикт.

Но мы найдем также это убеждение и среди гораздо более примитивных племен, не говоря уже обо всех высших религиях.

Следовательно, с самого начала социальный образ жизни, являющийся культурой, намеренно упорядочивался и направлялся в соответствии с высшими законами жизни, являющимися религией. Как небесные силы управляют временами года, так божественные силы управляют

жизнью человека и общества, и вести свои дела независимо от этих сил для общины кажется столь же иррациональным, как возделывать землю, не обращая внимания на порядок времен года. Полная секуляризация общественной жизни — относительно современное и аномальное явление. На протяжении большей части человеческой истории, во все эпохи и при всех состояниях общества, религия была великой, центральной объединяющей силой в культуре. Она являлась попечительницей традиции, хранительницей нравственного закона, воспитательницей и учительницей мудрости.

И вдобавок к этой консервативной функции религия обладала также творческой, волевой, динамической функцией в качестве источника энергии и жизнеподательницы. Религия удерживает общество в твердых границах культурной модели, как в платоновских «Законах» или в иерархическом строе шумерской и египетской культур; но она также проводит людей через пустыню, возвращает их из плена и вдыхает в них надежду на будущее освобождение.

Религия — это ключ к истории. Мы не сможем понять внутренней формы общества, пока не поймем его религию. Мы не сможем понять его культурные достижения, пока не поймем религиозные верования, стоящие за ними. Во все века первые творческие произведения культуры обязаны своим происхождением религиозному вдохновению и посвящены религиозной цели. Храмы богов — наиболее прочные создания человека. Религия стоит в преддверии всех великих литератур мира. Философия является ее плодом и ребенком, который постоянно возвращается к своей родительнице.

И то же самое верно относительно социальных институтов. Царская власть и законодательство являются религиозными институтами, и даже сегодня они полностью

не утратили своего божественного (numinous) характера, как мы видим в английской церемонии коронации и в формулах наших судов.

Все институты семьи, брака и родства имеют религиозное происхождение и утверждались (и всё еще утверждаются поныне) со значительных религиозных санкций. Самая ранняя социальная дифференциация и всё, что имело наиболее мощное влияние на культуру, обязано своим происхождением развитию специализированных социальных классов или институтов, на которые возлагалась функция поддержания отношений между обществом и божественными силами. Тот факт, что этот класс почти неизменно отвечал (в целом или частично) за образование общины, сохранение сакральной традиции и ученость, придает ему исключительную важность в истории культуры; и мы должны исследовать специфическую форму, которую он принимает в каждой отдельной культуре или религии, еще до того, как мы начнем понимать его [сущность]. Шумерское и египетское храмовое жрецство, каста брахманов в Древней Индии, клир и монашеские ордена в средневековом христианстве — не просто религиозные институты. Они являются также жизненно важными социальными органами в соответствующих своих культурах. То же самое верно и по отношению к шаманам, знахарям и колдунам у первобытных народов, хотя наша современная терминология часто затушевывает различие между колдуном, чья функция несоциальна или даже антисоциальна, и жрецом, являющимся признанным религиозным органом общины, — смешение, которое увеличилось из-за попытки провести строгую и исключительную линию раздела между религией и магией.

Чем примитивнее культура, тем, конечно же, меньше в ней места для четкой дифференциации социальных функций, но, с другой стороны, тем непосредственнее ее

религия связана с элементарными жизненными потребностями, так что социально-экономический образ жизни наполняется религией и смешивается с ней более полно, чем в случае высших культур.

Так, у австралийцев не существовало истинного жречества, и лидерство в религии, как и в других сферах, выпадало на долю старейшин, которые являлись природными вождями племени и хранителями традиции. Тем не менее, у них была наиболее продуманная и высокоорганизованная система религиозных обрядов для обеспечения преемственности жизни племени и поддержания его пищевых припасов — регулярная литургия, в некоторых случаях занимавшая общину (как описывают Спенсер и Гиллен) почти непрерывно в течение трех или четырех месяцев подряд. В этом случае образ жизни общины представляется в качестве зависимого от иного, сакрального мира — мира божественных тотемных предков, от которых исходит дух и к которым он снова возвращается, а тотемические церемонии обеспечивают средство доступа и общение между жизнью племени и другим миром сакрального века алчеринги¹.

Цивилизованному человеку трудно понять религиозную значимость или же культурное значение подобных церемоний. Но для первобытного человека танец, или мим, является одновременно высшей формой социальной активности и наиболее могущественным видом религиозного действия. Посредством танца община участвует в мистерии, которая придает сверхъестественную силу всему действию. Как это может воздействовать на социальную жизнь и изменить ход исторических событий, видно на примере возвышения религии «пляски духов» среди индейцев равнин в конце XIX столетия. Здесь мы имеем хорошо засвидетельствованный случай того, как пляска может стать посредницей, через которую религи-

озный опыт индивидуума социализируется и распространяется от одного народа к другому с революционными политическими результатами. Вовока, индеец из малоизвестного и незначительного племени в Неваде, получил в видении пляску, исполнение которой могло бы вернуть назад духов умерших предков, исчезнувшие стада бизонов и минувшие добрые времена. Культ пляски распространился, подобно лесному пожару, в восточном направлении, через горы до индейцев великих равнин и в конце концов побудил сию к их последнему отчаянному восстанию против правительства Соединенных Штатов.

Самым замечательным в этом движении была крайняя стремительность, с которой оно передавалось от народа к народу через половину континента, так что если бы ей не было нанесено поражение из-за безнадежного неравенства материальной силы, «пляска духов» могла бы изменить не только религию, но также и социальное бытие индейцев Среднего Запада за несколько лет. Подобные революционные изменения никоим образом не являются редкостью в истории. На высшем религиозном уровне и в широком историческом масштабе мы имеем пример такого изменения в случае возникновения ислама. Здесь мы наиболее ясно и во всех деталях видим, как новая религия смогла создать новую культуру. Один индивидуум, живущий в культурном захолустье, дает рождение движению, которое за сравнительно короткое время распространяется по миру, разрушая исторические империи и цивилизации и создавая новый образ жизни, всё еще формирующий мысль и поведение миллионов от Сенегала до Борнео. И в данном случае не существует общего географического окружения или же расовой наследственности, которые бы могли образовать основу для духовной общности. Общая вера накладывает свой отпечаток на самый разнообразный человеческий материал,

так что получаемый в результате продукт узнаваем даже физически. Араб пустыни, западноафриканский негр, малайский пират, персидский философ, турецкий солдат, индийский купец — все говорят на одном религиозном языке, исповедуют одни теологические догмы, обладают одними моральными ценностями и подчиняются одному общественному договору. Хотя мусульманская архитектура различна в каждой стране, везде в ней есть нечто безошибочно мусульманское, как и в литературе, речи и поведении.

Несомненно, современный национализм и секуляризм внесли изменения в подобное положение дел, но они сделали это лишь недавно, на поверхностном уровне и не полностью. Ислам еще продолжает существование в качестве живой религии, в равной мере как и в качестве мировой.

Таким образом, ислам дает классический пример того, как культура (социальный образ жизни) может трансформироваться благодаря новому взгляду на жизнь и новому религиозному учению и как в результате могут появиться новые социальные формы и институты, выходящие за расовые и географические пределы и на протяжении веков остающиеся неизменными. А с другой стороны, мы имеем бесчисленное множество примеров религий (особенно среди первобытных народов), которые настолько связаны с культурой общины, что кажутся просто психологическим отражением образа жизни особого народа в особой окружающей среде и не обладают религиозной значимостью в отрыве от своих социальных истоков. Но какими бы приземленными и социально обусловленными ни казались эти религии, они всегда ищут по ту сторону общества некую транссоциальную и сверхчеловеческую реальность, на которую направлено их поклонение.

И наоборот, какой бы универсальной и духовной ни была религия, она никогда не избегнет необходимости воплотиться в культуре и облечь себя в социальные институты и традиции, если она хочет оказывать влияние на человеческую жизнь и поведение.

Ибо все исторические религии — от низших до высших — сходятся на двух пунктах: во-первых, на вере в существование божественных или сверхъестественных сил, чья природа таинственна, но которые контролируют мир и жизнь человека; и во-вторых, на ассоциации этих сил с отдельными людьми, вещами, местами или церемониями, которые действуют как каналы сообщения или способы доступа между человеческим и божественным мирами. Так, на низших уровнях культуры мы находим шамана, фетиш, святое место и священный танец, в то время как на высшем уровне — пророка и жреца, икону или священный символ, храм и божественную литургию. Таким образом, каждая великая историческая культура, рассматриваемая изнутри глазами ее членов, представляет собой теогамию, совместное движение божественного и человеческого в пределах священной традиции.

Как правило, творческая роль в образовании культуры приписывается божественным или полубожественным мифическим личностям — культурным героям или божественным предкам, которые передали своим потомкам или последователям не только сакральные мифы или религиозные обряды, но также ремесла и принципы социальной организации.

Иногда эти личности сами являются творцами человека, подобно тотемным предкам, которые, как верят племена Центральной Австралии, вначале совершили путешествие по своей стране, исполняя обряды и оставляя за собой духовных детей. Иногда они — героические человеческие личности, ставшие центром мифологического

цикла. В то же время великие исторические культуры по большей части оглядываются на личность того или иного исторического пророка или законодателя как на источник священной традиции или как на посредника божественного откровения. И, кажется, нет причины, по которой следует а priori исключить возможность существования подобных личностей в самых примитивных культурах, подобно тому как в XIX столетии среди племени павиотсо появился Вовока. Мы никогда не должны забывать, что существующая или дошедшая в памятниках прошлого первобытная культура не в меньшей степени, чем любая высшая цивилизация, является результатом длительного процесса исторического изменения и развития, в ходе которого могли быть периоды продвижения вперед и возвращения в прежнее состояние — как в мысли, так и в действии. И хотя первобытная культура в большей степени коллективна и анонимна, нежели высшие цивилизации, она никогда не является до такой степени коллективной, чтобы исключить творческую деятельность и влияние отдельных личностей. Отсюда мифическая личность первого человека, культурного героя, добытчика огня, учителя ремесел и религиозных обрядов является архетипом многих забытых или полузабытых личностей, сыгравших решающую роль в образовании и преобразовании культуры. В классической и восточной археологии прогресс современных методов исследования снова и снова приводит к открытию внушительных залежей исторической истины, лежащих в основе мифов и легенд, сохраненных традицией, и таким же образом позади первобытной культуры находится потерянный мир истории, который еще глубже затоплен под поверхностью сознания.

В этих сумерках всемирная история и религия неразрывно сплетены и смешаны, как мы можем видеть в ле-

гендах нашего собственного прошлого, где утраченные боги Бран и Пуйл появляются бок о бок с полузабытыми историческими личностями Артуром и Максимом Вледигом (Maxim Wledig) и с созданиями поэтической легенды. По сути, культура подобна палимпсесту, в котором новые характеры никогда полностью не стирают старые, или же лоскутному одеялу, в котором фрагменты из различного материала и различного времени соединены в одной социальной модели.

Для постороннего наблюдателя самой поразительной чертой первобытной культуры является ее крайний консерватизм. Общество следует одним и тем же путем привычки и обычая с иррациональной настойчивостью животной жизни.

Но в действительности всякая живая культура в сильной степени динамична. В ней господствует необходимость поддержания общей жизни; и отвратить силы зла и смерти и достичь жизни, хорошей судьбы и процветания возможно лишь благодаря непрерывному усилию по поддержанию индивидуальной и социальной дисциплины. Поэтому в первобытной культуре видное место занимает аскетический элемент, равно как и в первобытной и развитой религиях. Закон жизни — это закон жертвоприношения и дисциплины. Если охотник собирается поймать свою добычу, воин — победить своих врагов, а земледелец — получить плоды земные, они должны отдавать в той же мере, что и брать. И они не думают об отдаче в понятиях навоза, тренировки или атлетического упражнения — они рассматривают ее в религиозных понятиях, в качестве жертвоприношения, епитимьи и ритуального акта, которым отплачивают силам свыше. В этом смысл ритуалов, связанных с плодородием, в земледельческой культуре, аскетических практик индейцев равнин и культа животных-хранителей у первобытных охотников —

все они являются ключами к пониманию своих соответствующих культур.

Также и обряды инициации, занимающие столь значительное место в каждой форме культуры, представляют собой интенсивное усилие социальной дисциплины, направленное на инкорпорацию индивида в общину с санкции религиозных сил. Эти обряды не просто суровые испытания на социальную пригодность, осуществляемые для приготовления кандидата к взрослой жизни в качестве полноправного члена общины, — в еще большей степени они являются инициациями в священные мистерии, которые наделяют их новыми силами. В некоторых случаях эти инициации предполагают превышающие обычные нормы психологические испытания, так что будущая социальная карьера юноши может зависеть от природы его визионерского опыта. «Юноши ваши должны видеть видения, а старцы ваши должны видеть сны». Это не более чем обычный опыт многих нецивилизованных народов, и он показывает, как, даже в наиболее низких формах культуры, религия стремится выйти за пределы социального образа жизни и открыть путь для прямого доступа к высшему миру.

Таким образом, хотя культура есть, в сущности, организованный образ жизни, она никогда не понимается как просто созданный человеком порядок. Социальный образ жизни основывается на религиозном законе жизни, а этот закон, в свою очередь, зависит от нечеловеческих сил, которые не могут быть познаны каким-либо образом, но которые остаются, по сути своей, таинственными, поскольку они сверхчеловечны и сверхъестественны.

Следовательно, отношение между религией и культурой всегда двусторонне. Образ жизни влияет на подход к религии, а религиозное отношение влияет на образ жизни. То, что ощущается жизненно важным в существова-

нии народа, приводится в тесное отношение с религией и окружается религиозными санкциями, так что всякому экономическому и социальному образу жизни соответствует своя форма религии. И поскольку это так, возможно построить классификацию религий, основанную на главных социологических и экономических типах культуры. Так, мы можем выделить религию охотника, религию земледельца и религию воина. Или же религию племени, религию города и религию империи. Конечно же, эти типы являются абстракциями и не могут быть приложениями исключительным и массовым образом к исторической действительности каждой отдельной культуры. Однако они ценны и полезны в пределах присущих им границ, и едва ли возможно понять отдельную религию независимо от них. Например, религия охотника характеризуется существованием шаманов или пророков, сновидениями и культом духов животных. Многое из того, что на первый взгляд кажется необъяснимым в культуре и религии народа, занимающегося охотой, может быть понято, когда мы посмотрим на него в контексте этих практик и идей. Таким же образом и религия земледельца характеризуется культом Матери Земли и культом плодородия, которые повторяются с замечательной похожестью везде, где только обнаруживается земледельческая культура. А поскольку земледельческий образ жизни лежит в основании высших цивилизаций, то даже тогда, когда последние контролируются завоевавшим их народом воинов и сознательно отождествляют себя с их жизнью, мы не можем понять развитие высших религий, пока не примем во внимание лежащий в их основе слой земледельческой религии, которая сохраняется как подводный и полузабытый элемент в духовной традиции культуры.

Кажется, всё это может привести к утверждению, что религия настолько обусловлена культурой и экономикой,

что сама является продуктом культуры. Но как бы далеко ни зашел этот процесс культурного обусловливания (а он действительно может зайти очень далеко), мы никогда не сможем исключить альтернативного решения — что культура формируется и изменяется религией. Очевидно, что образ жизни человека — это путь, посредством которого он понимает реальность, и, следовательно, путь, по которому он подходит к религии. Однако предмет религии, по сути своей, выходит за пределы человеческой жизни и образа жизни человека. Напротив мира человеческого опыта и социального поведения находится мир божественной силы и тайны, который понимается первобытным человеком не в меньшей степени, чем просвещенным теистом, в качестве творческого, по существу своему, и предельного источника всякой силы.

Следовательно, в то время как на практике религия народа ограничена и обусловлена его культурой, в теории (и даже в теории первобытного народа) культура является умышленным усилием привести человеческую жизнь в отношение с божественной реальностью и подчинить ее божественной власти.

Таким образом, культурный процесс открыт для изменения в обоих направлениях. Любое материальное изменение, преобразующее внешние условия жизни, будет также изменением культурного образа жизни и тем самым произведет новое религиозное отношение. И подобно этому любое духовное изменение, преобразующее взгляды людей на реальность, будет стремиться к изменению их образа жизни и тем самым произведет новую форму культуры.

Великие культурные изменения — крайне сложные процессы, в которых часто трудно определить относительную важность духовных и материальных факторов. Но отрицать творческое влияние новых религиозных ве-

рований и учений возможно не в большей степени, чем влияние новых политических идей или новых научных изобретений. И там, где новое религиозное влияние воплощается в личности великого пророка или законодателя, это творческое влияние религии в культурном изменении очевидно непосредственным образом.

Без сомнения, великие изменения в культуре Ближнего Востока около VII века н. э. произошли бы в любом случае, но то, что они приобрели ту форму, какую приобрели, можно объяснить только через личность Мухаммеда и через учение, которое он проповедовал.

Ибо религия хотя обычно и оказывает консервативное влияние на культуру, вместе с тем предоставляет и самые динамические средства для социального изменения. Действительно, можно даже почти дойти до утверждения, что лишь благодаря религии и изменяется религиозная культура. Тот факт, что образ жизни был освящен традицией и мифом, делает его необычайно устойчивым к внешнему изменению, даже тогда, когда это изменение кажется явно полезным с практической точки зрения. Но если импульс для изменения приходит свыше, от органов самой сакральной традиции или из другого источника, претендующего на сверхчеловеческий авторитет, элементы общества, наиболее чувствительные к религиозным импульсам и наиболее стойкие к секулярным влияниям, сами становятся добровольными посредниками изменения.

Творческая роль религии по отношению к культуре видна также и в случае тех религий, которые на первый взгляд кажутся всецело индифферентными к культурным соображениям. Например, для западного сознания буддизм не имеет явного отношения к культуре. Кажется, что он представляет собой поворот сознания от жизни к победе инстинкта смерти и к отрицанию всех ценностей человеческой культуры. Однако буддизм подчеркнуто являлся образом жизни, создававшим общины и инсти-

туты и имевшим гораздо большее влияние на культуру Восточной и Южной Азии, чем любое другое движение. Даже сегодня буддийская теократия Тибета является самым совершенным и внушительным примером чисто религиозной культуры, существующей в современном мире. И это в высшей степени интересный случай, поскольку он показывает, как специализированный образ жизни, приспособленный к исключительной окружающей среде, смог смешаться с самой высокоразвитой религиозной культурой, которая возникла в совершенно ином *milieu*² и была импортирована в готовом виде в совершенно отличный социальный и географический мир средневекового Тибета. Крайне тонкая и тщательно разработанная структура буддийской метафизики не только была целиком переведена с санскрита на тибетский язык, но и впоследствии заново переведена *en bloc*³ с тибетского на монгольский, так что во всей Восточной и Центральной Азии от Гималаев до озера Байкал и Маньчжурии господствует эта вторичная, производная буддийская культура, центры которой находятся в больших монастырях Лхасы, Таши-Лунпо и Урги. Так, по странной иронии истории, самый агрессивный народ Азии — монголы — пришли к принятию религии не-агрессии и всеобщего сострадания; и если (что кажется возможным) это событие постепенно привело к изменению в характере и привычках людей, способствовавшему прекращению многовекового движения народов степей на Восток и Запад, оно может считаться одной из поворотных точек в мировой истории.

С другой стороны, в равной степени (или даже более) ясно, что местные культурные традиции в Тибете и Монголии имели мощное влияние на высшую религию, так что боги степей стали членами буддийского пантеона, а тибетский или монгольский лама является наполовину или на три четверти шаманом.

Здесь мы видим в колоссальном временном и пространственном масштабе процессы взаимодействия, которые можно обнаружить повсюду в отношениях между религией и культурой. Новая религия входит в контакт со старой культурой: она изменяет ее и изменяется с ней; или религия, уже нашедшая культурное выражение в развитой старой цивилизации, входит в контакт с первобытной культурой, ассимилирующей ее посредством приобщения к более высокой традиции культуры. Эти модели повторяются в бесконечной серии вариаций, так что они формируют необъятный лабиринт культурного изменения, в который вовлечена каждая историческая культура. Задачей современной науки о религии было распутать эту сложную паутину и открыть простые модели, лежащие в основании ее запутанности. Но этого рационального упрощения недостаточно; мы нуждаемся также и в помощи истинной естественной теологии для того, чтобы интерпретировать сверхкультурные (supercultural) и чисто религиозные элементы, содержащиеся в иероглифах ритуала и мифа. Это являлось уделом старой традиции науки о религии — традиции философов и отцов церкви, и хотя она дискредитировала себя отсутствием истинного метода исторического исследования и недостатком психологических и филологических техник, в принципе она была более истинной, чем рационализм сравнительного религиоведения XIX века, поскольку пыталась объяснить религиозные феномены в понятиях религии — теологически, а не антропологически.

С точки зрения теолога, изучающего природу божественного как такового, не существует непреодолимой трудности при объяснении культурной дифференциации религии и развития религиозных типов, соответствующих природе первобытных культурных типов. Ведь до тех пор пока культура представляет собой природный образ жизни, она отражает определенные аспекты реальности и

обладает собственной частной истиной и собственной шкалой ценностей, обеспечивающими способ подхода к трансцендентным истинам и ценностям и открывающими, так сказать, новое окно в небеса, так же как и на землю. Следовательно, каждый образ жизни (way of life) является потенциальным путем к Богу (way to God), поскольку жизнь, к которой он стремится, не ограничивается материальным удовлетворением и животной деятельностью, но протягивает руку за свои пределы — к вечной жизни.

Теолог учит, что каждое существо по своей природе обладает врожденным стремлением к Богу — природной склонностью к тому, что является абсолютным универсальным благом.

Следовательно, частные блага отдельных культур не бесперспективны, но являются посредниками, благодаря которым происходит постижение универсального блага и по которым эти культуры ориентируются в направлении блага, превосходящего их собственные силу и знание.

Таким образом, каждая культура, даже самая примитивная, стремится, подобно старой римской гражданской религии, установить *jus divinum*, который будет поддерживать *rex deorum*⁴, религиозный порядок, ставящий жизнь общности в отношении зависимости от потусторонних сил, управляющих универсумом. Образ жизни должен быть путем служения Богу, иначе он станет образом смерти. Это урок как самых примитивных культур, так и высших религий, и в их согласии мы находим, как мне кажется, точку, в которой старая естественная теология и новая наука сравнительного религиоведения могут установить контакт и найти основание для взаимопонимания. Без этого сравнительное религиоведение потеряется в лабиринте социологической относительности, а естественная теология утратит контакт с религией как историческим фактом.

Примечания

¹ *Алчеринга* (также «алчера», «алтыра», в переводе с австрал. — «время сновидений») — в мифологии некоторых австралийских племен «золотой век», когда были созданы первые предки.

² Окружение, среда (*франц.*).

³ Полностью, целиком (*франц.*).

⁴ *Pax deorum* — буквально «мир с богами», т. е. поддержание с богами отношений взаимной договоренности: люди совершают должные обряды, боги оказывают им за это покровительство. Правила проведения всех обрядов и религиозных мероприятий сводились в особую отрасль — *jus divinum* — «божественное право».



Глава IV

ИСТОЧНИКИ РЕЛИГИОЗНОГО ЗНАНИЯ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНЫ ОБЩЕСТВА

(I) Пророки и предсказание

Религиозная форма культуры видна по преобладающим в ней духовным типам, Каждая развитая культура обладает специализированным религиозным классом, духовной элитой, которая влияет на религиозную традицию общества. Наиболее примитивный из этих специализированных типов — пророк, или предсказатель, — человек, согласно вере вступающий в прямой контакт со сверхъестественным миром во снах и видениях. Шаманизм как религия первобытных охотничьих народов. Общественная значимость визионерского опыта в Северной Америке. Пророк в высших культурах. Влияние на литературу. Важность пророческого типа в периоды социальных кризисов. Ислам как пример высшего типа пророческой религии. Отношение между пророчеством и мистицизмом; две тенденции в исламе. Пророчество и харизматическое лидерство. Отношение между мессианскими пророческими движениями и революционным социальным изменением.

Вполне развившаяся культура подразумевает духовную организацию, и именно по этой духовной организации наиболее ясно узнаваема сущностная форма культуры.

Например, каждая из трех великих азиатских культур Индии, Китая и ислама характеризуется своим собственным типом духовной элиты. Так, в индийской культуре преобладала традиция жреческой брахманской касты, в китайской — традиция конфуцианских книжников, в мусульманской — пророков и шейхов, или религиозных вождей, поддерживавших традицию ислама.

Каждый из этих классов является носителем сакральной традиции своей особой культуры, которая воплощается в священной литературе, священной философии и священном кодексе ритуала и церемонии. Кроме того, в каждой культуре этот класс определяет и канонизирует человеческие образцы, которые рассматриваются этой культурой в качестве духовных норм или идеалов морального превосходства.

Во всех этих отношениях (и еще во многих) духовный класс формирует сакральную традицию, связывающую всю культуру воедино и накладывающую на нее свой характерный отпечаток, и сам, в свою очередь, этой традицией формируется. Этот процесс, наиболее полное развитие которого мы наблюдаем в великих мировых культурах, можно обнаружить в большей или меньшей степени в любом обществе и культуре.

Каждый социальный образ жизни в той мере, в какой он обладает духовной традицией и организованной социальной религией, стремится развивать этот специализированный религиозный класс, или орден, состоящий из людей, которые выделяются из общества и на которых возлагается функция посредничества между общиной и божественным миром. Подобные классы, как я уже сказал, отличаются от культуры к культуре, но повсюду мы

найдем одни и те же социальные типы, повторяющиеся до такой степени, что всё их множество можно свести к нескольким первоначальным архетипам.

Во-первых, это *жрец*, являющийся в обществе представителем специализированной религиозной функции *par excellence*¹: человек, которого воспитывают и выделяют из общества для выполнения ритуалов и церемоний (прежде всего жертвоприношения), образующих существенную связь между обществом и его богами, необходимое средство для приобретения божественного расположения.

Во-вторых, это *царь*, или *законодатель*, к которому относятся как к личному представителю или воплощению божественной власти. И, наконец, это *пророк*, или *провидец*, — человек, являющийся глашатаем божественной воли, интерпретатором снов и пророчеств и открывающим священные тайны.

Три этих типа, конечно же, не исключают друг друга. Царь может быть жрецом, жрец может быть пророком, а пророк — законодателем. Но они представляют три отдельные функции и обеспечивают основание для типологической классификации культур, которая обладает определенным значением при научном исследовании всякой исторической религии.

Я рассматриваю пророческий тип первым, поскольку он является наиболее важным из всех с религиозной точки зрения и возвращает нас назад, за поверхность культурной традиции и социального обычая, к глубочайшим уровням религиозного сознания.

Кроме того, пророческий тип равно характерен и для самых примитивных, и для самых развитых форм религии.

Даже у низших дикарей мы найдем людей, которые претендуют на то, что вступают в непосредственный кон-

такт со сверхъестественным миром в снах и видениях, и, думается, произносят вдохновенные вещания в состоянии транса или экстаза. В то же время все доктрины и философия высших религий подчинены и второстепенны по отношению к первичному авторитету пророческого откровения.

Несомненно, естественная теология XVIII века вынашивала идею рациональной религии, которая обошлась бы без всей концепции пророческого вдохновения. Но традиционная позиция естественной теологии не была таковой даже в период гуманизма, так как гуманистическое возвеличивание или идеализация человеческой природы нашли оправдание в существовании героев и поэтов, которые выходили за пределы обычного опыта в моменты вдохновения и творческого воображения. Так, типичным для религиозного гуманиста было не отрицание пророка, а скорее обожествление в тех же выражениях поэта и философа.

В самом деле, теория поэтического вдохновения, как она сформулирована платониками Ренессанса, представляет собой обдуманый, даже до деталей разработанный возврат к архаической концепции поэта как вдохновенного *vates*², который говорит или, скорее, поет, вынужденный к тому божественным вдохновением. Даже обычное обращение к музе и упоминания о поэтическом неистовстве и о рожденном небесами гении, которые в современной европейской литературе повторяются *ad nauseam*³, являются затерянными следами традиции гораздо более древней и широко распространенной, чем думали люди эпохи Ренессанса.

Как недавно с такой глубокой эрудицией продемонстрировала профессор Чедвик (Chadwick), поэзия в своих истоках неотделима от пророчества, и у каждого народа в преддверии его литературной традиции мы найдем фигу-

ру вдохновенного поэта-прорицателя (mantic poet). «Повсюду, — пишет миссис Чедвик, — дар поэзии неотделим от божественного вдохновения. Повсюду это вдохновение несет с собой знание — о прошлом ли, в форме истории и генеалогии; о скрытом ли настоящем, как правило, в форме научной информации; или о будущем, в форме пророческого вещания в более узком смысле. Это знание всегда выражается в поэзии, сопровождаемой музыкой — пением или инструментом. Музыка везде является средством коммуникации с духами. Неизменно мы обнаруживаем, что поэт и провидец приписывают свое вдохновение контакту со сверхъестественными силами, и настроение их на протяжении пророчества возвышенно и отдалено от их повседневной жизни. Обычно мы обнаруживаем, что этот узнаваемый процесс — в моде, благодаря чему пророческое настроение может вызываться как угодно. Возвышенные требования поэта и провидца приняты повсюду, и сами они обладают высоким статусом, где бы они ни находились. Вдобавок ко всему этому мы найдем общий словарь специальных терминов, которые отсылают к древним временам»⁴.

Если всё это верно по отношению к первобытной литературе, то не менее верно и по отношению к первобытной религии. Повсюду и во все времена человек ищет руководства и помощи божественного мира, и пророк является для людей естественным представителем и интерпретатором этого мира. Пророк — это тот, кто осмеливается встать лицом к лицу с опасностями неизвестного, кто созерцает во снах и видениях тайны, скрытые от обычных глаз, кто слышит голоса духов и кто изрекает в состоянии экстаза и транса прорицания и предостережения, направляющие вождей и народ в решающие минуты.

Существует масса свидетельств всех времен и культур, от низших до высших, которые удостоверяют уни-

версальную веру в пророчество. Видение и вдохновение естественны для человека — не в том смысле, что каждый человек обладает ими, но потому, что каждый народ верит в существование людей, этими способностями обладающих, и в то, что подобные люди являются избранными выразителями высшей истины.

Как правило, чем выше тип культуры, тем реже и ценнее этот дар, так что к тому времени, когда культурная форма высшей религии устанавливает строгую последовательность пророков, дар этот иссякает, и священный канон замыкается.

С другой стороны, в более примитивных культурах пророческий дар распространен гораздо шире, особенно среди североамериканских индейцев, у которых существовали племена, где почти каждый нормальный человек стремился к визионерскому опыту и к приобретению сверхъестественных сил. Своей цели он мог достичь, как правило, лишь после молитвы, поста или иных актов умерщвления плоти. Религиозный и социальный смысл аскетического опыта хорошо показаны в переданных А. Б. Скиннером словах, с которыми шаман племени айова обращается к юноше перед тем, как тот отправится в уединение для подготовки к своему визионерскому опыту. «Пришло время использовать уголь (которым юноша натирает свое лицо). Пусть твои слезы упадут на нашу Мать Землю, чтобы она могла сжалиться над тобой и помочь тебе в нужде. Ищи свой путь; Создатель поможет тебе. Он пошлет, может быть, тебе голос и пророчества, чтобы ты приобрел славу в своем племени или же не приобрел. Возможно, тебе приснится гром или некое бытие свыше, его помощник или слуга. Да удостоят они тебя долгой жизни! Умоляй о помощи Солнце. Солнце — великая сила. Но если придет некая сила из воды или из земли, не бери ее; оставь ее; не обращай своего внимания на

нее. Не слушай ее; иначе ты быстро умрешь. Ведь ты должен владеть собой. Будь осторожен. Есть силы неба и силы зла, и эти попытаются обмануть тебя. Ты должен быть готов к посту, ибо если ваконда⁵ поможет тебе, ты станешь великим человеком, защитником своего народа и достигнешь почета»⁶.

Здесь мы наблюдаем ту связь социального престижа и успеха со сверхъестественным опытом, которая столь характерна для шаманизма во всех частях земного шара и прежде всего в Америке. Но при этом сильный акцент ставится на тех духовных ценностях, которые не имеют социального происхождения, осознаются сверхъестественные опасности, окружающие духовное путешествие, а также потребность в умении различать духов. И когда мы подходим к величайшим фигурам, порожденным этой культурой, — к пророку делаваров, вдохновившему Понтиака, к брату Текумсе, пророку шони, принявшему имя Тенксватава — «Открытая дверь», к Канакуку, пророку кикапу начала XVII столетия, или к Вовоке — пророку павиотсо⁷, — мы видим, как под гнетом национального бедствия этот варварский тип пророческой религии оказался способным породить ряд мессианских лидеров, попытавшихся спасти свой народ с помощью моральной и религиозной реформации культуры.

Данный вид развития характерен не только для Северной Америки. Он является обычной реакцией религии пророческого типа в случае, когда культуре угрожают чуждые влияния, — как мы видим в Южной Африке, в Судане и Новой Зеландии на протяжении XIX столетия. Однако при более благоприятных условиях пророческое движение может принять неполитическое направление, так что пророк в большей степени сосредоточивается на религиозном учении, а не на социальном действии. Еще чаще высшие аспекты деятельности пророка подавляют-

ся более низкими и утилитарными функциями предсказания и интерпретации предзнаменований, так что он становится «знахарем», «ведун» или колдуном.

Но даже в этом случае существует возможность для вторжения высшей силы в социализированные и наполовину секуляризованные технические приемы предсказателя, как мы видим в великой истории Валаама, где профессиональный предсказатель, которого царь нанял для наложения проклятия на врагов своего племени, обращается, против своей воли, во вдохновенного пророка, открывающего божественные пророчества:

*... говорит муж с открытым оком,
говорит слышащий слова Божию,
который видит видения Всемогущего;
падает, но открыты глаза его...⁸*

Первобытный пророк или провидец находится на полпути между мистиком и медиумом. С одной стороны, любой вид экстаза, транса или расщепления личности рассматривается в качестве сверхъестественного, и к бреду психотика относятся с религиозным благоговением. А с другой стороны, в силу того, что первобытная культура признает видение и вдохновение в качестве высшего вида знания и оказывает столь высокое почтение человеку, этими дарами обладающему, класс пророков будет истинной духовной элитой, включающей в себя как наилучшие и наиболее верующие элементы в обществе, так и наиболее экстраординарных и ненормальных типов.

Подобное сочетание элементов, кажущееся нам аномальным и противоречивым, можно найти и на гораздо более высоком уровне культуры — в религиозных орденах или братствах ислама, среди лидеров которых были такие величайшие мистики, как Джалаледдин Руми⁹ и

Абд ал-Кадир Джилани¹⁰, и одновременно на противоположном конце можно столкнуться с грубейшими практиками самогипноза и оргиастического возбуждения.

Пророческий тип охватывает всю сферу религиозного опыта и духовных достижений от святого и мистика — через визионера и сновидца — до медиума и предсказателя; от тех великих душ, которым человечество поклонялось как зеркалам божественного совершенства, до медиума господина Сладжа (Sludge) и первобытного колдуна.

Мы видим это смешение высших и низших элементов достаточно ясно в истории греческой религии, где пророческий элемент всегда был силен и показал себя как в высоко институционализированной системе дельфийского оракула, так и в оргиастической дионисийской религии и в мистическом культе орфиков. Но кроме того пророческий элемент находит свое высшее выражение в самой греческой философии, которая от своих истоков была видом пророчества и следовала традиционным образцам мантической поэзии и откровения.

Наиболее замечательный представитель этой пророческой философии — Гераклит, который не только умышленно выбрал загадочную (oracular) форму выражения, но и был исполнен глубокого смысла пророческой миссии и пророческого вдохновения¹¹.

Я не буду более говорить об этом аспекте греческой религиозной традиции, поскольку, несмотря на ее важность для истории мысли, она не может рассматриваться в качестве типично пророческой религии. Скорее в семитском мире, нежели на Западе, можно найти классический пример пророческой религии, и именно там отношение между религиозным институтом пророчества и социальным строем культуры выражено наиболее полно.

Этот семитический профетизм был до некоторой степени включен в состав нашей собственной религиозной

традиции через Ветхий Завет и связал Израиль и христианство. Но преемственность пророческой религии сохранилась также и в своем первоначальном семитическом окружении в традиции ислама, который является религией Пророка *par excellence*.

Следовательно, в истории ислама эта область религиозных феноменов может быть исследована как целое даже лучше, чем в первобытной культуре или в нашей собственной, поскольку исламская культура всегда была в большей степени, чем западная, сосредоточена на специфической природе пророческого дара и в то же время она в большей степени чувствовала себя дома в том первобытном подземном мире магического и предсказаний, о существовании которого почти забыли философы и теологи Запада.

В противоположность грекам и народам, создавшим архаическую культуру, семитические народы в историческое время не были глубоко сосредоточены на проблеме природного порядка. Они смотрели на мир более примитивным образом — как, на поле битвы соперничающих сил, сверхчеловеческих сил, которые скорее нужно умиротворять и которым нужно повиноваться, нежели контролировать и понимать. Фоном, на котором развивались семиты, был не мир Средиземноморья, где боги — друзья человека, увенчивающие его труд вином и оливами, но мир пустыни, где человек существует только в терпении и всегда находится во власти чуждых сил. В подобном мире очень мало места для рационального обдумывания, и жизнь управляется судьбой и случаем, зависит от личной удачи и отваги. И мудрый человек не слишком доверяет своей отваге, но ищет сверхъестественного руководства и предостережения, предсказания и слепого повиновения непостижимой божественной воле. Без сомнения, семиты заняли старые центры архаической

культуры; они построили города и основали царства и империи. Но не здесь нужно искать динамическую силу их культуры — корни их духовной жизни находятся где-то в другом месте. Снова и снова ветер дует из пустыни, и новое движение пророческого вдохновения приходит, чтобы опрокинуть царства и принести новую жизнь оседлым культурам.

Эта историческая роль пророчества и пророческого движения как периодического фактора в семитской культуре была ясно осознана исламской мыслью. В частности, Ибн Хальдун, известный арабский историк, писавший в Северной Африке в конце XIV столетия (1332–1406), основывает всю свою теорию истории на динамическом влиянии последовательных пророческих движений, так что его теория пророчества тесно связана с теорией социологического и космического изменения¹².

Мир, говорит он, есть бесконечный процесс изменения, в котором последовательные уровни существования соединяются друг с другом и изменяются в уровни, находящиеся над ними и под ними, так что последняя ступень каждой сферы существования способна стать началом следующей за ней сферы.

В этой иерархии человек представляет собой последний уровень сферы животного существования и начало высшего мира существования духовного. «Это начало сферы, которая простирается от человека далее вперед, и здесь заканчивается то, что мы можем наблюдать непосредственно».

Душа человеческая тем самым входит в контакты с областями, находящимися за ней, подобно другим организованным существам. Эти контакты осуществляются в двух направлениях: вниз, через тело, — в мир чувства, и вверх, через сознание, — в мир духов. Есть души, из-за своей слабости ограниченные знанием чувственного

мира и теми сферами знания, которые доступны воображению и дискурсивному разуму. Есть души, которые способны к чисто духовному пониманию и выходу за пределы чувственного и воображаемого знания отдельных вещей. И, наконец, есть души, обладающие силой для ухода из человеческого мира в духовный, так что сами они временно становятся чистыми духами, слышат духовную речь и получают божественное вдохновение. Это пророки, которых Бог создал как средство доступа между Собой и Своими созданиями для того, чтобы учить людей и направлять их на путь спасения.

Следовательно, они и являются предельными источниками творческого изменения в истории и в человеческом мире, так же как душа движет тело, а духовный мир изменяет мир неодушевленной материи. Подобные пророки редки, и лишь с мучениями и трудностями достигают они момента видения и вспышки вдохновения.

Тем не менее визионерская способность и сила для ухода из материального мира в духовный потенциально присутствуют в человеческой природе в целом.

Поэтому мы можем ожидать, что найдем ряд промежуточных ступеней между пророком, чисто духовным человеком и низшим типом, полностью вовлеченным в чувственный мир. В эту промежуточную область Ибн Хальдун помещает все те феномены предсказания, ясновидения и самогипноза, которые столь характерны для первобытного шамана и которые многое из своего прежнего значения и престижа сохраняли и в средневековом исламском обществе. Эти феномены, доказывает он, также являются признаками духовной природы человека, несовершенными формами вдохновения, которые еще не оторвались, как в случае пророка, от власти чувств и воображения.

Высшая из форм вдохновения, доступная этому классу людей, достигается при помощи рифмованной и ритмизованной речи, благодаря которой предсказатель может отвлечься от чувств и укрепиться до некоторой степени в своем ограниченном достижении духовного. Еще ниже этого уровня находится обычный род предсказателей и медиумов, нуждающихся в каком-либо чувственном объекте или образе для стимуляции своего вдохновения или интуитивной способности.

Наконец, простейшее и наиболее рудиментарное выражение визионерской способности, общее для всех людей, — то, что встречается в сновидениях, когда чувственная активность временно приостановлена сном, без какого-либо обдуманного умысла или контроля со стороны сновидца.

В этом состоянии, говорит Ибн Хальдун, дух удаляется от внешних чувств, возвращаясь к внутренним силам и к тем формам, что хранятся в памяти, и уже отсюда извлекает через сочетание и отбор те воображаемые формы, которые воспринимает сновидец. Однако иногда душа может на мгновение отклоняться от своей духовной сущности, несмотря на сопротивление ее внутренних сил, и воспринимать формы посредством духовной интуиции, поскольку сотворена подобным образом. Тогда воображение принимает эти формы и представляет их такими, каковы они по сути, или облекает их в воображаемые формы символического характера. Тем самым, существует три типа сновидений, соответствующие трем типам духовной природы.

Есть спутанное и бессмысленное сновидение, которое вызвано неконтролируемой деятельностью сознания, воздействующей на формы, отложенные в его памяти, без каких-либо глубоких предпосылок для духовного понимания; во-вторых, есть символическое сновидение, в кото-

ром чувственный образ имеет символическое или основанное на аналогии отношение к некоей высшей духовной идее, могущей быть обнаруженной посредством анализа и интерпретации; и, наконец, есть истинное сновидение, приносящее непосредственное осознание во вспышке духовного знания и находящееся по своей природе ближе к подлинно пророческому вдохновению, нежели к чему-либо еще из обычного опыта человека.

Это очень краткое и далеко не исчерпывающее резюме позиции Ибн Хальдуна, но его вполне достаточно для того, чтобы показать тот замечательный способ, каким он объединяет всевозможные феномены пророчества, вдохновения и предсказания в своей системе мысли, являющейся, по сути, системой естественного теолога. Ведь Ибн Хальдун занимает почти уникальную центральную позицию не только на полпути между Востоком и Западом, но также и между современным научным подходом и наивным и восприимчивым отношением первобытной культуры. С чисто религиозной точки зрения, его, однако, превосходит другой великий мусульманский философ — Аль Газали (1058–1111), мыслитель, изучавший те же проблемы с меньшей тонкостью и даже с большей глубиной и интуицией. Ибо Аль Газали сам был религиозным гением первого порядка, подобно Блаженному Августину, изучавшему религиозные феномены не извне, но писавшему о вещах, которые знал под влиянием жизненного опыта¹³.

В самом деле, не было философа, яснее осознававшего пределы разума и невозможность передачи при помощи логической аргументации сущностной природы духовной реальности, на которой религия необходимо и непосредственно сосредоточена. Но в то же время не могло быть ничего более решительного, чем его отрицание чисто традиционалистского отношения, являющегося для

ислама столь обычным. «Нет надежды, — пишет он, — на возвращение к традиционной вере после того, как надежды от нее отказались, поскольку неотъемлемым условием для обладателя традиционной веры является то, что он не должен знать о своем традиционализме. Всякий раз, когда он узнаёт об этом, зеркало его традиционной веры разбивается; разбитое можно исправить, а разделенное — соединить, не пришивая или собирая по кусочкам, но лишь расплавив в огне и придав ему иную, новую форму»¹⁴.

Поэтому религиозную истину нельзя открыть при помощи философии или передать посредством традиции. Ее можно обнаружить лишь через непосредственное видение духовной реальности, которое называется пророческим опытом. «Человек, не обладающий этим опытом, не может знать, на что он похож, и едва ли сможет представить себе возможности этого опыта, так же как человек, родившийся слепым, не сможет понять, что значит цвет».

«Невозможно поверить в пророчество, не приняв существование этой духовной интуиции. Ибо поверить в пророка — значит допустить, что существует область над разумом, в которой внутреннему взору открываются истины, находящиеся за пределами разумной способности, так же как вещи видимые не воспринимаются слухом, а мыслимые — осязанием». Любой другой взгляд снижает пророка до уровня мудреца, являющегося наставником людей, и тем самым превращает религию в философию.

Таким образом, истинное духовное знание, являющееся наукой святых, получено от света пророческого светильника. «И нельзя на лице земли найти иного озарения, кроме света пророчества»¹⁵. В любую эпоху и при любом стечении обстоятельств существовали такие озаренные люди. «Бог не лишил этот мир их, ибо они его поддерживают и призывают на него благословение с небес, соглас-

но традиции; “благодаря им ты добился дождя, благодаря им ты получил пропитание”».

Какая бы духовная истина ни была найдена в человеческой философии и в человеческих религиях, она происходит из этого источника, затемненного и искаженного тщетной традицией и измышлениями людей. Но человек, оставляющий человеческие помыслы и следующий по пути святых, очищая свое сознание от всего, что не является Богом, и продвигаясь в молитве и духовном совершенствовании, приходит наконец к той высшей интуиции божественной реальности, которая не может быть определена в понятиях логики или описана в словах, но о которой мы лишь можем сказать вместе с поэтом:

*И случилось, что случилось, о чем я не упоминаю;
Так что думай о благом и не спрашивай
относительно Блага.*

«Тот, кто был одарен действительным опытом подобного рода, может познать суть пророчества только по имени. Ибо чудеса святых в действительности имеют источником пророков»¹⁶.

Следовательно, «пророки — лекари болезней души, и единственная польза и значение разума состоит в том, чтобы научить нас этому и засвидетельствовать истину пророчества и собственную неспособность достичь того, что достижимо для глаза пророка. И ему следует взять нас за руку и поручить пророчеству, как слепого поручают поводырям, а больного — лекарям. Это задача и граница разума, и идти дальше этой границы он может, лишь делая известным то, чему научил его лекарь»¹⁷.

Таким образом, Аль Газали основывает свою апологетику на факте пророчества и нерациональном характере религиозного опыта столь прямо и решительно, как до него еще не делал ни один из философов религии.

Поэтому на первый взгляд его позиция кажется диаметрально противоположной всему тому, что мы понимаем под естественной теологией, — не только теологическому рационализму его великого противника Аверроэса, но также и естественной теологии святого Фомы, которого дон Мигель Асин Паласиос рассматривает в качестве его ученика¹⁸.

Тем не менее поскольку Аль Газали практически идентифицирует пророчество с мистической интуицией и рассматривает последнюю в качестве врожденной способности человеческой души, он в конце концов приходит к естественной теологии весьма мистического рода.

Его теория по своей сути не более иррациональна, чем теория ученого-естественника. Не в меньшей степени, чем последний, он привлекает опыт и экспериментальные доказательства. Аль Газали сам обращает внимание на схожесть двух этих случаев и делает вывод, что и астрономия, и медицина зависят не от абстрактного рассуждения, но от наблюдения за фактами и состояниями, которые вполне могут находиться за пределами сферы нашего обычного опыта, как, например, в случае астрономических явлений, повторяющихся с очень большими промежутками.

Таким же образом и тот факт, что пророчество, вдохновение и высшие формы духовной интуиции — редкие явления, находящиеся за пределами нашего обычного опыта, — не означает, что они невероятны и нереальны. Высшее знание может быть редчайшим знанием и в то же время высшим мерилom реальности и истины. И чего тогда стоит религиозная теория, исключающая свидетельства святых, или же метафизическая система, закрывающая глаза на источники духовной истины? Не являются ли они в основе своей столь же иррациональными, сколь и естественные науки, отрицающие изучение фактов при-

роды и довольствующиеся учебниками, абстрактными доводами и логическими дефинициями?

Я обсуждал взгляды Аль Газали так долго не только потому, что он — классический истолкователь пророческого типа религии, оказавший огромное влияние на религиозное развитие одной из великих мировых культур, но также и потому, что он обладал в высшей степени тонченным и критическим умом и вполне осознавал смысл своей религиозной теории и те недостатки, которые она содержала.

«Ибо, — говорит он, — жажда познания истинных сущностей вещей была для меня с ранних лет главной чертой характера, природным даром Бога и склонностью, которую он вложил в мое естество без моего собственного выбора или умысла; до тех пор пока я не утратил оков ортодоксальности и унаследованные мной верования не были разрушены, я был не более чем мальчиком».

Несмотря на весь свой скептицизм и любопытство ума, Аль Газали уделяет гораздо больше места для фактов религиозного опыта и пророческого вдохновения, чем ортодоксальные традиционалисты и схоластики, представляющие иное и более древнее направление в исламской мысли. Ибо он рассматривал пророческий опыт не как отдаленный и единичный факт, но как наиболее выдающийся пример непосредственного духовного видения, общего для мистиков и святых и доступного каждому человеку, призванному на путь совершенствования и созерцательной жизни.

Однако несмотря на крайнюю противоположность двух этих тенденций (представленной, с одной стороны, мистицизмом дервишеских братств, а с другой — традиционализмом пуританских сект), обе они едины в принятии пророческого опыта в качестве основного и сущностно-религиозного факта.

Это свойственно не только исламу. Ведь почти все споры, бушевавшие среди теологов по поводу аргументов религиозного опыта, в конечном итоге можно свести к различию между традиционалистами, взывающими к уникальному авторитету исключительного пророческого вдохновения, и мистиками, требующими непосредственного подхода к духовному видению через аскетизм и созерцательную жизнь. Лишь нерелигиозная философия отрицает *in toto*¹⁹ ценность религиозного опыта.

И в той же степени, в какой религиозный опыт присущ религии, пророческий тип (в более широком или в более узком смысле) является универсальным, необходимым и фундаментальным органом религии. В каждой религии религиозная цель культуры предопределена миссией и вдохновением ее пророков, видением и духовным опытом ее мистиков. Там, где эти жизненно важные органы терпят неудачу, религия становится секуляризованной и поглощается культурной традицией до тех пор, пока не идентифицируется с ней и пока не становится в конце концов не чем иным, как формой социальной деятельности, возможно, даже служанкой и сообщницей сильных мира сего.

Без сомнения, эта деградация религии может произойти и внутри самого пророческого органа, как в случае лжепророков, о которых Иеремия писал: «Изумительное и ужасное совершается в сей земле: пророки пророчествуют ложь, и священники господствуют при посредстве их, и народ Мой любит это. Что же вы будете делать после всего этого?»²⁰

Основной опасностью для пророчества как социорелигиозного института является не тенденция к чрезмерному социальному приспособлению, но крайность индивидуализма и склонность становиться каналом для всякого рода разрушительных, революционных и антиобщественных сил.

Мы это достаточно часто наблюдаем в исламе: со времен Аль Моканны, хорасанского пророка под покрывалом, и Бабака Хураммита в VIII–IX веках до суданского Махди в конце XIX века. Повсюду в истории можно проследить постоянное взаимодействие между революционными и пророческими движениями. Это табориты в Богемии, анабаптисты в Мюнстере в 1534 году, люди «Пятой монархии» в Англии XVII века и бесчисленное множество менее известных вождей проигранных дел, которые брали на себя божественные полномочия для отмщения за социальную несправедливость и для утверждения тысячелетнего царства Христа и Его святых. Не лишено этого пророческого элемента и современное революционное движение, несмотря на его глубоко мирской характер. Сам Руссо представляет собой замечательный пример секуляризованного типа пророка, а вожди Французской революции (прежде всего Робеспьер и Сен-Жюст) были халифами этого гуманитарного махди.

Даже в XIX столетии (хотя Ламенне, Виктор Гюго и множество менее значительных людей были пророками *tanqués*²¹, которым не удалось пробудить какой-либо настоящий религиозный энтузиазм) движение социальной революции в целом, без сомнения, в огромной степени обязано своей мощью неполитическим и неэкономическим силам, происходившим из более глубоких уровней сознания. Так, мы наблюдали странный парадокс марксистского движения, в котором присутствует такое множество характерных черт новой пророческой религии, несмотря на его материалистическую идеологию и секуляристскую этику.

Это отделение мессианского или харизматического принципа в революционных движениях от его религиозного источника специфично не только для марксизма. Мы видели, как то же самое произошло в случае немецкого

национал-социализма, где принцип харизматического лидерства умышленно использовался для того, чтобы мобилизовать силы бессознательного, спавшие в цивилизованном человеке, и преобразовать их в орудия власти. По правде говоря, нет ничего нового в попытке эксплуатировать религиозный энтузиазм для достижения власти, и если нужно убедить правоверных историков, то *дуат* (du'at) исмаилитов и асасины²² в Средние века были столь же беспринципны и безжалостны в своей революционной пропаганде, сколь и деятели современной тоталитарной партии. Новым было открытие того, что эта эксплуатация скрытых сил коллективного бессознательного всё еще возможна в рационализованной, научной, секулярной культуре, так же как была возможна в религиозном обществе. Когда пророки молчат и общество более не обладает каким-либо каналом сообщения с божественным миром, путь к низшим глубинам всё еще открыт и расстроенные духовные силы человека найдут себе выход в безграничной воле к власти и разрушению.

В прошлом человек очень хорошо осознавал эту опасность и пытался защитить себя, подкрепляя оригинальный вклад пророческого откровения всем авторитетом социальной традиции и институциональных форм. Так, ислам, типично пророческая религия, является также классическим примером традиционализма, так что любое высказывание пророка и его сподвижников, каждое действие, обычай и решение записывались, комментировались и вмуровывались в громадное строение ортодоксальной теологии и канонического права. Здесь революционная сила пророческого движения оказывала на позднейшее развитие ислама стабилизирующее влияние, подобно тому как расплавленная лава, вытекающая из вулкана, становится тверже и прочнее любой обычной скалы.

Однако, как правило, пророк не выступает в качестве единственного духовного органа развитой культуры. Его

функция уравнивается жреческой функцией, которая обычно действует в качестве авторитетного, регулирующего религиозного принципа и институциональной связи между религией и культурой. Ислам почти уникален в своем подчинении жречества пророчеству, но даже в мусульманской культуре класс теологов и каноников (*улемы*) занимает очень важное место.

В других мировых религиях и в еще большей степени в политеистических религиях архаических культур, таких как религии Месопотамии, Малой Азии и Центральной Америки, жречество стало первичным религиозным органом общества и поглотило или подчинило себе пророческую функцию. Однако там, где эта тенденция достигла своего крайнего развития, как в религии Древнего Рима, жречество утратило свою религиозную жизненность и стало чисто социальным институтом — родом почетной декоративной должности. Когда эта точка была достигнута, духовно живые элементы общества отвернулись от официальной религии и обратились или к негативной форме пророчества, отрицающего религию, подобно учению Лукреция, или к новому источнику откровения, который забил как ключ в пустыне.

Примечания

¹ По преимуществу (*франц.*).

² Провидец, пророк (*лат.*).

³ До тошноты (*лат.*).

⁴ *Chadwick N. Kershaw. Poetry and Prophecy. Cassels, 1942. P. 14.* Доктор Гийом также пишет в своей книге «Пророчество

и предсказание»: «Как мы уже видели, люди весьма чувствительны к магии слов с древнейших времен. Когда человек впервые произносил рифмованные и ритмические строки, он учился наполнять себя магическими силами. Представление о том, что поэзия — плод вдохновения, чрезвычайно широко распространено среди народов древности. Значительность слова *carmen* для латинян и вера австралийских аборигенов в то, что умершие предки учат их поэтов песням, являются достаточными доказательствами распространенности этой концепции» (*Guillaume*. *Prophecy and Divination*. P. 243). (Сравни арабское слово, обозначающее поэта, — ша'ир (shâ'ir) — знающий.) (Прим. К. Доусона.)

⁵ *Ваконда* (вакан, вакан танка) (возможный перевод: «великая сила») — в мифологии индейцев сиу мистическая животворная сила, присущая предметам живой и неживой природы; она может быть утрачена и приобретена. Ваконда придает равноценность, равнозначность всем предметам, так как они являются вакондой и порождают ее формы. Термин «ваконда» употреблялся иногда в значении «великий дух».

⁶ *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*. XI. P. 739.

⁷ *Понтиак* (ок. 1720–1769) — вождь индейского племени оттава; в 60-е годы возглавил борьбу северных индейских племен против английских колонизаторов. *Текумсе* (ок. 1768–1813) — вождь индейского племени шони, возглавивший борьбу индейских племен против захвата американскими колонистами земель к северу от реки Огайо. Погиб в бою.

⁸ Чис. 24, 3–5.

⁹ *Мавлана Джалаледдин Руми*, великий персидский поэт и мусульманский святой, родился в Балхе в 1207 году, а умер в 1273 году в Конье в Малой Азии, где основал известный орден дервишей моулави, во главе которого с тех пор находились его потомки (Прим. К. Доусона.)

¹⁰ Абд ал-Кадир Джилани (ум. 1166) — основатель ордена кадиритов и один из величайших и популярнейших мусульманских святых. Его могила в Багдаде до сих пор остается местом интенсивного паломничества (*Прим. К. Доусона.*)

¹¹ В своей недавно опубликованной книге «Справочник по досократовским философам» мисс К. Фримен (Freeman) пишет следующее: «Однако был один вид проявления сверхъестественного, который Гераклит одобрял: ответы оракула. Он говорит в высоких выражениях дельфийского оракула и Сивиллы. Следовательно, он верит в пророчество, и это подходящее орудие может быть использовано божественными силами для того, чтобы будущее стало известным. Похоже, что он, по всей вероятности, рассматривал себя в качестве учителя этого рода и нашел, что вещания оракула наилучшим образом подходят для того, что он хотел выразить. Благодаря дельфийскому оракулу в философской мысли появилась традиция; и она сохранялась и в те времена, когда вера в Дельфы находилась в упадке и нападки на нее усиливались. Сократ исповедовал слепую веру в богов, хотя еврипидовский “Ион” показывает, насколько далеко зашел скептицизм в конце V века до нашей эры; Платон еще отдает Дельфам почетное место в своем государстве» (*Freeman K. Companion to the Pre-Socratic Philosophers. P. 121*) (*Прим. К. Доусона.*)

¹² Философия истории Ибн Хальдуна содержится в его произведении «Мукаддима», созданном в 1377 году и переведенном У. Макгукеном де Сланом (McGuckin de Slane) под названием «Prolegomènes» (3 vols. 1863–68) (*Прим. К. Доусона.*)

¹³ Существует хороший очерк жизни и личности Аль Газали в книге Маргарет Смит «Аль Газали, мистик» (Лондон, 1944). Большинство моих цитат из истории духовного и интеллектуального развития Аль Газали — из его книги «Аль Мунгид мин аль Далал» — книги, как пишет Д. Б. Макдональд, «являющейся на арабском языке уникальной по глубине и полноте своей откровенности». Там, где возможно, я цитировал перевод доктора Макдональда (*Прим. К. Доусона.*)

¹⁴ *Macdonald D. B.* The Religious Life and Attitude in Islam. Chicago, 1909. P. 180.

¹⁵ Ibid. P. 186.

¹⁶ Ibid. P. 187.

¹⁷ Ibid. P. 192.

¹⁸ Сравни: *Asin Palacios M.* El Averroismo teológico de S. Tomás de Aquino. 1904.

¹⁹ Целиком, полностью (*лат.*).

²⁰ Иерем. 6, 30–31.

²¹ Неудавшиеся, несостоявшиеся (*франц.*).

²² Исмаилитская ветвь шиитов организовала оппозицию халифату Фатимидов в Северной Африке и Египте и продолжала вести широкое подпольное движение против ортодоксального ислама на всем Востоке с IX по XIII век. Это движение дало рождение «Новой пропаганде» терроризма, организованной Хасаном-и-Саббахом, и ордену, или партии, асасинов, центр которых находился в Аламуте (Персия) и в Бании (Сирия) с конца XI столетия до 1256 года, когда Аламут был разрушен монголами (*Прим. К. Доусона.*)



Глава V

ИСТОЧНИКИ РЕЛИГИОЗНОГО ЗНАНИЯ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНЫ ОБЩЕСТВА

(II) Жречество и жертвоприношение

Жречество как типично культурный орган религии. Его важность в качестве культуuroстроительного института. Жречество как первый класс профессиональных ученых. Его тесная связь с появлением архаических культур в Месопотамии и в других местах. Храм как средоточие гражданской жизни. Жрец как знаток ритуала и специалист в жертвоприношении. Первобытные концепции социальных и космических функций жертвоприношения. Классическое развитие этих концепций в индийской религии. Переход от техники ритуала к религиозной метафизике. Веданта как завершение и выход за пределы ритуального порядка. Буддизм как реакция против учения о жертвоприношении и против господства жречества. Однако буддийский монашеский орден является наследником браминской традиции. Мироотрицающие тенденции буддизма не препятствовали его влиянию на культуру, и буддийское монашество само является великим культурным институтом. Тенденция к возвращению прежних традиций в буддизме. Основные интеллектуальные тенденции в институте жречества. Связи между духовенством и интеллигенцией в западной культуре.

I

Из всех социальных органов религии жречество имеет самое непосредственное и продолжительное влияние на культуру. Ибо жречество представляет собой религию, воплощенную в постоянном институте, который образует неотъемлемую часть структуры общества и берет на себя корпоративную ответственность за религиозную жизнь общины.

Отсюда огромная важность жречества как института культуростроительного; ибо в древности оно было единственным институтом, самосознательным в культурном отношении и обладавшим властью для контроля за всем образом жизни общества и для направления его к конечной духовной цели.

Ибо жрец — не только религиозный вождь общины. Он также хранитель сакральных традиций и мастер сакральных техник.

С самого начала отношения между общиной и божественными силами рассматривались как область, требующая знания эксперта и технической подготовки. Наряду с вдохновенными вещаниями пророка существовали сакральные формулы и ритуалы, входившие в сферу жреца. Подобные формулы и ритуалы можно найти в самых примитивных формах культуры, известных нам, и с развитием цивилизации они росли в числе и сложности, пока наконец не образовали содержания огромного систематического корпуса знаний, являвшегося единственным занятием образованного и могущественного класса.

Существование класса этого рода тесно связано с происхождением цивилизации, ибо самые ранние из известных форм высшей культуры в Месопотамии и Египте уже обладали могущественным и высокоорганизованным

жречеством. Эти культуры не являются исключением, ведь аналогичный процесс развития можно обнаружить в каждом центре архаической культуры — как в Старом, так и в Новом Свете, от Египта до Юкатана; в то же время второстепенные и, возможно, производные от них культуры менее развитого типа — в Полинезии, Западной Африке, Нью-Мексико и Флориде — демонстрируют параллельное развитие на более низком уровне.

В целом, этот жреческий тип культуры должен рассматриваться в качестве основной традиции мировой цивилизации, от которой зависят или из которой происходят все существующие формы высшей культуры. Древнейшие центры этой культуры на Ближнем Востоке — в Месопотамии и Сирии, в Египте и на Крите — находились в контакте друг с другом с доисторических времен; и уже в III тысячелетии до нашей эры всё это пространство стало цивилизованным *orbis terrarum*¹, в котором различные центры цивилизации были взаимосвязаны, оказывали друг на друга влияние и взаимно стимулировали развитие — как материально, так и интеллектуально. Определенные контакты и весьма значительный параллелизм в развитии существовали между этим центром цивилизации и современным ему центром архаической культуры в долине реки Инд, открытом совсем недавно.

И хотя развитие архаической цивилизации Северного Китая, кажется, относится к гораздо более позднему времени, существует причина полагать, что оно принадлежит к тому же движению культуры и многим (хотя мы не знаем, насколько многим) обязано медленному проникновению влияний с Запада. С другой стороны, нет удовлетворительных доказательств того, что культуры Нового Света находились в контакте с культурами Старого Света или же в зависимости от них. Тем не менее культура майя в Центральной Америке — типичный при-

мер жреческой культуры, и в некоторых аспектах она демонстрирует поразительное сходство с культурами Старого Света, так что может показаться, будто эта жреческая фаза не просто характерна для особого исторического развития, но является неременным условием для возникновения высшей культуры в любой части света и в любое время.

Таким образом, неотъемлемой чертой этой архаической цивилизации является наличие ученого жречества, чье господствующее положение придает всей культуре отчетливо теократический характер. В большинстве случаев общество обустраивает в сакральном городе свой центр и городской храм, бог которого является правителем и владельцем этой земли. Служба богам предполагает ритуальные установления и формы, по которым устраивается жизнь общины.

В Месопотамии подобные храмовые города существовали уже в IV тысячелетии до нашей эры, и самые древние таблички, найденные в Уруке под большим храмом богини-матери, доказывают, что даже в этот период храм был одновременно и центром хозяйственной организации, и центром учености. Возникновение этих богатых и образованных храмовых корпораций, владевших архивами, школами и всем аппаратом обучения, имело решающее значение для истории культуры, поскольку открывало путь к систематическому накоплению знаний и к культивации науки и литературы.

Но оно было не менее важно и для религии, так как возникновение жречества создавало принцип социальной организации внутри религиозной сферы и стремилось заменить упорядоченной системой иерархических отношений для индивидуума не поддающуюся учету деятельность пророка, шамана и колдуна. Чем больше был этот принцип организации развит, тем теснее становились от-

ношения между ритуальными правилами, мифологией и догматическим учением, пока они наконец не объединились в более или менее согласованную систему.

Это объединение предполагает еще более высокий уровень интеллектуального обучения и специализации, так что такие большие храмовые города, как Гелиополь и Мемфис в Египте или Ур, Лагаш и Ниппур в Месопотамии, становятся центрами учености, где наряду с теологией и ритуалом систематически культивировались математика и астрономия.

II

Однако первичной функцией жреца является не учение. Ею является жертвоприношение. Жертвоприношение — жизненно важная связь между народом и его богами; и жрец — специалист в жертвоприношении.

Несомненно, по своему происхождению жертвоприношение может показаться простейшим и наиболее спонтанным из всех религиозных актов, так что в прошлом его часто принимали за критерий природной религии. Так, Блаженный Августин доказывает, с одной стороны, универсальность жертвоприношения («нет народа без жертвоприношения»), а с другой — неотъемлемое отношение жертвоприношения к идее Бога («нет такого человека, который бы, принося жертву какому-либо существу, не считал его при этом божественным»).

Но с развитием жречества как организованного социального института простой акт жертвоприношения видоизменяется в торжественный и таинственный обряд, собирающий вокруг себя целый комплекс практик и идей,

часто весьма трудных для понимания, пока наконец теория жертвоприношения не становится столь же (или даже в еще большей степени) важной, сколь и сама теология — теория о природе богов.

В то же время, жертвоприношение может стать центром, вокруг которого выкристаллизовываются и организуются мифологические концепции.

Первое из утверждений Блаженного Августина практически не вызывает возражений со стороны исследователей религии, но второе — более спорно, поскольку свидетельства первобытной культуры наводят на мысль, что существует связь между жертвоприношением и теми магическими церемониями, которые связаны с увеличением пищевых припасов и не обязательно обращены к божественному существу. Самый известный пример этого — церемонии *интициумы* у центральноавстралийских племен, связанные с размножением тотемных животных или растений. Подобные, хотя и менее высокоразвитые, обряды, связанные с пищевыми припасами, можно найти среди множества других народов на самых разных уровнях культуры, как, например, в охотничьей магии американских индейцев и в обрядах оплодотворения земли у земледельческих народов. Во всех этих случаях жертвоприношение и церемония являются средствами, с помощью которых человек участвует в таинственном процессе природы, вызывает и стимулирует ее творческие силы.

Где бы ни существовала развитая концепция природы божественных сил, жертвоприношение понимается как жертвоприношение богам, но там, где этой концепции нет, обряд всё же совершается в качестве сакральной мистерии, посредством которой человек входит в союз с неизвестными и безличными жизненными началами.

Институт жречества тем самым имеет двойное происхождение. С одной стороны, жрец — слуга бога, храмовый служитель и прорицатель, который удостоверяет божественную волю и закон. С другой стороны, он — специалист в жертвоприношении, без которого сила и знание сакральных обрядов не могут исполниться. Он — строитель моста и хранитель порога между миром людей и миром богов. Именно в его власти открывать и закрывать каналы, по которым божественные блага даруются общине, так что сам он в некоторой степени разделяет с богами власть и престиж.

III

Наиболее замечательный пример этого специализированного развития техник жертвоприношения и ритуала можно найти в религиозной культуре Индии, которая обладает уникальной непрерывной традицией, уходящей в доисторические времена. Уже тысячи лет назад эта жреческая традиция была приведена в тщательно разработанную систему, которая даже в наиболее ранних письменных формах приобретает ауру незапамятной древности. И она наделена столь выдающимся значением не только из-за своей древности и богатства документации, которой мы обладаем, но еще в большей степени из-за той интенсивности и настойчивости, с которыми следовали этой особой линии развития. Нигде эта концепция жреца как специалиста в жертвоприношении не разрабатывалась с такой тщательностью в деталях и с такой изобретательностью в спекулятивной теории. Поэзия и мифология, ритуал и магия, образование и законодательство,

философия и мистицизм — всё сплелось в этой тщательно разработанной модели, в центр которой помещалось жертвоприношение и которая контролировалась и упорядочивалась жречеством. Из первобытной концепции магической действенности сакральных формул развивается спекулятивная теория творческой силы божественного слова — Брахмана, пока наконец мы не достигаем сознательной философской идентификации просветленного ума, Атмана, «Я», с Брахманом — конечной основой всех вещей и единственной трансцендентной сверхвещественной реальностью.

Всё в этом развитии, с начала и до конца, было подчинено теории жертвоприношения. Именно жертвоприношение заставляет солнце всходить и контролировать смену времен года. Благодаря жертвоприношению живут боги, и для жертвоприношения существуют люди. Через жертвоприношение они приобретают богатство и жизненный успех, силу и знание, выходящие за пределы жизни и за пределы богов и проникающие в сокровенную тайну бытия.

Но это развитие нельзя интерпретировать как прогресс, ведущий вперед, от магии — к религии и от мифологии — к мистицизму. Напротив, религиозный элемент в большей мере высказан в религиозной поэзии Ригведы², нежели в ритуальной технике Брахманов. Однако величественная религиозная поэзия гимнов Ригведы второстепенна по отношению к технике жертвоприношения, а фантастическая теория магии Брахманов неразрывно связана с высшей метафизической интуицией Упанишад.

Это развитие теории жертвоприношения в области теологии теснейшим образом соотносится в области социологии с развитием института жречества, который в Индии как нигде был способен к концентрации всей интеллектуальной и социальной энергии общины на ин-

тенсивном культивировании и изучении своих специализированных функций. Это действительно замечательный пример того, что может произойти, если духовной элите предоставляют возможность развиваться свободно, словно в вакууме, без какой-либо социальной критики или контроля.

И это вдвойне замечательно, если учесть, что индийский жреческий класс не основывался, как в Месопотамии и Египте, на корпоративной организации храмового жречества. Ведь брамин по сути являлся домашним жрецом и как раз в качестве домового священнослужителя (пурохиты) вождя или царя приобрел социальный престиж и богатство. Следовательно, ведийское жертвоприношение не было официальным гражданским актом, подобно храмовым жертвоприношениям в архаическом городе-государстве. Оно в большей степени носило индивидуалистический характер, поскольку всегда направлялось интересами какого-нибудь частного лица, за чей счет совершалась церемония. Наиболее важной социальной связью была не связь между храмом и государством, как на Ближнем Востоке, но связь между брамином и его патроном. Действительно, отношение поэтов-жрецов Ригведы к богатству недалеко от отношения Пиндара, и благородным происхождением наделяется тот, кто финансирует его победные оды.

На первый взгляд это кажется совершенно безнадежной отправной точкой для поиска абсолютной вечной реальности, и между экстравертивным политеизмом Ригведы с его наивным, идущим от всего сердца желанием богатства, долгой жизни и победы, и той *via negativa*³, которая изложена великими мудрецами и аскетами Упанишад, существует громадная пропасть. Тем не менее мы можем проследить каждый шаг этой трансформации по

ведийской литературе, и именно благодаря диалектике жертвоприношения она и была доведена до конца.

Уже в самый ранний период мы обнаружим, что элементам божественного — Агни и Соме, Священному Огню и Священному Возлиянию — поклоняются наравне с великими местными богами ведийского пантеона. Агни — это огонь; он — домашний очаг, друг и защитник семьи; он — жертвенный костер, отец жертвоприношения, господин молитвы, податель всех благих даров, отец бессмертия; он — космический огонь, рожденный на небесах, на земле и в водах, родитель двух миров, создавший небеса, землю и великое солнце. Но Агни также и Жрец, Пурохита богов, Хотар Двух Миров, который питает и поддерживает богов, небеса и землю благодаря непрерывному циклу жертвоприношения. Поэтому он — само жречество, Брахман; и человек-жрец — есть человеческое воплощение и содействующее (co-efficient) с ним, как мы видим в жертвенной формуле: «Ты, о, Агни, воспламенен Агни, также и жрец воспламенен жрецом, а друг — другом»⁴.

Таким образом, мы находим, что в Ведах бок о бок существуют практический утилитаризм «do ut des»⁵ теории жертвоприношения, выраженный в самой грубейшей форме («Вот масло — дай мне коров»), а с другой стороны — растущее чувство космической значимости жертвоприношения как акта мистического единения, посредством которого жрец участвует в мистерии творения. Постепенно вокруг жертвоприношения выростала грандиозная система драматического символизма, достигнутая своей кульминации в символизме великого Огненного Алтаря, устройство которого с такой пунктуальностью описано в книгах с VI по X Шатапатхи-брахманы, — возможно, наиболее тщательно разработанная церемония из всех когда-либо записанных в религиозных документах.

Здесь алтарь представляет собой сразу и структуру универсума, и корпус Вед, и тело божественного создателя и жертвы. Когда же церемония завершена и жертва принесена, жрец восстанавливает единство творения и возвращает жизнь расчлененному телу Господина Творения.

IV

Развитие этой тщательно разработанной системы ритуального символизма неизбежно приводило к перемещению религиозного центра тяжести с антропоморфных фигур богов на сакральную мистерию жертвоприношения как на безличный космический и божественный акт, так что со временем сила жертвоприношения заняла место объекта жертвоприношения в качестве предельной божественной реальности. В этом смысле «Брахман» означает мистическую или магическую силу, имманентную одновременно и жрецу, и жертве, и находит свое наиболее прямое выражение в сакральной формуле и вдохновенном слове Вед. А поскольку внимание жрецов сосредоточивалось на этой центральной мистереии, они всё больше начинали понимать важность сознания и мысли в *opus divinum*⁶. Как верховный жрец (который именуется брахманом *par excellence*) сидит молчаливо и задумчиво в стороне, наблюдая за работой других жрецов и направляя ее в духе и знании, так в космическом процессе его место занимает Брахман, всезнающий и всепроникающий, из размышляющего созерцания которого возникает мир богов и мир творения и в ком заключено Вечное Бытие, Вечное Знание и Вечное Блаженство.

С приходом этого знания ритуальная наука жречества дала рождение подлинной естественной теологии — впервые в мировой истории. Но развитие не остановилось в этой точке. Почти одновременно учителя брахманизма пришли к интуиции об идентичности Брахмана, являющегося душой вселенной, с мыслящим «Я». Это основное учение Упанишад: «...кто знает: “Aham Brahma asmi” — “Я есмь Брахман”, тот становится всем [сущим]. И даже боги не могут помешать ему в этом, ибо он становится их Атманом»⁷.

Это событие было революционным в истории индийской религии, поскольку оно сразу же сделало излишним огромное строение ритуальной науки и соблюдение церемоний, которые накопились вокруг жертвоприношения и которые уже начинали восприниматься как непосильная ноша.

«Таковы в действительности, — говорит Шатапатхабрахмана, — пустыни и ущелья жертвоприношения, и они принимают сотни за сотнями путешественников во днях; и если кто-либо рискнет [отправиться] в них без знания, тогда голод и жажда, злодеи и демоны изведут его, как раз демоны и изведут его, блуждающего по диким джунглям; но если [отправятся] знающие, то они будут двигаться вперед от одного дня к другому — как от одного ручья к другому и от одного безопасного места к следующему, и обретут благополучие в небесном мире»⁸.

Таким образом, хотя Упанишады и рассматриваются в качестве квинтэссенции меда, который был собран с цветов жертвоприношения благодаря непрерывной деятельности брахманов и отложен в улей Вед, они тем не менее являются *ведантой* — концом Вед — в двух смыслах, поскольку открытие метафизической интуиции и трансцендентного опыта личности означало выход за пределы и преодоление всего церемониального порядка и суда над деяниями.

Внешнее жертвоприношение является благом: оно приносит человеку богатство, долгую жизнь и потомство. Оно даже приводит его в мир богов. Но «подобно тому, как гибнет здесь мир, приобретенный деянием, так же гибнет мир, приобретенный добрым [деянием]»⁹.

«Всё же непорочны, — говорит Мундака упанишада, — эти ладьи в образе жертв, счетом — восемнадцать, в которых пребывают низшие действия;

Те глупцы, что радуются им, [словно] благому, снова достигают старости и смерти.

Пребывая в глубине незнания, [но] считая себя разумными и учеными,

Мучимые скитаются дураки, словно слепцы, ведомые слепцом»¹⁰.

«Низшее (знание. — К. К.) здесь — это *Ригведа, Яджурведа, Самаведа, Атхарваведа*, [знание] произношения, обрядов, грамматики, толкования слов, метрики, науки о светилах. Высшее же — то, которым постигается непреходящее;

То, что невидимо, непостижимо, не имеет рода, бесцветно, без глаз и ушей, без рук и без ног,

Вечное, всепроникающее, вездесущее, тончайшее; то непреходящее, в котором мудрые видят источник существ»¹¹.

«Считая жертвоприношение и [прочие] благочестивые дела самым важным, ослепленные не знают иного блага;

Насладившись на вершине небес благодаря добрым делам, они [снова] вступают в этот или еще более низкий мир.

Те же, которые с верой предаются в лесу подвижничеству, успокоенные, знающие, ведущие жизнь нищенствующих монахов,

Идут, безгрешные, через врата солнца [туда], где — тот бессмертный *пуруша*, негибнущий Атман»¹².

«Рассмотрев миры, приобретенные действиями, пусть брахман достигнет безразличия — не бывает несовершенного благодаря сотворенному»¹³.

V

Но как только преодолеваются закон жертвоприношения и ритуальная наука, вместе с ними преодолеваются и социальная функция жречества и мир культуры в целом. Брамин становится отшельником, аскетом, отрекающимся от мира и от жизни в обществе, чтобы обрести просветление и освобождение. Этот трансцендентный сверхкультурный идеал религии, находящий свое первое сознательное выражение в Упанишадах, в равной или даже в большей степени характерен для новых дисциплин спасения, основанных Буддой и Махавирой в VI веке до нашей эры.

Буддизм и джайнизм были созданиями не-браминов, отрицавших Веды и ведийских богов (или, на самом деле, вообще каких-либо богов). Тем не менее буддийские монахи и джайнские аскеты — прямые наследники браминов, и их мысль является логическим продолжением древней традиции в индийской религии. Создание культуры, в которой религия чистого созерцания, сознательно преодолевая и отрицавшая все культурные ценности, смогла достичь расцвета, не разрушив при этом своей собственной социальной основы, является действительно великим достижением Индии. Мир для буддиста — зло, жизнь — страдание, всё неустойчиво, нереально и лише-

но души. Однако Закон, Порядок и Будда остаются таким же руководством и прибежищем, которым поклоняются и молятся, как и богам в других религиях.

Таким образом, буддизм является родом сублимированного брахманизма, в котором обряд жертвоприношения заменен моральным аскетизмом, а жреческая каста — монашеским орденом.

На первый взгляд, эта крайняя сублимация, исключая любые позитивные религиозные верования и обязательства, казалось бы, должна была создать для человеческой жизни слишком разреженную атмосферу. Однако, как я уже отметил, буддизм явился одной из великих миссионерских мировых религий и оказал на культуру влияние даже более обширное, чем сам брахманизм.

Верно, что в ходе своего распространения он заново приобрел многие из тех элементов жреческой традиции, которые первоначально отверг, вплоть до грубого и непристойного ритуала тантрической магии. Но это лишь одна сторона развития; повсюду сублимированная этика первоизданного учения сокращалась в нетронутым виде, и облаченные в желтое монахи основного обряда всё еще утверждают заповеди первоначальной общины.

Буддизм на протяжении веков был постоянным доказательством того, что тотальный отказ от культурных ценностей не препятствует влиянию религии на культуру. Это обусловлено прежде всего силой институционального элемента в буддизме и в особенности основным институтом монашеских орденов, являющихся одновременно и органами распространения религиозной культуры, и хранителями традиции знания. В области письменной культуры, в частности, буддийское монашество оказало огромное влияние на всю Центральную Азию и Дальний Восток благодаря неустанной деятельности по переводу и распространению широкого круга теологичес-

ких, метафизических и литературных произведений. Эта литература образовала фон для всех национальных литератур Востока — от Монголии и Тибета до Кореи и Цейлона, и даже в Китае она имела глубокое влияние на мысль второй великой цивилизации Восточной Азии.

И в добавление к этим сохранившимся цивилизациям существовала еще великая угасшая культура Восточного Туркестана с ее забытыми индоевропейскими языками и великим индоиранским искусством, культура, представлявшая собой сплав индийских, иранских и китайских элементов под буддийским влиянием.

VI

Тем не менее в самой Индии культурная традиция была настолько глубоко связана с жреческой религией и жертвоприношением, что последнее сохранялось и возторжествовало над великими вторичными дисциплинами спасения, являвшимися его ответвлениями. В самом деле, современный индуизм, благодаря возникновению храмовых культов и теистическим тенденциям вишнуизма и шиваизма, с которыми он соединился, в некоторых отношениях больше соответствует классическому типу жреческой культуры, развивавшемуся на Ближнем Востоке, нежели религии ведийского периода, представляющей собой исключительное и действительно уникальное явление.

С другой стороны, в южной и восточной Индии, в долине рек Кавери, Вайгай, Кистны и Маханади, мы обнаружим все характерные черты архаической культуры: искусственное орошение, храмовые города (такие как Мадур,

Шрирангам, Танджор и Пури), культ богини-матери, поклонение идолам и целый ряд родственных институтов, имеющих близкую параллель с институтами, существовавшими четыре или пять тысячелетий назад в Месопотамии и Сирии.

Однако этот культурный комплекс совершенно смешался с ритуальной традицией брахманов и с философской теологией веданты. Действительно, начиная с раннего средневековья наиболее известные центры знания и великие учителя последней находились на крайнем юге, в особенности в Шрингери и Шрирангаме — главных монастырях Шанкары и Рамануджи¹⁴.

Правда, в течение веков брамины утратили свой первоначальный характер наследственных жрецов, живших жертвоприношением и ради него, и стали просто привилегированным священным орденом. Однако доктрина жертвоприношения никогда не исчезала и даже получила свою научную формулировку в независимой философской школе — карма-мимансе параллельной веданте и являющейся в большей степени, чем сама веданта, классической системой индийской ортодоксальной религии. Здесь жертвоприношение сохраняет всю свою важность, которой оно обладало в Брахманах. Его значение даже больше, поскольку боги, которым приносится жертва, низводятся до второстепенного положения. Они просто являются теми, кому жертва приносится, и не обладают самостоятельным существованием вне ритуала. Силе жертвоприношения ничего не приходится делать с богом или богами, благодаря жертвоприношению вырабатывается невидимый трансцендентный принцип (*анурва*), и не требуется никакой внешней силы для того, чтобы сделать его эффективным. Таким образом, карма-миманса в своей классической форме является атеистическим учением, так же как и ранний буддизм. Но атеистическая обряд-

ность карма-мимансы настаивает на ценности тех элементов, которые буддизм отбрасывал. Мир — реален. Это вечный процесс становления и исчезновения, в котором душа в бесконечном ряду жизней может, благодаря жертвоприношению, постепенно очиститься, пока наконец не обретет полную свободу от тела в состоянии чистого сознания. Здесь институты жречества и жертвоприношения достигают уровня сублимации, который едва ли ниже аналогичного уровня в буддизме. В самом деле, карма-миманса не в меньшей степени, чем школы веданты и буддизма, служит примером того интеллектуализма индийской религиозной традиции, который с начала и до конца являлся традицией ученого жреческого класса.

VII

Этот интеллектуализм является, как я отмечал в начале данной главы, характерным признаком жреческого института, отделяющим жреца от других типично сакральных фигур — пророка и царя. Пророк является органом божественного вдохновения, царь — органом сакральной власти, но жрец — орган знания, мастер сакральной науки. И это можно увидеть не только в таких развитых и высоко интеллектуализированных культурах, как индийская; данная тенденция уже проявляется в высших формах варварского общества, в Полинезии, частично — в Африке и Америке. Возможно, наиболее полный и, несомненно, наиболее изученный пример мы найдем в культуре пуэбло в Нью-Мексико, которая сохранилась нетронутой на протяжении всех изменений, происходивших в окружающих культурах, благодаря

стабилизации власти священного ритуала, поддерживавшегося традицией жречества.

В своих замечательных исследованиях культуры зуны мисс Рут Бенедикт показала, как вся социальная жизнь этого народа поглощается и подавляется его богатым и сложным ритуальным порядком.

«Их культы богов в масках, лечения, солнца, священных фетишей, войны, мертвых, — пишет она, — являются официально установленными частями ритуала со своими должностными лицами-жрецами и наблюдениями за календарем. Ни одна сфера деятельности не сравнится с ритуалом по той степени внимания, которое ему уделяли. Возможно, большинство взрослых людей среди западных пуэбло отдает ему большую часть своей деятельной жизни. Он требует запоминания наизусть такого количества обрядов, которое поражает наши менее подготовленные умы, и совершения четко согласованных церемоний, предусмотренных календарем и сложным образом соединяющих разнообразные культы и руководящие органы в бесконечном официальном действе»¹⁵.

В подобном обществе жрец неизбежно является ведущей фигурой, и своею властью и престижем он обязан не личному вдохновению или характеру, но своему знанию и посвящению в унаследованную традицию ритуала. «Зуны называют человека, наделенного властью, “тот, кто знает, как”»¹⁶, и жрец — это человек, «знающий, как» в сфере сакральных техник, регулирующих отношения между общиной и трансцендентными силами.

Эти техники в действительности не слишком отличаются по своей сути от тех, что мы можем найти среди самых первобытных народов, — танцев с масками, обрядов вызывания дождя, ритуалов, связанных с плодородием, и других. Отличие находится в более высокой степени достигнутой ими интеграции, результатом чего явилось до-

стижение обществом зуньи идеала литургической культуры, в которой весь корпоративный образ жизни подчинился служению богам в непрерывном цикле молитвы и священнодействия.

То же самое касается и института жречества. С одной стороны, жрец зуньи неотличим от первобытного колдуна или знахаря; но если посмотреть с другой стороны, то он явно ближе к тем храмовым жрецам Центральной Америки, которые, в свою очередь, идентичны по своей социальной функции и интеллектуальному положению с великим храмовым жречеством архаических культур Месопотамии и Египта.

VIII

Теперь, подобно тому как мы проследили связь между колдуном и жрецом в низших культурах, мы можем увидеть связь между жрецом и ученым — в высших. Прежде всего, в нашей собственной западной культуре исторические корни интеллигенции (*intelligentsia*) — профессионального класса ученых, или интеллектуальной элиты, — можно обнаружить в духовенстве, средневековом жречестве с подчиненным ему слоем клерков наряду с религиозными орденами. Именно духовенство создало европейские университеты и контролировало всю систему образования. В Европе, как и в Индии, сакральный язык был также языком образованных людей, и духовенство обладало своего рода монополией на высшую интеллектуальную культуру.

И хотя гуманизм отметил начало секуляризации этой традиции, сам он оставался тесно связанным с предше-

ствующей церковной культурой. Университеты оставались церковными корпорациями вплоть до XVII столетия, а в Англии — и до более позднего времени.

Представители этой традиции не только являлись интеллектуальными руководителями своих собственных культур и хранителями культурных норм, но также стремились быть главными интерпретаторами и посредниками между различными культурами.

Как правило, во взаимоотношениях между культурами существует тенденция к преобладанию агрессивных мотивов и позиций. Для обычного человека представитель другой культуры (даже в большей степени, чем представитель другой расы) — «варвар», «неверный», «чуждый дьявол», завоеватели же, исследователи и торговцы неизменно стремятся ограничить свое общение более поверхностными и внешними аспектами социальной жизни. И только в том случае, когда соприкасаются друг с другом религии различных культур — или через синкретизм, или через миссионерскую деятельность, — имеет место действительный контакт с духом чуждой культуры.

И именно жречество являлось традиционным посредником в подобных контактах со времен Бероса и Манефона¹⁷ до ученых иезуитов в Китае и таких современных миссионеров, как У. У. Джилл, который сохранил столь многое из культурных традиций острова Мангайя прежде, чем они окончательно исчезли¹⁸.

Это противоречит общепринятому взгляду, согласно которому жрец всегда является средоточием культурной нетерпимости, а миссионеры ответственны в первую очередь за разрушение первобытных культур. Но хотя в этом взгляде и содержится доля истины, разрушение завоеванной культуры было совершенно полным, когда оно обуславливалось чисто мирскими мотивами, в то время как даже наиболее жесткая и исключительная ортодок-

сия не является несовместимой с разумным интересом к верованиям и институтам потенциальных новообращенных, как мы видим, например, в тщательно разработанной систематической попытке францисканского миссионера Бернардино де Саагуна сделать аутентичную запись религиозных верований мексиканцев в первые дни Конкисты.

А с другой стороны, среди завоеванного народа мы имеем таких людей, как бенгальский брамин и религиозный реформатор Раммохан Рай, сделавший больше, чем кто-либо из его поколения, для построения моста через пропасть, разделяющую европейскую и индийскую культуры, или же Ишвар Чандра Видьяшагар (1820–1891), продолжавший эту деятельность в следующем поколении.

В этих и в бесчисленном множестве других примеров жречество выполняло не только религиозную, но и культурную функцию, и двойственность этих функций коренится в самой природе данного института, поскольку с самого начала жрец являлся учителем в той же мере, в какой и совершающим жертвоприношение. Традиция ученого жречества находится в сердцевине всех великих цивилизаций мира, за исключением Китая и Эллады, и даже когда культура была секуляризована, эта традиция всё еще не утрачивалась, как мы видим в случае таких людей, как Мэтью Арнольд и Эмерсон, которые не только рассматривали себя в качестве жрецов культуры, но и на самом деле являлись представителями наследственной священнической традиции.

Тем не менее сомнительно, чтобы культура, некогда обладавшая институтом подобного рода (я имею в виду духовный класс, или орден, являвшийся хранителем сакральной традиции культуры), смогла бы обойтись без него, не став вместе с тем истощенной и дезориентиро-

ванной. Это то, что произошло в процессе секуляризации современной западной культуры, и люди в большей или меньшей степени осознавали подобную возможность еще с начала прошлого столетия. В частности, это с большой проницательностью понял Огюст Конт, который в своей теории общества подчеркивал различие между временной и духовной властями и настаивал на необходимости нахождения соответствующих им органов на каждой ступени культуры. Решение, которое он предлагал в своей «религии гуманности», оказалось совершенно неэффективным, как это бывает во всех случаях, когда искусственная интеллектуальная конструкция предлагается в качестве удовлетворения подлинной религиозной потребности. Но с социологической точки зрения его анализ совершенно верен, и существование некоего социального воплощения высшего духовного принципа в культуре остается одним из основных условий поддержания социального порядка.

Тот факт, что интеллигенция в современной Европе более не обладает этим духовным принципом, является одной из главных причин нестабильности и беспокойства в современном обществе, и это породило обвинения в *trahison des clercs*¹⁹, о котором так часто слышно в последние годы. Ибо интеллектуалы, которые явились наследниками священнослужителей в качестве хранителей высшей традиции западной культуры, были сильны лишь в негативной деятельности по критике и дезинтеграции. Им не удалось обеспечить законченную систему принципов и ценностей, которые бы смогли объединить современное общество, и, следовательно, они оказались неспособными сопротивляться аморальным, негуманным и иррациональным силам, разрушающим гуманистическую традицию западной культуры не в меньшей степени, чем христианскую.

Примечания

¹ Земной круг; земля, мир (*лат.*).

² *Ригведа*, древнейший памятник религиозной литературы Индии, представляющий собой собрание гимнов, которые образуют часть литургии жертвоприношения. *Брахманы* — прозаические трактаты по ритуалу, как ему учили в великих ведических школах, а *Упанишады* состоят из мистических или философских вопросов и ответов, первоначально прилагавшихся к Брахманам и касавшихся их эзотерического значения. В дополнение к *Ригведе* существовали также *Самаведа*, состоящая из стихов, которые пелись во время жертвоприношения сомы, *Яджурведа*, содержащая жертвенные формулы, и *Атхарваведа* — позднейшее собрание заклинаний и заговоров, в меньшей степени литургическая и более популярная по своему характеру, чем три старших Веды (*Прим. К. Доусона.*)

³ Отрицательный путь (*лат.*).

⁴ Satapatha Brahmana XII, iv. 3. 5. («Sacred Books of the East». Oxford, 1882–1900. Vol. XLIV. P. 189.)

⁵ Даю, чтобы ты дал (*лат.*).

⁶ Божественное творение (*лат.*).

⁷ Брихадараньяка упанишада. I. 4. 10. (Упанишады. В трех книгах. Книга I. Брихадараньяка упанишада. Перевод, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. М., 1992. С. 75.)

⁸ Satapatha Brahmana. Part V (XII, ii. 3, 12). («Sacred Books of the East», vol. XLIV. P. 160.)

⁹ Чхандогья упанишада. VIII. 1. 6. (Упанишады. Книга 3. Чхандогья упанишада. С. 133.)

¹⁰ Мундака упанишада. I. 2. 7–8. (Упанишады. Книга 2. С. 179.)

¹¹ Там же. С. 177

¹² Там же. С. 179.

¹³ Там же. С. 179–180.

¹⁴ *Рамануджа* (ум. 1137) был вождем секты вайшнара в Южной Индии и является классическим представителем теистической формы ведантистской философии — вишишта-адвайты, или умеренного монизма, в противоположность чистому монизму (адвайте) Шанкары. В отличие от последнего Рамануджа учил, что аскет должен исполнять обязанности своей касты и оставаться верным Закону Деяний (*Прим. К. Доусона.*)

¹⁵ *Benedict R. Patterns of Culture.* 1935. P. 59–60.

¹⁶ *Ibid.* P. 96.

¹⁷ *Берос*, верховный жрец большого храма Бэла в Вавилоне, написал образцовую историю Вавилонии на греческом языке и посвятил ее Антиоху I. *Манефон* — также жрец, создавший подобное произведение по египетской истории для Птолемея II. Хотя обе эти истории были утрачены, сохранившиеся от них списки династий явились основой для истории древнего мира вплоть до открытий современной археологии и еще в наше время обладают некоторым значением (*Прим. К. Доусона.*)

¹⁸ О *Мангайе*, маленьком островке в группе островов Кука, Г. М. и Н. К. Чедвик пишут: «На протяжении многих веков это была, возможно, самая грамотная община в мире среди себе подобных» (*Chadwick H. M. and N. K. The Growth of Literature.* III. P. 232). Мистер Джилл в основном обязан своей информацией Тереваю (Tegeavai), последнему жрецу акульего бога Тиайо, а впоследствии — дьякону Лондонского миссионерского общества (*Прим. К. Доусона.*)

¹⁹ Предательство клерков (*франц.*). Так называлась снижавшая шумный успех книга публицистики Ж. Бенда (1927), обвинившая интеллектуалов в политической ангажированности и отступничестве.



Глава VI

ИСТОЧНИКИ РЕЛИГИОЗНОГО ЗНАНИЯ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНЫ ОБЩЕСТВА

(III) Царская власть

Важное значение религиозных функций царской власти в древнем обществе. Воплощение сакральной власти в личном представителе. Мана и божественное право царей. Миф о божественном происхождении. Царская власть и диффузия культуры. Царская власть и происхождение архаической культуры на Ближнем Востоке. Традиция божественной царской власти в Египте. Царь и культ мертвых. Царь и поклонение богу Солнца. Апофеоз умершего царя и догмат о царском бессмертии. Моральная ответственность царской власти. Египетская богиня правосудия. Ассоциация правосудия в Египте с божественным царем, с одной стороны, и со страшным судом над душой — с другой. Универсалистские тенденции в египетской теократической монархии. Религиозная реформация Эхнатона в XIV веке до нашей эры. Параллели египетской сакральной власти в современных африканских культурах. Сохранение традиции священной монархии в высших культурах.

I

Если жречество представляет собой классический тип социального органа, созданного в специфически религиозных целях, то царская власть — это тип института, который существует для особой политической функции, но который обязан социальным престижем своему религиозному или божественному характеру. С начала истории царь отличался от тирана, судьи или должностного лица благодаря тому, что обладал *харизмой*, или божественным мандатом, отделявшим его от других людей; так что даже сегодня корона или скипетр, являющиеся символами этого сакрального характера, остаются эмблемой королевской власти, как они были ей пять тысяч лет назад. Несомненно, эти вещи сегодня имеют остаточный и антикварный характер и более не олицетворяют живых сил ни в политической, ни в религиозной сферах. Но они не сохранились бы во враждебной атмосфере современности, не будь исключительно глубоко укоренены в традиции культуры, и чем глубже мы погружаемся в своих исследованиях истоков нашей и всякой другой цивилизации, тем значительнее место, занимаемое царской властью как в религиозной, так и в социальной модели жизни и мысли.

Мы видели, какое большое значение имела в первобытной религии идея трансцендентной или сверхъестественной силы. Но эта вера первоначально не была связана с наиболее ранними формами политической власти. Старая идея о том, что первобытное общество управлялось деспотически властью «сильнейшего» — идея, появившаяся в средневековой литературе и доживающая свой век во фрейдистской теории первобытной человекообразной орды, — не подкрепляется данными этнологии.

Наоборот, по всей видимости, простейшие и наиболее первобытные типы общества, какие мы находим в Арктике, в Австралии, среди пигмеев и бушменов, являются демократическими или геронтократическими, в то время как абсолютная власть военного вождя, оказавшая столь сильное впечатление на первых европейских путешественников в Западной Африке, Уганде, Зулуланде и Родезии, была продуктом относительно развитого типа социальной организации. Сакрализация власти в официальном институте не происходила до тех пор, пока процессом социальной дифференциации не была подготовлена почва для этого.

С другой стороны, идея о том, что называемое нами «даром лидерства» обладает сверхъестественным качеством или происхождением, которое сродни дару пророчества, является весьма древней идеей. Мы видим эту идею в ее простейшей форме в библейской истории Самсона — сильного человека, борца за права своего угнетенного народа, на которого неожиданно сходит дух Яхве, так что тот без посторонней помощи разбивает филистимлян (Судей 14, 6; 15, 14–16). Эта сверхчеловеческая сила, проявляющаяся в неожиданном взрыве энергии или в некоем непредвиденном решительном действии, настолько далека от наших собственных религиозных традиций, что нам весьма трудно осознать ее религиозный характер. Среди новых писателей Гёте почти одинок в своем сочувственном понимании этой силы, и хотя он в первую очередь интересуется ее проявлением в форме поэтического гения, его анализ данной силы в «Поэзии и правде» разъясняет гораздо больше, если применить его к первобытной религии.

«Это было, — пишет он, — нечто дающее знать о себе лишь в противоречиях и потому не подходящее ни под одно понятие и, уж конечно, не вмещающееся ни в одно

слово. Это нечто не было божественным, ибо казалось неразумным; не было человеческим, ибо не имело рассудка; не было ангельским, ибо в нем нередко проявлялось злорадство. Оно походило на случай, ибо не имело прямых последствий, и походило на промысел, ибо не было бессвязным. Всё, ограничивающее нас, для него было проницаемо; казалось, оно произвольно распоряжается всеми неотъемлемыми элементами нашего бытия; оно сжимало время и раздвигало пространство. Его словно бы тешило лишь невозможное, возможное оно с презрением от себя отталкивало».

«Хотя демоническое начало может проявиться как в телесном, так и в бестелесном и даже весьма своеобразно сказывается у животных, но преимущественно всё же состоит в некой странной связи с человеком и являет собой силу, если не противоречащую нравственному миропорядку, то перекрещивающуюся с ним, — так что первый, то есть миропорядок, может сойти за основу, а вторая — за утók»¹.

И он делает вывод: «Однако всего страшнее становится демонизм, когда он возобладает в каком-нибудь *человеке*... Это не всегда выдающиеся люди, ни по уму, ни по талантам, и редко добрые; тем не менее от них исходит необоримая сила, они самодержавно властвуют над всем живым, более того — над стихиями, и кто может сказать, как далеко простирается их власть?»²

В какой-то период сознание Гёте, кажется, было очень сильно занято этой идеей: мы находим, что он возвращается к ней опять в одном из наиболее замечательных своих разговоров с Эккерманом, где говорит о Наполеоне как о типе демонического человека.

Излишне указывать на то, какие в этой концепции содержатся опасные возможности, относящиеся к современной политической жизни. С другой стороны, эта кон-

цепция обладает большой ценностью и важностью в качестве ключа к пониманию первобытной мысли. Ибо именно в этом чувстве демонического мы находим психологические корни культа царя и божественной царской власти. И здесь я должен отметить мое расхождение во мнениях с тезисом покойного профессора Хокарта, который внес столь большой вклад в понимание нами ритуальной модели института царской власти. Ибо Хокарт всегда стремился свести к минимуму религиозные элементы в этом институте и объяснить его происхождение и значение на утилитарных природных основаниях. «У нас есть причина думать, — например, пишет он, — что первоначальный царь-жрец не был личностью, исполненной какого-то особого величия; прозаическая, временами гротескная, его обычная функция состояла в обеспечении удовлетворительной рождаемости с помощью наилучших средств, которые он мог предложить, будь они достойны или же нет».

Мне кажется, что эта линия интерпретации, характерная для многочисленной школы антропологов, совершенно ошибочна, поскольку переворачивает реальную последовательность первобытной мысли. Современный человек стремится противопоставить полезное — религиозному и приложить критерий мирского утилитаризма к обычаям и институтам совершенно иного порядка.

Но для первобытного человека этой оппозиции не существует: сакральное есть социально полезное, и то, что социально полезно, в основном относится к тому, что ценно с религиозной точки зрения. Следовательно, религиозное значение царской власти вызвано не практическими социальными преимуществами, которые она дарует, но тем, более иррациональным, психологическим отношением надежды и страха, которое так точно определил Гёте в процитированном мной отрывке.

II

Ибо первобытный человек быстро распознает это необъяснимое подавляющее качество. Не только в пророчестве и вдохновении, но и в героизме, мудром совете и повсюду, где только находит, он признает его как божественное. Используя полинезийский термин, можно назвать его *маной* вождя, включающей в себя некое значение милости, доброй судьбы, сверхъестественной силы, божественного права и того, что наши языческие предки называли «королевской удачей».

Но еще до того, как смогли полностью развиваться социальные смыслы этой концепции, необходимо было подкрепить дополнительным элементом наследственной святости личные дарования вождя, что наиболее сильно выражено в самой полинезийской концепции *маны*. Вождю недостаточно обладать личной доблестью и престижем, он должен унаследовать свою сакральную власть от сакральных предков: он должен быть царской крови и божественного происхождения. Поэтому, несмотря на бедность материальной культуры, которая не знала ни гончарного круга, ни кузнечного молота, ни ткацкого станка, полинезийцы были столь же искусны и эрудированны в генеалогии, сколь и средневековый герольд. Авторитетным источником подтверждено, как однажды вождь маори выдвинул требования своего клана перед Земельной комиссией в Руатаки, представив родословную в тридцать четыре поколения, перечисление которой заняло три дня и включало в себя свыше 1400 имен³.

Эти озабоченность кровью и родословной и вера в божественное происхождение царей — сыновей бога, взявшего в жены человеческих дочерей — почти универсальны среди народов, вышедших в своем развитии за

пределы самых примитивных стадий культуры. Мы находим эти представления среди полинезийцев и меланезийцев, среди индийцев и греков, среди наших кельтских и тевтонских предков, среди египтян и других народов Древнего Востока. Часто они ассоциируются с легендой о происхождении культуры, так что божественные цари являются в то же время героями и носителями культуры, пришедшими с некоей божественной родины, наподобие мифической Гавайки полинезийцев. Это достаточно легко понять, поскольку каждая миграция включает в себя процесс культурной диффузии, и смешение народов и рас, являющееся результатом этой миграции, подчеркивает ценность и престиж более сильного элемента. В современности мы сталкиваемся с достоверным случаем идентификации капитана Кука с великим богом Ронго, или Лоно, на Гавайях, а его прибытие отмечено также в литературе других, более отдаленных регионов Тихого океана; так что будь это событие отдельным эпизодом, а не начальной точкой европейской оккупации, оно вполне могло бы войти в полинезийскую мифологию.

И мифология, и история равно свидетельствуют о религиозном и социологическом значении событий подобного рода. Например, в Центральной Америке существует история Кецалькоатля, легенда об основании инкской монархии — в Перу и об основании монархии Бахима — в Центральной Африке. Кажется, действительно есть причина полагать, что институт сакральной царской власти связан с культурной диффузией и происходит из центров архаической культуры, откуда это движение диффузии началось.

Это тем не менее не оправдывает пан-египтистской теории профессора Элиота Смита и доктора Перри, постулировавших существование единственного широкого движения культурной диффузии, посредством которого

каждый элемент высшей культуры в конечном счете происходил от архаической культуры Египта с ее божественной монархией и солярной религией. Наоборот, процесс культурной диффузии в высшей степени сложен и многолинеен, и каждый центр архаической культуры обладал своими собственными социальными и религиозными институтами и действовал как независимый источник культурного влияния и диффузии. Мы всё еще слишком мало знаем о том великом революционном изменении в человеческой жизни, которое произошло в Западной Азии и Египте с VI по IV тысячелетие до нашей эры и на котором базируются все последующие достижения высших культур. Современные раскопки в Месопотамии, Сирии и Палестине открыли тем не менее ряд культур, основанных на ирригации и скотоводстве, с хорошо развитым религиозным культом в периоды, известные как тель-халафский и «фаза Хассуна», по местонахождению Тель-Халафа в Северной Месопотамии и Тель-Хассуна близ Иерихона. В конечном итоге, к IV тысячелетию искусственное регулирование разлива вод великих речных долин и дельт Вавилона и Египта посредством строительства каналов и осушения болот подготовило условия для возникновения исторической цивилизации Древнего Шумера и Древнего царства в Египте.

III

В этом творческом движении, давшем рождение архаической цивилизации, доминировала фигура священно-го царя. Это был век «смертных полубогов», преемников Гора, объединившего Обе Земли, в Египте, и таких ле-

гендарных царей, основавших первые города-государства Шумера, как Гильгамеш, который построил великую стену в Уруке и основал храм Инанны.

Ясно, что эта концентрация религиозной и социальной власти была напрямую связана с революционными изменениями в человеческом образе жизни, которыми охарактеризовалось начало архаической культуры. Открытие ирригации и интенсивного земледелия не только сделало возможным увеличение численности населения, богатства и социальной организации, оно изменило всё человеческое мировоззрение. Божественные силы, от которых зависела человеческая жизнь, более не являлись чуждыми и не поддающимися контролю, подобно богам охотников: они вводили человека в свои мистерии, обучая его образу жизни и кооперируясь с ним, чтобы стократно увеличить земные плоды. И поскольку социализация религии шла рука об руку с концентрацией социальной власти, царь, являвшийся фигурой, в которой весь процесс доходил до кульминации, неизбежно рассматривался бы не просто как сакральная, но и как сама божественная власть, в качестве бога или сына богов, бога и человека одновременно, жреца и царя, в качестве замкового камня, соединяющего небосвод и землю и утверждающего гармонию двух миров.

Это — архетипическая модель архаической культуры, которая лежит в основе всех древних цивилизаций мира.

IV

Но мы видим, что именно в Египте [эта модель выражена] наиболее ясно и полно, поскольку именно там

сложились наиболее совершенные условия для концентрации власти. Долина Нила, объединенная и орошаемая рекой и отделенная и защищенная пустыней, была в большей степени замкнута и приспособлена для централизованного контроля, нежели земли других великих речных цивилизаций Древнего Востока, и когда однажды правители Первой династии объединили ее, эта традиция единства никогда более не нарушалась.

Следовательно, вполне естественно, что личность царя, который это единство воплощал и от чьей власти и мудрости зависело благосостояние всего Египта, также должна была рассматриваться в качестве воплощения божественных сил, управляющих жизнью на земле. Возможно, что эта идея уходит далеко в додинастические времена и что в каждом из номов глава общины рассматривался в качестве представителя и воплощения местного божества, которое обычно представляли в виде животного, птицы или растения. Поэтому объединение Египта, по-видимому, сопровождалось процессом синкретизма, в результате которого царь сосредоточил в своих руках ряд сакральных прерогатив и стал идентифицироваться или тесно связываться с множеством различных божественных фигур. Так, не считая Гора, божественного сокола из Эдфу, являвшегося царским богом *par excellence*, существовали два хранителя корон Верхнего и Нижнего Египта: богиня-коршун Нехбет и змея из города Буто; в то время как в высшем, более универсальном плане царь стал ассоциироваться с Ра — солнечным богом из Гелиополя — и с Осирисом — богом растительности из Абу-Сира, повелителем подземного мира и царем умерших.

Из этих различных элементов возник чрезвычайно мощный комплекс мифологии и символизма, который окружал личность царя аурой святости и божественности более впечатляющим образом, чем где-либо в других центрах архаической культуры.

Это вызвано, в первую очередь, очень ранней концентрацией власти, характеризующей развитие Египта. Царь был не только представителем своего народа. Он был Египтом, и Египет существовал только в нем, благодаря ему и для него. С древнейших времен он являлся единственной фигурой, изображавшейся в присутствии богов. Именно царь, а не жрец, показан совершающим жертвоприношение. Именно царь, а не войско, разбивает врагов в присутствии богов. Именно царь, а не земледелец, обеспечивает пищей людей и богов, контролирует и направляет воды наводнения.

«Как велик Господин по отношению к своему Городу.

Он один — миллионы, другие люди — ничто.

Он пришел к нам: он захватил Верхний Египет

и возложил Белую Корону на свою голову.

Он объединил две страны и соединил Тростник

[символ Верхнего Египта] с Пчелой

[символом Дельты].

Он завоевал Черную Землю [долину Нила] и покорил

Красную [пустыню].

Он защитил Обе Земли и даровал мир обоим берегам.

Он даровал жизнь Египту и уничтожил его страдания.

Он даровал жизнь людям и заставил гортань мертвого

дышать.

Он растоптал чужеземцев и победил пещерных людей,

не боявшихся его.

Он защитил свою границу и прогнал грабителей

обратно.

Он позволил нам воспитывать наших детей и хоронить

наших стариков [в мире]»⁴.

Но с теологической точки зрения фараон обязан своим уникальным характером смешению двух мифологий —

мифологии Ра и Осириса, в обеих из которых он занимает центральное положение. Было установлено мистическое соотношение между умирающим и воскресающим Осирисом, богом растительности, и поднимающимися и опускающимися водами Нила, Царем Подземного Мира и Судьей Мертвых, и — восходящим и заходящим солнцем, проплывающим в божественной барке от восточного горизонта до западного и ночью возвращающегося по подземным водам второго Нила, текущего через царство Осириса. И таким же образом существовало мистическое соотношение между умершим царем, правящим в своей гробнице, и его сыном, живым Гором, который «восходит» на трон, имея на голове большую двойную корону Верхнего и Нижнего Египта, подобно тому как солнце всходит на небесный свод.

Это двойное обожествление правителя дало начало не только тщательно разработанному погребальному ритуалу царских гробниц, в которых мумия фараона окружалась всем необходимым для жизни в подземном мире (что мы также находим в царских гробницах Ура), но, кроме того, породило концепцию небесного царства, концепцию восхождения к миру бога Солнца, являющуюся самым ранним из известных видений божественного потустороннего мира. Во всех «Текстах пирамид», самых ранних религиозных документах, имеющих в нашем распоряжении, господствует потрясающее утверждение догмата о царском бессмертии. «Восстань, восстань, царь Пепи, ты не умер. Вы сказали, что он умрет? Он не умер. Этот царь Пепи жив навеки». «Две двери горизонта открыты, их засовы сняты. О, люди и боги, ваши руки поддерживают царя Пепи! Поднимите его, вознесите на небо, как руки бога воздуха Шу держат небо и поднимают его. К небесам, к небесам! К великому трону среди богов!»⁵

«Тексты пирамид» полны фрагментов, описывающих жизнь прославленного фараона на небе. Он живет как бог среди богов, плавает вместе с Ра в его небесной барке, разделяет божественные жертвоприношения и вкушает плод с Древа Жизни.

«Этот царь Пепи открыл свою тропу, подобно охотникам, он обменялся приветствиями с повелителями душ, он отправился на большой остров в середине Поля Жертвоприношения, над которым боги заставили летать ласточек. Ласточки — это вечные звезды. Они дают царю Пепи это Древо Жизни, которым они живут и от которого ты [царь и Утренняя звезда] в то же самое время можешь жить»⁶.

Этот божественный апофеоз умершего царя продолжается в течение всей египетской истории, но достигает своей высшей точки в сравнительно ранний период, при строительстве больших пирамид Четвертой династии, когда все ресурсы первого в истории централизованного государства были направлены на возведение этих огромных могильных памятников.

Легко увидеть, как развитие культа бога Солнца и развитие культа божественной монархии взаимно поддерживали друг друга, так что бог Солнца в большей степени стал небесным монархом, а монарх — богом. Но гораздо труднее оценить потери и приобретения, которые этот процесс принес для религии и культуры.

С одной стороны, громадная пропасть, которую он создавал между личностью правителя и подвластного населения, увеличивала возможности несправедливости и угнетения, так что всякий раз, когда абсолютное государство приобретало религиозную санкцию, оно возлагало непосильное материальное бремя на человеческую природу и на жизнь народа.

Возможно, память об этом сохранилась в записанных Геродотом легендах нового мира о грубом обращении и угнетении строителей великих пирамид. Однако есть многое, на что можно взглянуть с другой стороны, — поскольку ясно, что эти колоссальные работы не были вызваны прихотью капризного деспота, но явились актом веры всего народа. Более того, именно в связи с солярной религией, солярной монархией и потусторонним небесным миром мы найдем первую ясно выраженную концепцию правопорядка, являющегося одновременно социальным и божественным.

Маат (Правосудие) — первое абстрактное божество. Она — дочь бога Солнца и одновременно — той силы, которая вдохновляет царя и придает законность его приказам. А поскольку самому царю при входе в небесное царство приходилось стоять перед лицом суда Ра и оправдываться перед божественным трибуналом, идея правосудия приобрела трансцендентный характер. Уже в «Поучении Птахотепа», самом раннем сохранившемся памятнике египетской литературы, мудрец говорит: «Велика Маат; ее правосудие продолжается, никто не ниспровергал ее с самого времени создания»⁷. Во времена же беспорядка, последовавшие за падением Древнего царства, мы найдем ясное понимание ответственности земной власти перед судом небес.

Так, царь Мерикара повторяет полученное им от своего отца поучение, согласно которому тот, кто поступает несправедливо, должен будет давать отчет о своих деяниях перед высшим судом. «Судьи судят мудрого, знай, немилостивы они в тот час, когда выполняют свои обязанности. Плохо, когда обвиняют мудреца. Не надейся на долгие годы. Смотрят они на жизнь, как на один час. Остаются дела после смерти [человека], кладут их в кучу рядом с ним. Вечность — это пребывание там. Глуп тот, кто

пренебрегает этим. Но тот, кто достиг этого не делая греха, будет подобен богу свободно шагающему, как владыка вечности»⁸.

То же и в «Речи красноречивого крестьянина», которая была, возможно, самым известным произведением этой ранней литературы: «Поступай справедливо для Повелителя Справедливости... Ибо справедливость — для вечности. Вместе с тем, кто поступает справедливо, она спускается в могилу, когда он положен в гроб и лежит в земле. Его имя не стерлось с лица земли, но о нем помнят из-за его справедливости. Такова честность слова Бога, который подобен правильным весам, безошибочно взвешивающим»⁹.

Эта ассоциация справедливости с царской властью, с одной стороны, и с оправданием бессмертной души перед божественным судом — с другой, стала неотъемлемым элементом египетской религии. После того как смешение мифологии Осириса и солярной мифологии было завершено, посмертный суд более не ограничивался царем, его семьей и двором, но рассматривался в качестве судьбы каждого человека, которому придется давать отчет о своих деяниях в Зале Справедливости в присутствии Осириса. Постепенно обычный человек стал разделять привилегии и моральную ответственность, закрепленные за небесным бессмертием божественного царя. Таким образом, был открыт путь для новой формы личной религии и личного благочестия, которая, несмотря на гротескные магические элементы, замечательно демонстрирует также и высокие моральные идеалы, как, например, в так называемой отрицательной исповеди «Книги Мертвых».

V

Но эта популяризация религии бессмертия и культа Осириса не предполагала принижения религиозного значения монархии. Наоборот, именно в этот период, с XVI по XIII век до нашей эры, цари Нового царства довели солярный культ до его полного развития в качестве универсальной и квазимонотеистической имперской религии. Ее наиболее замечательным выражением была попытка Эхнатона создать новую государственную религию, которая вполне может рассматриваться как первый сознательный эксперимент в естественной теологии. Он замечательным образом показывает, как теократическая монархия, даже в самой строгой иерархической культуре, сама может стать проводником революционного изменения в религии.

При великих фараонах XVIII династии Египет стал мировой державой в качестве азиатской империи и установил международные связи с отдаленными царствами Малой Азии и Месопотамии. Универсализм новой религии соответствовал космополитизму новой имперской культуры.

Традиционная мифология египетского пантеона решительным образом уничтожалась и заменялась универсальным солярным божеством (которое представляли в виде солнечного диска — Атона) и его единственным представителем на земле — Царем-Солнцем (Эхнатон).

«О, как многочисленно то, что ты делаешь, и то, что [является] тайным, единственный бог, [кроме] которого нет другого!

Ты образовал землю по своему желанию, когда ты был один, с людьми, скотом и всеми животными, которые

ходят по земле на своих ногах и которые поднимаются вверх, летя на своих крыльях.

Чужеземные страны, Сирия и Куш, Египет — ты каждому человеку назначаешь его место...

Ты создаешь миллионы проявлений из себя одного.

Города, селения, поля, дороги, река — зрит тебя каждый человек перед ними, когда ты в виде дневного солнечного диска.

Ты в моем сердце и нет другого, который познал бы тебя, кроме твоего сына Неферхепрура (Эхнатона. — К. К.) — единственного для Ра. Ты даешь, чтобы он был сведущим в твоих помыслах и в твоей силе»¹⁰.

Дух, вдохновивший этот замечательный гимн, находит свое художественное выражение в натурализме и гуманизме царского искусства в Тель-эль-Амарне, городе Атона. Это искусство демонстрирует преобразующее воздействие новых религиозных идей на традиционные стили и мотивы египетской живописи и скульптуры. Несмотря на всё это, история Эхнатона и новый солярный монотеизм не только являются примером преобразующей силы царской власти в религии и культуре, но и показывают ее недостатки. Ибо весь этот эпизод был весьма мимолетным в истории египетской религии, и через несколько лет после смерти Эхнатона старые боги и старая мифология вновь появились, чтобы сохраниться в неизменном виде до эллинистического и римского времени.

Тенденция к универсализму тем не менее не исчезла и проявляется едва ли слабее, чем в самой религии Атона, в замечательном фиванском гимне богу Солнца как создателю и правителю вселенной.

VI

Влияние египетской священной монархии не ограничивалось тем в высшей степени приспособленным окружением, в котором она развивалась, но обнаруживается во всех соседних культурах Ближнего Востока. Наиболее ясно это видно на юге, в дочерней культуре Нубии и Нильской Эфиопии, где варварское подражание египетской монархии господствовало над Верхним Нилом и Восточным Суданом в течение более тысячи лет. Трудно переоценить значение этого вторичного культурного центра в истории африканской культуры, но, с другой стороны, одинаково трудно отделить культурные институты и религиозные идеи, имеющие египетское происхождение, от тех, что являются результатом параллельного развития и могут быть выведены из общего источника в доисторические времена.

Так, институт царской власти сильно развит среди первобытных нильских племен Бахр-эль-Газали. В то же время далее на западе, в Нигерии, мы найдем множество государств, сохраняющих традицию священной монархии в исключительно полной и высокоразвитой форме.

Здесь мы имеем примеры божественных царей и царей-жрецов, чье существование окружено сетью ритуальных предписаний и сакральных табу, поскольку их жизнь является жизнью земли, а река и урожай находятся в зависимости от их благосостояния. Так, среди джукун Центральной Нигерии, согласно доктору Мику (Meek), смерть царя никогда открыто не признавалась, потому что это могло бы уничтожить урожай: «она могла бы быть приглашением для злаков завянуть».

Эта идентификация царя с жизнью земли, проводимая в духе мифологии Осириса, весьма ясно прослежи-

вается в словах, обращенных к новому царю по поводу его облачения в царские одежды и вручения ему кнута и посевного зерна. «Сегодня, — говорят джукун, — мы дали тебе дом твоего отца. Весь мир — твой. Ты — наше зерно дурры и бобы, наше *йо* (*jô*) и наше *аку* (*aku*) (то есть духи и боги нашего культа). С этого времени у нас нет отца и матери. Но ты — отец и мать всех. Следуй по стопам своих праотцов и никому не причиняй зла, чтобы твой народ мог оставаться верным тебе и чтобы мы могли прийти к концу твоего царствования в мире»¹¹.

Интересно отметить, что, согласно доктору Мику, этот священный царь не был военным вождем. Он не вел свое войско на поле битвы. Только когда на город нападали и народ находился в крайней нужде, он мог появиться среди воинов, окутанный с головы до ног и со священным копьем в руках.

Джукун — вымирающий народ, интересный, но бесплодный пережиток исчезнувшего прошлого. Однако в четырехстах милях к западу мы можем наблюдать одинаково замечательные типы сакральной царской власти, всё еще процветающие среди самого энергичного и предприимчивого из народов Западной Африки.

Йоруба, обитающие в Ойо и соседних областях Южной Нигерии, — наиболее урбанизированный и цивилизованный среди всех негритянских народов. Но несмотря на восприимчивость, проявленную ими по отношению к христианству и европейскому влиянию, они сохранили почти в нетронутом виде свои национальные традиции и институты, которые напоминают о замечательном уровне этой архаической культуры. Государства йоруба: Ойо, Ифе, Абеокута, Ибадан и так далее — города-государства, управляемые священными королями, каждый из которых обладает своим двором и тщательно разработанной официальной иерархией. Ибадан — крупнейший не-

гритянский город в Африке с населением 387 000 человек, но по святости и престижу он ниже Ифе — города, являющегося религиозной столицей Йорубы (Yorubaland), со своим 201 храмом и святыней, каждый со своим жречеством и ежегодным праздником. Здесь даже в наши дни Они, или король-жрец, стал известен тем, что выступил против отмены некоторых жертвоприношений по причине того, что они необходимы не только для Ифе, но и для всего мира, и что их нарушение может иметь разрушительное воздействие на вселенский ход природы!¹²

Несомненно, это крайний случай культурного пережитка, и основное направление социальной эволюции или революции в Африке и Азии, так же как и в Европе, не благоприятствовало теократическим институтам. Однако это совсем недавний процесс, и вплоть до XIX столетия или даже позднее институт царской власти в различной степени сохранял свой религиозный характер на большей части мира. Еще слишком рано говорить, что это изменение — навсегда. Не исключена возможность, что через столетие народ Ифе будет рассматривать атомную бомбу не как данность научного прогресса, но как неудачный побочный продукт, появившийся в результате отказа от теократического строя и пренебрежения жертвоприношением.

VII

Это выдающиеся примеры сохранения первобытных черт священной монархии, которая передавалась от народа к народу, из века в век движением диффузии, происходившим из некоего первоначального центра архаиче-

ской культуры. Но примеры из жизни современного африканского общества, к которым я обращался, — не что иное, как тихие заводы и отмели традиции священной царской власти; основной же поток протекает широко и глубоко через всю древнюю историю и оказывает неоценимое влияние на религиозную жизнь человечества. Ибо поклонение трансцендентной силе, воплощенной в человеческой личности и в социальных институтах, с моральной точки зрения амбивалентно и связано как с самым высоким, так и с самым низким в человеческой природе. С одной стороны, оно привело к ужасным и бесчеловечным событиям, подобным массовым человеческим жертвоприношениям «Великих обычаев» в Бенине¹³, и к обожествлению таких тиранов и безумцев, как Калигула и Аль-Хаким¹⁴. Но, с другой стороны, оно вселило надежду на царство справедливости и пришествие божественного Спасителя.

В Ветхом Завете мы видим, как две эти линии развития сознательно сопоставлены в качестве двух соперничающих царств: с одной стороны, демоническое возвышение власти, рассматриваемое как самовозвеличение человека перед Богом; а с другой — утверждение Царства Яхве среди язычников и освобождение народа Божьего мессианским царем-спасителем.

Замечательно, что хотя ничего не могло быть решительнее отрицания божественного характера языческих богов, подобного отказа не существовало относительно священного характера языческой царской власти. Нигде в литературе мы не найдем более яркой картины архетипической фигуры божественного царя-жреца, чем в описании Иезекиилем царя Тирского, первосвященника бога Мелькарта: «Ты печать совершенства, полнота мудрости и венец красоты». «Я поставил тебя на то; ты был на свя-

той горе Божией, ходил среди огнистых камней. Ты совершен был в путях твоих со дня сотворения твоего, доколе не нашлось в тебе беззакония...» «От красоты твоей возгордилось сердце твое, от тщеславия твоего ты погубил мудрость твою...» «И Я низвергнул тебя, как нечистого, с горы Божией, изгнал тебя, херувим осеняющий, из среды огнистых камней» (Иез. 28). Здесь принцип тот же самый, что и вдохновлявший учение о божественной царской власти в Древнем Китае. Царь правит по мандату Неба до тех пор, пока сознаёт свое отношение зависимости. Однако как только он становится самоуверенным и нарушает законы Неба, мандат отбирается и царство переходит к другому.

Но наиболее замечательным выражением идеи передачи царю божественного мандата милостью Божией является целый ряд пророчеств у Исаяи — с 40-й главы по 55-ю, рассматривающих божественную миссию Кира. В них всемирный монарх будущей персидской империи объявлен избранным слугой истинного Бога, которого он не знает, помазанником и избранником в исполнении замысла Яхве о своем народе и мире.

Это замечательный пример того способа, которым религиозное откровение, в строго теологическом смысле, может вобрать в себя и наполнить новым значением старые архетипы и институциональные модели культуры и естественной религии. Процесс не останавливается в этой точке, ибо фигура Кира у Второисаи смешивается с фигурой пророка, чтобы образовать архетип новой мессинской личности.

Примечания

¹ *Гёте И. В.* Собрание сочинений. В десяти томах. Т. 3. Из моей жизни. Поэзия и правда. Пер. с нем. Н. Ман. М., 1976. С. 650–651.

² Там же. С. 652.

³ *Elsdon Best.* The Maori School of Learning. 1923. P. 5.

⁴ *Erman A.* Literatur der Aegypter. S. 179–182.

⁵ *Breasted J. H.* The Dawn of Conscience. 1933. P. 79.

⁶ Ibid. P. 92.

⁷ Ibid. P. 148.

⁸ «Поучение гераклеопольского царя своему сыну Мерикару» (пер. *Р. И. Рубинштейн*) // Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч. I. М., 1980. С. 32.

⁹ *Breasted J. H.* Op. cit. P. 191.

¹⁰ «Гимн Атому» (пер. *Н. С. Петровского*) // Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч. I. С. 91–92.

¹¹ *Meek.* Jukup — A Sudanese Kingdom. 1931. P. 137. См. также: *Seligman C. G.* Pagan Tribes of the Nilotic Sudan. P. 40.

¹² *Price Ward H.* Land Tenure in the Yoruba Province. 1933. P. 4. Сравни: *Perham M.* Native Administration in Nigeria. 1937. P. 175.

¹³ «Царь Бенина — фетиш и главный предмет почитания в своих владениях», — сообщает очевидец. Умершим царям воздавали божеские почести, им приносили многочисленные че-

ловеческие жертвы. В XVII веке, по сведениям Даппера, на поминках по умершему царю Бенина умерщвляли по 400–500 человек, главным образом из осужденных преступников.

¹⁴ *Аль-Хаким*, шестой фатимидский халиф, правил Египтом и Северной Африкой с 996 по 1021 год. Он разрушил церковь Гроба Господня в 1009 году и объявил о своей божественности. Друзья в Ливане всё еще считают его божественным (*Прим. К. Доусона.*)



Глава VII

БОЖЕСТВЕННЫЙ ПОРЯДОК И ПОРЯДОК ПРИРОДЫ. САКРАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ

Насколько зависима культура от процессов экономического производства? Способность культуры к духовному творчеству даже в первобытных условиях, например, мадленское искусство. Магические техники контроля над природой. Фрэзеровская теория магии как первобытной лженауки. Религиозные элементы в магии. Магия и мистерия. Знание и инициация. Три элемента религиозного культа — ритуал, миф и магическая сила. Связь между первобытной магией плодородия и культом богини-матери и бога растительности в архаической культуре Ближнего Востока. Земледельческий год и обрядовый цикл. Важность для религии знания календаря и согласования трех циклов — небесного, земного и человеческой жизни. Развитие религиозно-философской концепции универсального принципа, лежащего в основании космического порядка: Рита, Дао и т. д. Влияние астральной теологии на рациональную космологию. Истоки науки и философии находятся в попытке объяснить природу единства космического процесса, что уже имплицитно содержалось в религиозном учении о священном порядке. Философы и пророки.

I

Каждая человеческая культура есть сознательное приспособление общественной жизни к внешнему окружению человека и к природному порядку. Что животное делает инстинктивно, человек делает с сознательной целью и с большей или меньшей степенью рационального расчета. Таким образом, культура укоренена в природе, в то время как высшие достижения индивидуального человеческого сознания укоренены в культуре.

Это основы марксистской теории общества и материалистической интерпретации истории. Маркс доказывал, что человек должен уметь прокормить себя, чтобы творить историю, и что первое и необходимое условие жизни — экономическое производство. Поэтому «способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще». Сведенная к своим первичным элементам, культура оказывается не чем иным, как социальной разработкой процесса экономического производства. Человек создает простой или сложный муравейник, который является одновременно и производственной единицей, и социальным организмом. Чем тщательнее разработан процесс производства, тем сложнее этот организм и тем более развита культура.

Теперь очевиден элемент истины в этой теории, а именно природный материальный базис всей человеческой жизни и деятельности. Ее материалистический уклон вызван нарочитым упрощением экономического мотива. Ибо первобытный человек не обязательно является производителем в марксистском смысле. Бушмен или тасманийский абориген — едва ли производители пищи в большей степени, чем животные, на которых они охотятся.

Они отличаются от животных не тем, что производят пищу, но тем, что думают и строят планы.

Религия и искусство старше, чем сельское хозяйство и промышленность. В начале было слово, и человек был провидцем и художником еще до того, как стал производителем. Это получило наиболее замечательное подтверждение в конце XIX века, когда случайная находка маленькой девочки в испанской пещере открыла существование великого европейского искусства, датируемого отдаленным доисторическим временем. Живя в арктических условиях с малейшей и с самой рудиментарной материальной культурой, человек тем не менее овладевал искусством скульптуры и живописи, так что мы можем видеть сегодня, словно бы его глазами, живые образы таких созданий, как мамонт, волосатый носорог и пещерный лев, которые прекратили свое существование еще до возникновения цивилизации.

Таким образом, хотя и верно, что экономическое производство является необходимым условием материальной цивилизации и что тип производства воздействует на тип цивилизации посредством влияния на форму общества, тем не менее производство представляет собой лишь одну сторону культурного процесса, поскольку неотъемлемые характеристики человеческой культуры существовали уже до того, как человек стал производящим в экономическом смысле. В этот допроизводительный период он уже достиг высокой степени культурной специализации и добился господства над своим окружением даже в особенно неблагоприятных условиях ледникового периода. Доказательство этого господства можно увидеть в искусстве ориньякского и мадленского периодов. Оно показывает нам, что человек был творцом в духовном плане еще до того, как стал производителем в экономическом, и что не существовало необходимой связи

между экономическим развитием культуры и ее духовным качеством. И если так обстоит дело с первобытным искусством, это еще более похоже на правду в случае с религией. Ибо религия не является изощренным побочным продуктом экономического процесса, или, как говорит Энгельс об идее Бога, «продуктом длительного процесса абстрагирования»¹. Она, скорее, одна из тех первичных психологических сил, которые стоят за всем культурным процессом с самого его начала. Как я уже сказал, первобытная культура — не только простой экономический образ жизни, она также предполагает намеренную попытку установить связь между человеческой жизнью и божественной реальностью и подчинить первую божественным силам. Ибо приспособление человека к природному окружению даже на самом примитивном уровне всегда сопровождается религиозной заботой об умиротворении и культе тех сил, которые контролируют это окружение, — сил, проявляющих себя в природе.

Ибо мы должны помнить, что идея природы, принятая ныне в качестве очевидной предпосылки и основы всего нашего чувственного опыта, на самом деле еще более абстрактна и более изощрена, чем идея Бога. Первобытная мысль начинается с богов, вещей и событий, а не с «природы и сознания» или же с «природы и духа».

Нет сомнения, что вся теория первобытной магии, в том виде, в каком она представлена Фрэзером и его школой, предполагает высоко рационализированное и квазинаучное отношение к природе со стороны колдуна. Но этот рационализм проецируется современным исследователем, а не принадлежит к первобытной модели. Имеющиеся данные наводят на мысль, что колдун, даже когда он занят такой утилитарной целью, как вызывание дождя, настолько же далек от научного позитивизма, насколько далек пророк, с которым он так тесно связан с

социологической точки зрения. Чем примитивнее культура, тем сложнее отделить заклинание от молитвы или же магическую технику от религиозного обряда. Несомненно, существует веская причина полагать, что живопись Мадленской пещеры была по своему происхождению магической и предназначалась для обеспечения успеха на охоте и приобретения охотником власти над животными. Но мы не можем утверждать, что эти ритуалы были магическими в исключительном, нерелигиозном смысле.

Мы знаем из современных данных, прежде всего относящихся к Северной Америке, что магия охотника могла быть связана с сильными религиозными верованиями и с напряженным религиозным чувством. Во всей Северной Америке, несмотря на расовые и языковые отличия, культура охотников характеризовалась двумя преобладающими чертами: важностью видения или сна и идеей духа-хранителя, которого обычно представляли в виде животного.

Конечные цели, которых надеялся добиться охотник, являлись, без сомнения, исключительно практически: успех в охоте и успех на войне, но использовавшиеся при этом средства носили определенно религиозный характер — молитва и вера. «Было необходимо, — пишет мисс Р. Бенедикт, — постоянно сосредоточивать сознание на ожидаемой каре. Сосредоточение было высшей техникой, на которую все другие техники полагались. “Сосредоточивайся всё время”, — всегда говорили знахари. Иногда было необходимо сохранять лицо мокрым от слез, чтобы духи могли сжалиться над страдальцем и исполнить его просьбу. “Я бедный человек. Сжальтесь надо мной”, — постоянная молитва. “Не имей ничего, — учили знахари, — и духи придут к тебе”»².

Ничего не может быть дальше от фрэзеровской картины самодовольного знатока магической техники, чем это религиозное отношение, воскрешающее в памяти слова Евангелия: «Блаженны нищие духом». Однако же оно проще и гораздо примитивнее первой, которую следует рассматривать или как абстракцию современной теории, или как специализированный тип, развившийся из недифференцированного комплекса магических и религиозных идей. Религиозная магия первобытного охотника является не техникой контроля за недочеловеческой природой, но средством соединения с божественными силами.

II

Скорее именно этим путем — через инициации в божественные мистерии, нежели через рациональное наблюдение и логическое мышление, человек впервые пришел к концепции природного порядка.

Знание было величайшим и опаснейшим даром богов, и для первобытного мифа и саги нет ничего более обычного, чем фигура героя или мудреца, пересекающего опасную тропу между двумя мирами и благодаря некоему героическому труду или жертве вырывающего у богов тайну, от которой зависит благосостояние человечества.

В нашей собственной западной культуре традиция, мистерия и инициация настолько первобытны, что или скрыты под более поздними культурными слоями, или проявляются во вторичной форме, связанной с относительно высокой стадией религиозного развития, — как в мистериальных религиях Римской империи.

В более примитивных культурах, однако, ясно видно, что мистерия и инициация, рассматриваем ли мы их в качестве магических или же религиозных, принадлежат к глубочайшему и наиболее универсальному уровню мышления и культуры.

Мы находим их в Австралии и Меланезии в форме возрастных инициаций и тотемических церемоний; в Северной Америке и Сибири — в обучении и дисциплине шамана, направленных на приобретение визионерского опыта; в Западной Африке — в форме так называемого фетишизма и тайных обществ. Повсюду знание, рассматриваемое в качестве необходимого элемента, касающегося жизненно важных дел — спасения в прагматическом смысле, — передается посредством религиозных или магических обрядов, сопровождающихся мифологическими или символическими представлениями.

Это знание, несомненно, может представлять собой с объективной точки зрения небольшую ценность; оно может быть ложным, суеверным и нелепым. Однако субъективно и психологически это высшая форма знания, которым обладает первобытный человек, и оно рассматривается в качестве традиции священной мудрости, благодаря которой управляется человеческая жизнь. Следовательно, его культурная значимость весьма высока, поскольку оно является источником или архетипом традиции высшего знания, из которой в ходе развития архаической культуры появились теология, философия и наука.

В каждой культуре и в каждой религии — от низшей до высшей — мы найдем три элемента, присутствующих одновременно и органически друг к другу относящихся.

Во-первых, — сам религиозный обряд, который обычно, но не необходимо, является общим социальным дейст-

ваем; во-вторых, — миф, который обосновывает церемонию через приведение ее в связь с некоторым религиозным верованием и традицией; и, наконец, — сверхъестественная сила, или благословение, являющаяся целью священнодействия и плодом всей работы.

Мы видим, что в институте жречества и жертвоприношении этот тройственный процесс выработан с полной логичностью и ясностью, но его можно проследить достаточно ясно и в крайне примитивных культурах — например, в тотемических церемониях австралийских аборигенов или в танцах с масками, играющих столь важную роль в культуре первобытных народов во всём мире.

Однако существует важное различие между эзотерическим и экзотерическим типами церемонии.

Например, в своем исследовании туземных культур Калифорнии профессор Крёбер проводит различие между такими племенами, как юма и мохаве, которые утвердили высоко индивидуалистический и интровертивный культ сновидения как источника сверхъестественной силы, и распространенными более широко культурами Центральной Калифорнии, практикующими инициацию молодых людей совместно с формальным обучением и тщательно разработанными системами религиозного церемониала и ритуальных танцев. Наконец, на северо-западе тайная инициация и обучение отсутствуют, но священные танцы являются экзотерическими церемониями, образующими публичное сопровождение эзотерического акта, посредством которого жрец совершает церемонию обновления мира и «создает мир» на новый год³. Мы видим, что здесь, в регионе с исключительно отсталой и статичной культурой, уже имеется место для глубоких различий в религиозной практике и организации, и каждому из этих различий соответствует специализированное раз-

витие мифа и доктрины (если можно использовать такое слово), что в Северной Калифорнии достигает кульминации в обрядах обновления мира, а на юге — в организованном культе божественного творца, одновременно упорядочивающего мир и учреждающего обряды, которым обучаются посвященные.

В самом деле, каждая культура развивает свои собственные религиозные техники для согласования жизни общества с природным порядком. Каким бы низким ни было его экономическое развитие, человек всегда осознает циклический характер жизни природы. Даже если он не сеет и не жнет урожай, он знает, что есть зима и лето, день и ночь, время размножения животных, на которых он охотится, и время созревания растений и плодов, которые он собирает. Подобным же образом, какой бы рудиментарной ни была его социальная организация, он знает о рождении и смерти, о преемственности поколений. Поэтому в своей религиозной жизни он пытается согласовывать природный цикл с циклом человеческой жизни. И церемония инициации, посредством которой новые члены собираются или объединяются в общину, и сезонные церемонии, предназначенные для обеспечения запаса пищи или обновления жизни природы, являются центральными точками этих двух циклов, которые должны неким образом соединиться вместе в органичном психологическом единстве.

Мы можем яснее понять, как это было сделано, на примере нашей собственной традиции христианской культуры, где праздник Пасхи связывался, с одной стороны, с обрядом «нового огня», а с другой стороны — с большой ежегодной церемонией крещения неофитов. Но подобное стремление к идентификации космических и социальных элементов в пределах литургического года

можно проследить вплоть до самых первобытных уровней культуры. Церемония инициации как социальный акт и сезонные обряды, относящиеся к снабжению пищей, плодородию, вызыванию дождя или обновлению года, различны по своей природе и происхождению, но существует почти универсальная тенденция сводить их все вместе, как мы видим во многих формах тотемизма и в тайных обществах Западной Африки, Меланезии и Северной Америки. Там, где это слияние является полным, мы получаем законченный тип религиозной «мистерии» с ее отдельными элементами инициации, обучения, сакрального ритуала и магической силы, или мистического общения.

Классическим примером такой мистерии является миф о богине-матери и смерти и воскресении ее божественного ребенка или возлюбленного, бога растительности, который так хорошо нам знаком в его шумерских, анатолийских и сирийских формах. И хотя все они — зрелое выражение высокоразвитой культуры, они представляют собой модель мифа и культа, восходящего к самому началу истории и имеющего параллели и аналогии почти в каждую известную эпоху культуры. Сэр Уильямом Рамзеем, Э. Ханом и другими было доказано, что истоки сельского хозяйства и domestikации животных, особенно быка, находятся в этой религии произрастания, так что в действительности скорее искусство земледелия было плодом культа богини-матери и ритуальной имитации природных процессов, нежели наоборот.

В самом деле, существует причина полагать, что почитание богини-матери как источника плодородия восходит ко временам палеолита и, таким образом, датируется гораздо более ранним периодом, чем происхождение сельского хозяйства, тогда как, с другой стороны, глиняные фигурки и прочее, открытое Гарстангом в 1935–1936

годах в Иерихоне, наводят на мысль, что в неолитической культуре Палестины развитие сельского хозяйства и разведение скота было связано с довольно хорошо развитой формой религии плодородия и с триадой божественных фигур, одна из которых, по-видимому, представляет богиню-мать.

III

Но какова бы ни была последовательность развития, ясно, что возникновение земледелия и скотоводства как экономического базиса культуры должно было сопровождаться одновременно и концентрацией интереса к годовому циклу природной жизни, и растущим вниманием к измерению времени, поскольку обычный первобытный счет по лунным месяцам не дает достаточного руководства для операций земледельческого года. И вместе с наблюдением за солнцестояниями и с развитием солнечного календаря происходил рост сознания относительно божественного порядка природы и относительно зависимости земной жизни от порядка небесного. Наука о годе и календаре, возможно, является самой старой и самой почтенной из наук, когда-либо известных человеческому роду. Повсюду она связана с возникновением высших форм цивилизации — на Ближнем и на Дальнем Востоке, в Центральной Америке, у египтян, шумерийцев, китайцев и майя.

И повсюду она рассматривалась как сакральная наука, являющаяся особой областью ученого храмового жречества.

Наиболее замечательный пример этого календарного культа можно наблюдать в таинственной культуре майя,

которая продемонстрировала чрезвычайную виртуозность в решении проблемы календаря благодаря искусной системе соединяющихся циклов, основанных на солнечных и планетарных годах. Но самое глубокое влияние на мировую цивилизацию оказали усовершенствования шумерийцев и египтян, и именно их культуры заложили основания как для науки астрономии, так и для лженауки астрологии, которые первоначально были столь тесно связаны благодаря общему религиозному базису. Ибо чем больше люди изучали звезды, тем большее впечатление на них производила значительность вечного порядка, управляющего движением небесных тел. А поскольку они знали, что земная жизнь и последовательность времен года регулируются солнцем и луной, то приходили к выводу, что более отдаленные и более таинственные движения звезд оказывают подобное же, но только еще более тайное влияние на мир и на человеческую жизнь и историю. Эти силы очевидным образом являлись божественными. Они были видимыми богами, и созерцая их можно было открыть волю небес и судьбу царств и отдельных личностей.

Эта астральная теология приобрела огромный престиж в древности и оказала влияние не только на происхождение науки, но также и на классическую традицию философии. Особо тесно она была связана с естественной теологией Платона и Аристотеля, основывавшейся на том принципе, что природа звезд — вечна, а их движение происходит от вечных и неподвижных божеств. Как писал Аристотель, «от древних из глубокой старины дошло до потомков предание о том, что эти [светила] суть боги и что божественное объемлет всю природу. А всё остальное [в предании] уже добавлено в виде мифа для внушения толпе, для соблюдения законов и для выгоды, ибо в нем утверждается, что боги человекоподобны и похожи на

*Ибо он сам учредил различные неба знаменья,
Расположил и созвездия, круглый год ухищрясь,
Звезды сделать какие о каждом времени года
Лучшими вестниками, чтоб всё росло неизменно.
Вот почему всегда почитают люди Зевеса»⁶.*

Подобно тому как эта подлинная естественная теология совмещалась с заблуждениями и нелепостями астрологических теорий, с которыми была тесно переплетена, варварские мифологии первобытного политеизма совмещались с глубоким и истинным чувством божественного порядка природы.

Совершенно верно, что между мифологическим и научным взглядом на природу не существует очевидной связи, и миф имел больше общего с образом сновидения, нежели с логическим понятием. Первобытный человек видел божественные силы, управляющие миром, в ужасных и чудесных образах, подобных танцорам в масках, фигурирующих в его церемониальных обрядах, и какие бы формы он ни воображал, они были лишь бледным отражением тех ужасающих сил, которые проявляли себя в мощи быка, свете солнца и раскате грома.

Попытка дать символическое или литургическое выражение отношению между этими различными божественными силами привела к возникновению теогоний и теогамий в различных мифологических традициях, а именно они и являются рационализирующим элементом в генеалогии богов, как мы видим это, например, у Гесиода, который высказывается наиболее ясно о нерациональном характере мифа.

Тем не менее, несмотря на всю экстравагантность мифологической фантазии, существовала тенденция к единству и порядку, свойственная религии архаической культуры. Эзотерические традиции храмового жречества стремились возвысить центральный объект своего куль-

та, делая его творцом и источником всех других божественных фигур, или же рассматривали последних в качестве различных проявлений одного божества. Например, старейший письменный документ египетской религии, так называемый «Памятник мемфисской теологии», говорит о божественном ремесленнике Мемфиса Птахе как о верховном творце, сердце и языке богов, создавшем все вещи и всякое божественное слово. «Он придал форму богам, он учредил номы, он посадил богов по их священным местам, он установил их священные доходы, он обустроил их места поклонения, он изготовил их изображения, как пожелали их сердца». «Всё пошло от него, будь то еда, питание, пища богов или любое благо». Даже божественная эннеада, девятка великих богов Мемфиса, находится на устах Птаха, который произносит имена всех вещей⁷.

А в качестве примера второго процесса у нас имеется вавилонская табличка касситского периода (1500–1150 годы до нашей эры), которая идентифицирует всех великих богов Вавилонии с различными функциями Мардука. Энлиль — это Мардук-Царь; Син, бог Луны, — Мардук-Светильник; Шамаш, бог Солнца, — Мардук-Судья и так далее.

Тем самым, через иерархию или же через синкретизм, все наиболее развитые формы политеизма стремятся к некоего рода теологическому единству.

IV

Однако, скорее всего, не это явилось главным источником, из которого развивалась идея космического порядка. Как мы видели в случае с институтом жречества, сак-

ральная наука и ритуал были самыми ранними организованными формами человеческого знания, и порядок религиозной церемонии рассматривался в каждом обществе архаической культуры как модель или архетип миропорядка.

Это выражено, как я уже упоминал, с исключительным совершенством и подробностями в ритуальной теологии Брахман. Но явление это гораздо древнее, и подобная идея уже находит выражение в гимнах Ригведы, обращенных к великим богам ариев, к божественным силам природы, к священному огню и священному напитку, которые являются центром древнейшего ритуала жертвоприношения. Религия Ригведы, возможно, наиболее совершенный пример политеистической религии обожествленных сил природы из тех, что мы знаем, и этот пример выражен с поэтической силой и воображением, равные которым можно найти лишь в греческой литературе. Здесь, так же как и в гомеровских поэмах, мы, кажется, имеем непосредственный и спокойный взгляд на героический мир, населенный божественными личностями, представленными в образе воинов, и правителями, которые им поклоняются. Казалось бы, ничего не может быть дальше от запутанного ритуалистического мистицизма Брахман или от интровертивной метафизики Упанишад.

Без сомнения, боги рассматриваются в качестве тех, кто управляет человеческими делами и вмешивается в них, но та реальность, к которой они принадлежат, по видимому, не отличается от природного порядка. Заря, к которой обращаются в самых красивых из всех древних гимнов, скорее является реальной видимой зарей, нежели сверхъестественной силой.

Однако есть сила выше богов или, по крайней мере, выше их антропоморфных и натуралистических сторон, — божественный порядок, или *Рита*, управляющий как ми-

ром людей, так и миром богов. Этот космический порядок ассоциируется, в частности, с Варуной, небесным царем, и с Агни, повелителем жертвоприношения. Как год является Колесом Риты с двенадцатью спицами, так Агни, Священный Огонь, является ее колесничим, который «запрягает коней и держит поводья Риты».

Современные авторы главным образом оказываются под впечатлением моральной стороны концепции, особенно в том месте, где она относится к Варуне как к справедливому повелителю, охраняющему законы богов⁸. Но также не может быть сомнения в том, что его реальный прототип — ритуальный порядок и что порядок жертвоприношения, названный в одном гимне «чревом Риты»⁹, явился основой, на которой развивалась идея божественного порядка, охватывающего вселенную и оберегающего порядок времен года и надлежащие отношения между богами и людьми.

Конечно же, достаточно легко объяснить это развитие в качестве выражения воли к власти высокоорганизованного класса жрецов или специалистов в ритуале, в чьих интересах было возвысить престиж обрядов, являвшихся их монополией; и в Индии, без сомнения, этот социальный фактор в особенности оказывал очень важное влияние.

Но корни этого явления гораздо глубже. Оно представляет собой очень простое и универсальное убеждение, которое является основополагающим в архаической культуре и уже присутствует в некоторой степени в гораздо более примитивных обществах. Это убеждение в том, что силы, управляющие землей, и силы, управляющие годом, подчиняются или относятся к общему принципу порядка и что человек, ища ключ к этому порядку, входит в активное общение и участвует в нем через ритуальный порядок жертвоприношения или исполняемую

мистерию. До тех пор пока мы не поймем этого принципа, мы не можем надеяться, что поймем единство древней культуры и построим мост над духовной пропастью, которая отделяет нас от языческого мира.

Ибо даже основная религиозная идея божества, как кажется на первый взгляд, имела совершенно иное значение в политеистической культуре. В Древней Греции или Индии, равно как и в современной Африке или Полинезии, к ней приходили явно произвольным и случайным образом, приписывая божественность силам совершенно иного характера. Почти всё может являться богом — от сверхчеловеческих личностей, правящих на небесах, до таких природных реалий, как реки и горы; от таких абстрактных сил, как мудрость и речь, до таких материальных объектов, как дверь, домашний очаг, жертвенный ковш и камни для пресса. Таким образом, боги одновременно и ближе к человеку, и дальше от него, чем Бог мировых религий.

Они являются существами более высшего порядка и обладают большей силой, но ни в коем случае не «всецело иные», чем человек, как мы видим в известных строках Пиндара о родстве богов и людей в «Немейских одах»:

*«Есть племя людей,
Есть племя богов,
Дыхание в нас — от единой матери,
Но сила нам отпущена разная:
Человек — ничто,
А медное небо — незыблемая обитель
Во веки веков.
Но нечто есть
Возносящее и нас до небожителей, —
Будь то мощный дух,
Будь то сила естества, —*

*Хоть и неведомо нам, до какой межи
Начертан путь наш дневной и ночной
Роком»¹⁰.*

Ибо люди разделяют ту же самую духовную природу, что и род богов, хотя бы всего лишь на мгновение — в подвиге героя или вдохновении пророка и мудреца. И боги, и люди были подвластны высшему закону, хотя первые являлись его хранителями, а последние — его слугами. За антропоморфными божествами и видимыми силами природы стояла абстрактная концепция космического порядка или божественного закона — такого, как *Рита* в Индии, *Аша* в Персии, греческие *Дике* и *Мойра* и китайское *Дао*, — из которого боги вычленились мифологией и ритуалом и в который они снова погружались философией и теологией.

V

Досократовская традиция греческой философии прежде всего является попыткой объяснить природу единства космического процесса, которое люди уже осознавали религиозно. В ранней ионийской и италийской философии — особенно у пифагорейцев, Гераклита и Эмпедокла — мы видим религиозную концепцию священного порядка, интерпретированную заново в качестве эзотерического учения, относящегося к истинной природе космического порядка. «Ибо Мудрым [Существом], — говорит Гераклит, — можно считать только одно: Ум, могущий править всей вселенной». «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но

он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий». «Солнце не преступит [положенных] мер; а не то его разыщут Эринии, союзницы Правды».

«Для бога все прекрасно и справедливо, люди же одно признали несправедливым, другое — справедливым. Законы, установленные людьми, никогда не незыблемы [и о них нельзя сказать], правильны ли они или неправильны. А те, что установлены богами, всегда правильны — и правильные, и неправильные: столь велико различие [между ними]».

«Здравый рассудок — у всех общий. Кто намерен говорить с умом, те должны крепко опираться на общее для всех, как граждане полиса — на закон, и даже гораздо крепче. Ибо все человеческие законы зависят от одного, божественного: он простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет, и [всё] превосходит»¹¹.

Эти цитаты показывают, что, несмотря на свое презрение к «бродящим в ночи магам, вакхантам, менадам, мистам», Гераклит сам был религиозным мыслителем — теологом в греческом значении слова, тем, кто открывал тайну божественного слова в таинственных выражениях оракула, которые по своему характеру являются скорее пророческими, нежели рационалистическими. И этот религиозный элемент еще более очевиден в Эмпедокле, который обычно облакал свою мысль в мифологические образы. У Эмпедокла мы также находим наивысшее утверждение пророческого характера и божественного призвания философа. Он сам требует божественных почестей и спрашивает, нет ли какого-либо великого дела, в котором бы мог превзойти смертных и тленных людей. Ибо он один из тех чистых и просвещенных душ, которые «под конец становятся прорицателями, песнопевцами, врачами и вождями у живущих на земле человек, отку-

да вырастают в богов, всех превосходящих почестями... Живущие у одного очага и сотрапезники других бессмертных, свободные от человеческих страданий, несокрушимые»¹².

Во всем этом есть многое из того, что напоминает нам развитие индийской мысли, когда политеизм Ригведы стал видоизменяться в религиозную метафизику Упанишад. Но в ранней греческой философии внимание мыслителя всё еще сосредоточено на природном порядке в большей степени, чем на природе души. Досократовская философия, по сути своей, является естественной теологией, в смысле учения о божественном порядке природы.

Это — *via media*¹³ между иррациональной мифологией традиционной религии и иррелигиозным рационализмом, который уже начинал привлекать западное сознание.

Нет сомнения, что сама философия явилась одним из наиболее важных факторов, повлиявших на секуляризацию греческой культуры, так же как естественная теология XVII и XVIII столетий была использована в качестве проводника секуляризации рационализмом французского Просвещения. Но это не служит оправданием для того, чтобы игнорировать существование глубоко религиозного элемента в мысли Гераклита, Эмпедокла, Ксенофана и пифагорейцев, так же как рационализм энциклопедистов не должен заставлять нас недооценивать религиозный элемент в мысли Лейбница, Мальбранша или кембриджских платоников.

Концепция сакральной науки о порядке природы, укорененная так глубоко в преисподней первобытной магии, не исчезла с рождением греческой науки в VI веке до нашей эры. Она продолжала процветать в классическую эпоху и принесла плоды не только в научном мистицизме пифагорейцев, но и в философии Платона и позднее у сто-

иков, через учение которых перешла в общую традицию греко-римской культуры. В своих последних фазах она даже еще более приблизилась к метафизике и естественной теологии как результат энциклопедической схоластики неоплатонической школы Александрии, которая занималась тщательной разработкой синтеза греческой науки и философии во времена поздней Римской империи и в ранневизантийский период.

Именно в этой форме греческая научная традиция была передана средневековому миру — как на Востоке, так и на Западе. Ее рассматривали не в качестве разрозненных остатков исчезнувшей культуры, но как единый универсальный корпус знания, унаследованный в виде целостного вклада античной мудрости. Нам лишь следует прочесть «Божественную комедию» или «Пир» Данте, чтобы понять, как эта традиция сплывала физику, метафизику и теологию в органическое единство, где миропорядок отражает иерархию духовного бытия. И каким бы далеким от современной научной традиции ни показался этот космологический мистицизм, не обошлось без его влияния на умы таких людей, как Коперник, Кеплер и другие вожди научного Возрождения XVI–XVII веков.

В самом деле, естественная теология гуманизма сохранила дух эллинистическо-средневекового синтеза на протяжении тех столетий созидания, когда были заложены основы современной науки, и создала духовные предпосылки для развития новой физики и космологии. Несмотря на революционное преобразование этих наук в данный период, в западном сознании всё еще господствовал эллинский идеал мира как истинного космоса, который можно постичь с помощью научного разума, поскольку он является произведением Разума Божественного, мощно простирающегося из конца в конец и разумно упорядочивающего все вещи.

Примечания

¹ *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 21. М., 1961. С. 295.

² *Benedict R.* Op. cit. P. 82.

³ *Kroeber A. L.* Anthropology. 1923. P. 293–325.

⁴ *Аристотель.* Метафизика 1074b 1–13.

⁵ *Арат*, подобно св. Павлу, был уроженцем Киликии. Он написал свою известную поэму при македонском дворе около 275 года до нашей эры. Популярность его произведения засвидетельствована комментарием, принадлежащим астроному Гиппарху, а также тем, что среди его переводчиков были такие знаменитости, как Цицерон и Германик Цезарь. Современник Арата — *Клеанф*, автор прекрасного гимна Зевсу, сменил Зенона в качестве вождя стоической школы в 263 году до нашей эры (*Прим. К. Доусона.*)

⁶ *Арат.* Явления, 1–15 (перевод мой. — К. К.).

⁷ *Breasted J.H.* Op. cit. P. 29–42.

⁸ Ригведа I, XXIV, 9–10; XXV, 1–2.

⁹ Ригведа I, LXV.

¹⁰ *Пиндар.* Немейские оды 6, 1–10 (пер. М. Л. Гаспарова) // *Пиндар, Вакхилид.* Оды. Фрагменты. М., 1980. С. 134–135.

¹¹ *Гераклит.* Фр. 85, 52, 91, 23–23d¹ (пер. А. В. Лебедева) // Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 239, 220, 241, 197–198.

¹² *Эмпедокл.* Фр. 146–147 (пер. А. В. Лебедева) // Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. С. 412.

¹³ *Срединный путь (лат.).*



Глава VIII

БОЖЕСТВЕННЫЙ ПОРЯДОК И СОЦИАЛЬНЫЙ ПОРЯДОК. САКРАЛЬНЫЙ ЗАКОН

Важность закона в истории культуры. Закон, предшествующий государству. Сакральный характер закона во всех известных культурах. Пережитки этой концепции в современности как прямое наследие классической и гуманистической традиции естественной теологии. Двойной источник первобытного закона: закон как священный обычай и закон как божественное установление. Гадание и закон. Закон и табу. Полное слияние социального и сакрального порядков в теократическом типе архаической культуры, каковой, например, сохраняется в окаменелой форме в культуре пуэбло на юго-западе Северной Америки. Противоположность этого типа агрессивной и динамической культуре воинов, которая в большей степени подчеркивает личное лидерство и престиж, нежели подчинение сакральному порядку. Взаимодействие двух этих типов в истории культуры. Слияние двух типов в едином обществе, единство которого сохраняется благодаря институту священной царской власти. Китай как классический пример мировой цивилизации, утвердившей идеал сакрального порядка в его строго архаическом смысле. Конфуцианство и сакральные ритуалы. Согласование морального и космического порядков. Традиция теократической монархии и конфуцианский рационализм. Постоянство и значительность влияния конфуцианских книжников на китайскую цивилизацию, которое сравнимо с влиянием брахманов на индийскую культуру.

I

Сакральный порядок, который человек увидел в порядке природном и в порядке жертвоприношения, рассматривался также и в качестве закона, или нормы, управляющей человеческим обществом. Эта идея оказала на культуру чрезвычайно глубокое влияние, которое продолжалось вплоть до наших дней, и, возможно, именно здесь легче всего проследить преемственность между [концепцией] сакрального порядка первобытной и архаической мысли и современной философской естественной теологией.

Ибо революционные изменения, возвестившие о приходе современного государства, сознательно и прямо основывались на идее приоритета «естественного права», и когда Дюпон де Немур говорил о «Декларации прав человека» как о «фундаментальном законе законов нашей собственной и других наций, который должен продолжаться столь же долго, сколько и само время», он говорил на том же самом языке, какой использовался в течение тысячелетий теологами и отцами церкви, римскими юристами и греческими философами. Все они говорят о «законе природы» как о вечной норме, к которой должны приспособливаться все человеческие законы и от которой они получают конечную моральную поддержку. И хотя XIX столетие явилось свидетелем сильной позитивистской реакции против естественного права как со стороны утилитаристских, так и со стороны историчистских школ, эта реакция не увенчалась полным успехом даже с точки зрения законоведа, и в нынешнем поколении произошло определенное возрождение и реабилитация традиции закона природы.

За философской идеей естественного права стоит гораздо более старая теологическая идея, согласно которой закон не является чисто политическим или социальным созданием, но требует божественной санкции и божественного происхождения для того, чтобы стать истинным законом. Отсюда, не государство, но Бог является источником всех законов, а цари и судьи — не столько создатели законов, сколько поборники и хранители неизменных постановлений правосудия, которому сами подлежат. Как показал профессор Керн в своем исследовании королевской власти и права в средние века, правовая реформа и распространение новых законов в теории всегда рассматривались как возврат к уже существующей норме — восстановлению «старых добрых законов» короля Эдуарда Исповедника или иных подобных канонизированных представителей идеальной королевской власти. Это восстановление было подобно восстановлению истинного стандарта чеканки монет после того, как он временно понизился.

Без сомнения, на средневековое христианство, так же как на ислам, повлияла иудейская традиция, настойчиво утверждавшая историческую истину божественного закона, формально провозглашенного в акте божественного откровения. Но идея божественного законодательства свойственна отнюдь не одному иудаизму. В той или иной форме ее можно найти во всех мировых религиях и во всех древних цивилизациях. Даже когда, как в классической Греции, человеческая личность законодателя, наподобие Ликурга или Солона, в большей степени выдается, это ни в коем случае не приводит к секуляризации идеи закона. Законы — «открытие и дар богов», а законодатель — глашатай, или учитель, через которого открывается и разъясняется закон правосудия. Секуляризация права в Греции была подобна секуляризации фи-

лософии. В то время как они рационализировались, сам разум обожествлялся, и законодатели и философы никогда полностью не теряли своего сакрального и пророческого характера.

Таким образом, на протяжении истории западной культуры, с классической античности через христианское средневековье до современной либеральной и гуманистической цивилизации, мы находим последовательное развитие идеи закона как того, что превосходит политическую выгоду и человеческое желание и основывается на внешней реальности; или, в классической формулировке XVIII века, «на Вечном Разуме и Соразмерности вещей», то есть «порядке, согласно которому существует Вселенная»¹.

Но эта концепция не является характерной для какой-либо одной традиции мысли и культуры. Ее можно обнаружить во всех культурах и во всех системах мысли. Повсюду социально законное или незаконное относится к морально истинному или ложному, и повсюду моральный закон, в конечном счете, основывается на религиозных санкциях. Если мы оставим в стороне исторические культуры и пойдем дальше вглубь, к наиболее элементарным и первобытным типам общества, которые нам известны, мы обнаружим между религией и социальным порядком отношение даже более тесное и более непосредственное, нежели в развитой цивилизации. Правила, согласно которым регулируется жизнь первобытной общины, — правила родства и брака, установление авторитета и принципов социальной организации, преступления и наказания, а также основные правила благосостояния общества — все являются сакральными правилами, которым придают силу религиозные санкции. Эти правила принадлежат обычно к двум различным типам. С одной стороны, существует правило обычая, охраняемого и передаваемого

старейшинами или жрецами, которое часто рассматривается как сакральная традиция, ведущая происхождение от божественных предков общины. А с другой стороны, существует исключительный приговор, или правосудие, которое получают непосредственно от богов через гадание или вопрошание оракула. В той или иной форме практика гадания универсальна для всех первобытных народов, так же как для архаических культур и высших цивилизаций вплоть до прихода мировых религий.

В своем солидном исследовании колдовства и гадания у азанде, живущих на границе Конго и Англо-Египетского Судана, доктор Эванс Причард показал на примере современного народа, как каждый элемент жизни регулируется и направляется решением оракула². Азанде — не особенно религиозный народ, скорее наоборот; и их система гадания не составляет единого целого с теологической и мифологической системами. Но если мы обратимся к другой части Африки — к народу, который я уже неоднократно упоминал, — то мы найдем, что оракул стал великим богом Ифа, а его культ является сакральным центром всей культуры йорубов.

И в том и в другом случае ничего не может быть дальше от развитой концепции естественного права, чем практика гадания: там, где одна обращается к социальному супер-эго, другая выступает как техника непосредственного призыва к неизвестным и сверхъестественным силам. И точно так же поощрения и наказания, предполагаемые нарушением сакрального обычая или заповеди, по своему характеру равно иррациональны.

Человек, отказывающийся от надежного пути естественного обычая, пренебрегающий волей богов или нарушающий сакральный порядок, подвергается ужасным духовным опасностям. Он — «нечестивый» человек, архетип грешника и преступника, являющийся одновремен-

но объектом божественной мести и человеческой ненависти. Трудно преувеличить потрясающую силу этого первобытного чувства вины и сверхъестественного наказания, столь выпуклого в древней мифологии и ритуале и столь широко вошедшего в современную психологическую терминологию бессознательного. Но нам нетрудно его понять, поскольку оно сохранилось в письменной традиции в трагедии и в основополагающей религиозной идее греха. В совершенно ином контексте, в институте табу мы видим, как сакральный запрет, которому придавали силу сверхъестественные санкции, мог быть инкорпорирован в социальную модель в качестве инструмента царской власти и величия без утраты своего нерационального характера и привлекательности. Божественность, которой окружали царей и знать, могла передаваться их окружению и принадлежащим им вещам, и они могли манипулировать ей по своей воле, так что эта божественность стала постоянной техникой социального контроля. И это произвело столь сильное впечатление на первых путешественников-европейцев, что слово «табу» было усвоено английским и другими европейскими языками в самом широком смысле для описания любого иррационального запрета, навязанного сверхъестественными санкциями. Но даже в своем подлинном смысле табу имеет достаточно близкое родство с латинскими *sacer* и *consecratio* — словами, занимавшими столь важное место в ранней римской религии и праве. В действительности повсюду сакральное и запретное — органически связаны как позитивная и негативная стороны одной силы. Человек, нарушающий сакральное ограничение или препятствующий сакральному ритуалу, высвобождает силы разрушения, которые могут быть фатальными для него и даже для общины.

Следовательно, тот факт, что многие первобытные общества кажутся несовершенными в политической организации и почти лишенными определенных правовых институтов, не означает, что они незаконны или же что они имеют недостаток в органах социального контроля. Наоборот, первобытное общество ограждено сложной системой запретов и ограничений и находит свою безопасность в том, что строго соблюдает закон обычая и руководствуется гаданием. Другими словами, элемент социального контроля обеспечивается скорее религией, ритуалом и магией, нежели политической и правовой организацией.

И

По мере развития цивилизации (несмотря, конечно же, на развитие политической власти и правовых институтов) величайшие достижения, по-видимому, имели место в тех обществах, которые специализировались на изучении и культивации сакрального порядка, то есть в обществах архаической культуры. По естественной причине у нас нет достаточных данных о религиозной жизни этих обществ до изобретения письменности, явившейся одним из их высочайших достижений, но мы можем найти сопоставимые социальные типы в существующих обществах, которые пространственно больше всего удалены от великих центров диффузии архаической культуры в Старом Свете. Так, в случае культуры пуэбло в Нью-Мексико мы имеем самый замечательный пример общества, основанного на сакральном порядке ритуала, который сохранился почти в нетронутом виде, в то время как

окружающие аборигенные народы и культуры, гораздо более подвижные и, вероятно, в большей степени способные к адаптации в новых условиях, увяли и практически исчезли. Это почти идеальный пример общества или группы обществ, регулируемых посредством тщательно разработанного церемониального порядка, управляемого некоторым количеством жрецов или религиозных корпораций, исполнение которыми церемоний занимает большую часть времени и внимания общины.

Невозможно найти более полно социализированного типа культуры, в котором каждое действие и каждая эмоция занимали бы свое определенное место, не менявшееся из года в год, из поколения в поколение. Но эта точная и тщательная социальная согласованность достигается без какого-либо вмешательства политической власти или принудительного закона. Элемент организованной власти — строго политический элемент в обществе — сведен к минимуму. Община пуэбло — чистая теократия, где авторитет жрецов основан непосредственно на сакральном порядке, служителями которого они являются. Даже экономические интересы подчинены религиозным соображениям, а престиж и социальная значимость человека зависят не от его богатства, но от знания ритуала и унаследованных им прерогатив в церемониальном порядке.

Этот тип общества производит на современного западного наблюдателя впечатление просто интересной диковины, которую следует изучать таким же образом, каким он изучает любую архаическую культуру. Но его реальная важность состоит в том факте, что он сохраняет почти в беспримесной чистоте элемент, который существует в каждой культуре, но который редко можно наблюдать и изучать изолированно. Повсюду развитие цивилизации основывалось на концепции сакрального порядка и использовало теократические формы социаль-

ной организации, но в большинстве цивилизаций этот элемент сосуществовал с более «секулярными» принципами экономического богатства и политической власти, из которых произошли столь многие из движущих сил социального изменения.

Агрессия, война, борьба за власть, самоутверждение и соревнование — всё это противоречит или расходится с теократическим идеалом подчинения сакральному закону и строго индивидуальному следованию порядку ритуала. Тем не менее эти силы являются динамическими силами, стремящимися придать форму современному социальному миру. Здесь снова пример культуры пуэбло является чрезвычайно разъясняющим, потому что она существует в непосредственном локальном контакте и на духовном контрасте с культурой апачей и индейцев равнин, воинственной и агрессивной как ни одна из известных нам культур.

Эти культуры, конечно же, не являются иррелигиозными, но их религия ясно подчеркивает качества, противоположные качествам культуры пуэбло. Эта религия делает акцент на личном опыте индивида, в том виде, в каком он представлен в сновидении, которое является даром и вознаграждением за личную доблесть на войне или на охоте. Племя живет для войны, и положение военного вождя и отдельного защитника, или партизана, было средоточием социального престижа, власти и богатства.

Тем не менее культура индейцев пуэбло была не только более развитой, но также и более долговечной, чем культура индейцев равнин. Она доказывает, что общество может поддерживать себя на протяжении веков без внутреннего упадка на строго теократической основе, не прибегая к динамизму агрессии и соревнования. С другой стороны, она осталась статичной, без сколько-нибудь значительной тенденции к распространению — скорее,

наоборот; в то время как индейцы равнин распространились очень быстро на огромной по протяженности территории, а через некоторое время поставили в трудное положение и высокую цивилизацию народов пуэбло. И далее на юге, в Мексике, была создана высочайшая местная цивилизация на континенте, когда воинственный народ с севера опустошил высокую цивилизацию теократического типа, которую развили майя, и тем самым породил сложную смесь теократического и военного элементов, характерную для ацтекской культуры. Но результатом этого смешения двух противоположных типов культуры явилось крайне широкое распространение ритуальных человеческих жертвоприношений, что сделало ацтекский культ, возможно, самой кровавой и бесчеловечной формой культа, которая когда-либо существовала.

Таким образом, мы видим, что в Новом Свете характерные типы религиозной культуры определены четче и развиты в более преувеличенных формах, чем в Старом. Тем не менее мы можем повсюду проследить подобную модель развития: (1) относительно мирную и высоко социализированную теократическую культуру, основанную на порядке ритуала; (2) агрессивную воинственную культуру, стимулирующую индивидуальную доблесть и личную честь как в социальном, так и в религиозном порядке, и (3) наконец, скрещивание, или синтез, двух культур, в котором теократический элемент представлен жречеством, а воинский элемент — знатью, в то время как институт божественной или священной царской власти обеспечивает связь, соединяющую две социальные традиции.

Именно этот синтез жреческих и воинственных обществ являлся доминирующей формой культуры во всем Старом Свете на протяжении исторического периода. Он продолжает существовать и сегодня — в той мере, в ка-

кой современное общество не секуляризировалось полностью. В исторических европейских и азиатских формах государства всё еще можно проследить конфликт и компромисс между теократической концепцией закона как приспособления к сакральному сверхчеловеческому порядку и «политической» концепцией государства как мирской организации материальной власти и принудительного авторитета.

III

(i)

Но хотя все высшие культуры принадлежат к третьему типу и представляют собой синтез теократической и воинственной традиций, они сильно расходятся в относительной важности двух этих элементов и в сложности своей структуры. Среди великих мировых цивилизаций, сохранившихся до наших дней, ни одна не обладает такой степенью непрерывности и автаркии, как цивилизация Китая. Пройдя через все изменения и революции, которые только были в его истории, китайский народ остался хозяином своей судьбы и продемонстрировал такую способность поглощать чуждые элементы и сопротивляться иностранным влияниям, какой не обладал ни один другой народ. И этим стойким и неизменным характером китайская культура обязана не в малой степени той преданности, с какой она сохраняла сакральный порядок и следовала обрядам предков.

На первый взгляд может показаться, что Китай совершенно противоположен тому, что обычно подразумева-

ют под теократическим обществом. Существовало немного цивилизаций, в которых жречество играло роль меньшую, чем в Китае: в самом деле, китайскую цивилизацию обычно рассматривают как наименее религиозную и наиболее мирскую из всех великих мировых культур (если исключить из счета развитие западной культуры в совсем недавнее время). Но хотя Китай никогда не был теократической цивилизацией в том смысле, в каком цивилизация управляется жречеством, его культура в большей степени, чем любая другая, основывалась на естественном праве.

Только в Китае мы можем найти неразрывную преемственность между первобытной концепцией сакрального порядка, проявляющегося в природном порядке, в порядке жертвоприношения и в социальном порядке, и вполне развитой философской концепцией нравственного закона, согласно которому жизнь индивида координируется с жизнью общества, и обе подчиняются закону, управляющему вселенной. Но это было не результатом абстрактного интеллектуального развития, а живой традицией всего общества, воплотившейся в институтах и законах, в государстве и семье и вдохновившей некоторые из величайших достижений китайской культуры.

Благодаря этой непрерывности традиции мы обнаруживаем в Китае (и только в Китае) все характерные черты религии архаической культуры, которые сохранились (по крайней мере, формально) нетронутыми в одной из самых высокоразвитых и утонченных форм цивилизации, когда-либо известных миру. Вплоть до 1912 года император еще продолжал совершать великое жертвоприношение на Алтаре Неба во время зимнего солнцестояния со всеми ритуалами отдаленного, почти доисторического времени и каждую весну открывал церемонию священ-

ной пахоты, начинавшую сельскохозяйственный год. Ибо древнекитайская религия, подобно религиям других архаических обществ, основывалась на принципе совершенной согласованности небесного и земного порядков посредством цикла ритуальных действий: (1) упорядочивания года и его времен; (2) обеспечения плодородия земли; (3) умилоствления божественных предков; и прежде всего (4) достижения руководства свыше для безопасного направления государства по пути сакрального порядка — всех этих целей достигали, как и в культуре пуэбло, благодаря точному исполнению годового цикла сакральных обрядов.

Но крайне маловероятно, чтобы религия, столь сильно отождествляемая с природным порядком и культом природы, выдержала бы соревнование с мировой религией, подобной буддизму, и с критикой философов и скептиков, если бы не была проделана работа великого морального учителя и реформатора, который произвел столь глубокое и продолжительное впечатление на китайскую мысль и культуру.

Конфуций не был пророком. Он не провозглашал нового откровения. Он был традиционалистом *par excellence*, гордившимся собой как «передатчиком, а не изобретателем, верящим в древность и любящим ее». Несмотря на это, его всегда рассматривали в качестве одного из основателей мировых религий, подобно Будде или Заратустре; и не без основания, поскольку он трансформировал архаическую природную религию Древнего Китая в религиозную философию и нравственный закон, который управлял с тех пор китайским сознанием.

Над духом конфуцианского учения господствует концепция сакрального порядка, который управляет жизнью общества — так же как и жизнью природы. Этот порядок был передан святыми основателями китайской цивилиза-

ции через наследственную традицию, воплотился в сакральных ритуалах, которые преданно изучал Конфуций, и нашел свое дальнейшее подтверждение и определение в науке гадания, принципы которой содержатся в «Книге перемен».

Всякая политическая власть и авторитет происходили из этого порядка благодаря «мандату Неба», который давался и отнимался верховным решением провидения согласно добродетели или вине правителя и его чиновников. Но любое нарушение порядка на любой ступени социальной иерархии — от вершины до основания — могло расстроить священную гармонию и вызвать гнев Неба.

Всё это было частью религиозного наследия архаической китайской культуры, которую Конфуций принимал в духе сыновней почтительности, и нам трудно разграничить конфуцианское учение и архаическую традицию, поскольку всё наше знание о последней выводится из изучения самой конфуцианской школы.

Во времена Конфуция эта архаическая традиция уже находилась в упадке. Теократический строй старой феодальной империи постепенно растворялся в хаосе воевавших между собой государств, в которых всё больше и больше брала верх абсолютная власть политики. Но деятельность Конфуция не ограничивалась идеализацией исчезнувшего прошлого, она включала в себя трансформацию старой концепции сакрального порядка ритуала в новый принцип этического порядка, ставший самым сердцем китайской цивилизации. Ибо Конфуций учил, что недостаточно поддерживать внешний порядок ритуала и закона, если человек полностью не приспособит к нему свой разум и свою волю. Без добродетелей бескорыстной доброты, искренности и преданности освященный веками цикл сакральных ритуалов лишается своей духовной действенности. Так, конфуцианское образование являлось интенсивным процессом моральной дисциплины,

стремившимся не просто к созданию ученых в европейском смысле слова, но «совершенных мужей», то есть членов духовной элиты.

Китайская система духовных ценностей настолько отлична от нашей, что весьма трудно найти подходящий эквивалент для любой классической китайской моральной идеи в западной речи, не отделяющей эти идеи от религиозных ассоциаций или же от духовной атмосферы; и слишком легко перевести то, что конфуцианцы рассматривали в качестве глубокого выражения духовной мудрости, в скучную моральную банальность. Однако в первый век существования конфуцианства отношение учителя к моральному воспитанию, общественному долгу и знанию обрядов, несомненно, в большей степени сравнимо с отношением монарха к Священному Уставу Божественной Литургии, нежели с отношением западного ученого к гуманитарным наукам и философии.

Ибо за дотошным традиционализмом и церемониальной моралью ранней конфуцианской традиции стояло подлинное благочестие и религиозное почитание сакрального порядка, проявляющегося в воле Неба, священных ритуалах и законе долга.

Верно, что в конфуцианском учении есть непривычный недостаток теологической доктрины и набожности. Но это не является признаком религиозного скептицизма или рационалистической позиции. Это — часть крайней сдержанности и недоверия к нерегулируемым личным чувствам, характеризующих конфуцианскую мысль.

Все отношения человека к высшим силам определяются сакральными ритуалами. Ритуалы имеют небесное происхождение, и через их посредство божественные правители прошлого доводят цели Неба до человека и исправляют его естественные стремления. Пренебрегающие ритуалами гибнут; следующие им — процветают. Всякий, кто стремится превзойти ритуалы путем вхож-

дения в личные отношения с божественными силами или же путем поиска знания, которое Небо не открыло, — виновен в неблагочестии и подвергается гневу Небес, так же, как достоин осуждения и наказания подданный, пренебрегающий дворцовым этикетом и вмешивающийся в государственные дела за пределами своей особой должности.

Следовательно, акцент в конфуцианской религии делается не на сверхъестественном и эзотерическом, но на ритуалах, поведении и исполнении долга перед обществом. Исполнение каждым человеком своего долга в том жизненном состоянии, к которому Небу было угодно его призвать, является сущностью конфуцианства. Нам это может показаться слабым основанием для построения мировой религии, но в качестве системы социальной этики и в качестве правила культуры — основания, заложенные Конфуцием и конфуцианскими книжниками, пережили возникновение и упадок многих цивилизаций и религий.

Причина столь прочного качества заключается не просто в традиционализме китайской цивилизации, являющемся скорее следствием этого качества, нежели его причиной. В большей степени оно обязано той силе психологических мотивов, к которой призывает конфуцианство, и тому способу, каким оно соотносит свое учение о вселенском порядке и свою теорию государства с первоэлементами социальных отношений, представленными патриархальной семьей. Канонизация сыновней почтительности в качестве величайшей конфуцианской добродетели обеспечила совершенный психологический базис для [поддержания] отцовского авторитета в конфуцианском государстве и церемониального благочестия в государственной религии.

Подобно тому как император — сын Неба — совершает ежегодные жертвоприношения в духе сыновней по-

чтительности и любви, так же и народ приближается к императору, глава семьи — к представителю власти, а индивид — к главе своего клана и семьи. Все общественные отношения связаны друг с другом этим единым всеобъемлющим чувством сыновней почитательности, которое делает семью микрокосмом, отражающим порядок империи и порядок Неба.

Если три этих порядка будут согласованы с добродетелью правителя, добродетелью подданного и ритуальной практикой, то сакральный порядок Божественных Мудрецов («отцов-основателей», если можно заимствовать американское выражение) вернется и будет достигнута космическая гармония.

Таким образом, конфуцианский идеал общества определенно теократичен: правление духовной власти средствами порядка ритуала. «Если наставлять народ путем [введения] правления, основанного на законе, и поддерживать порядок [угрозой] наказания, то народ станет избегать наказаний и лишится [чувства] стыда, — говорит Учитель. — Если наставлять народ путем [введения] правления, основанного на добродетели, и поддерживать порядок путем [использования] Правил, то [в народе] появится [чувство] стыда и он исправится». И еще: «Осуществлять правление, опираясь на добродетель, — это подобно Полярной звезде. Она замерла на своем месте, а все другие звезды движутся окрест нее»³.

(ii)

Конфуций никогда не пытался отрицать трансцендентный характер сакрального порядка. Он лишь хотел сде-

лать его живым принципом общественного и личного поведения вместо эзотерического знания гадателей и жрецов.

Тем не менее это эзотерическое учение о сакральном порядке, которое находит своё классическое выражение в произведениях даосских философов, едва ли было менее важным для истории китайской мысли, нежели конфуцианская традиция. И хотя это учение приходило к диаметрально противоположным выводам, оно имело происхождение в тех же основных концепциях архаической культуры, которые вдохновляли ритуальный традиционализм Конфуция.

Даосы верили не меньше, чем конфуцианцы, в существование универсального порядка, к которому человек должен приспособливаться для осуществления своего предназначения. Подобно конфуцианцам, они рассматривали этот порядок в том виде, как он представлен в естественном ходе вещей, прежде всего в звездах и в музыке; и те и другие приходили к согласию относительно использования гадания по черепаховому панцирю и священным диаграммам «Книги перемен», посредством которой, как они верили, Путь Неба становится известен людям.

Они отличались лишь в приложении этой основополагающей идеи, ибо в то время как конфуцианцы старались приспособиться к космическому порядку с помощью активной моральной дисциплины и соблюдения церемониальных обрядов, даосы стремились к той же цели через посредство мистического созерцания и практики магии и алхимии.

Кажется вполне вероятным, что в традиционном мнении о происхождении двух школ содержится значительная доля истины. Согласно этому взгляду, чжу, книжники, были наследниками чиновников императорской канцелярии при династии Чу, надзиравшими за государ-

ственной экономикой и общественным порядком в государстве, тогда как предшественники даосов — астрологами и богословами, приписанными к «третьему министерству», заведовавшему государственным культом и гаданием.

Таким образом, две традиции должны были бы представлять две специализированные техники, каждая со своими соответствующими ритуальными практиками и моральными идеалами. Ритуалы конфуцианцев являлись государственными и общественными, их мораль была социальной этикой, их идеалом был совершенный гражданин, «превосходный», или «благородный муж» Конфуция. С другой стороны, даосы относили свой идеал поведения не к соблюдению обрядов и церемоний и не к усердному повиновению моральным наставлениям, но к мистическому квиетизму, благодаря которому человек приспособлялся к божественному порядку природы. Отсюда их критика искусственного характера конфуцианской этики, их враждебность по отношению к тонкостям церемониального этикета и их осмеяние конфуцианских прецедентов в древности.

Они сравнивали усилия учеников Конфуция по восстановлению древних обычаев с попыткой одеть обезьяну в одежды древних правителей. Обезьяна остается обезьяной, и прекрасные одежды только подчеркивают ее нелепость. Прежде всего, они осуждали тщетный оптимизм педантов, пытавшихся восстановить золотой век чисто внешними средствами.

Чжуан-цзы, один из величайших представителей раннего даосизма, пишет: «В мире возлюбили знания, и все сто фамилий погрязли в корыстолюбии. И вот пустили в дело топоры и пилы, чтобы навести порядок, стали казнить по угольнику и отвесу, выносить приговор долотом и шилом». Что же в результате? «Нынче казненные ле-

жат друг на друге, закованные в колодки теснят друг друга, приговоренные к смерти стоят друг за другом. А между закованными в кандалы и наручники ходят на цыпочках и размахивают руками последователи Конфуция и Мо Ди. Куда уж дальше! Большого позора и бесстыдства придумать нельзя! Неужели не видно, что их мудрость и знание служат долоту и ошейнику? Что их человечность и долг служат кандалам и наручникам? Как знать, не были ли ученый Цзэн и летописец Ши разящей стрелой тирана Цзе и разбойника Чжи? Вот почему говорится: “Покончите с мудростью, отбросьте знания — и в Поднебесной воцарится порядок”⁴.

Этот отрывок дает некоторое представление о революционном духе великих даосских авторов III века до нашей эры. Чжуан-цзы и Ле-цзы были не просто религиозными мистиками. Они были метафизическими нигилистами и политическими анархистами. Они учили, что цивилизация — это разложение, что закон создает преступников, богатство порождает воров, а философия — дурных людей. «О, в какую смуту ввергли Поднебесный мир любители знания! — говорит Чжуан-цзы. — И так продолжается уже со времен Трех Династий. Людей достойных презирают, а услужливых негодяев возносят до небес. Людей покойных и безмятежных не ценят, а суетливыми и никчемными восторгаются. Вся эта суета несет гибель Поднебесному миру»⁵.

Но несмотря на то, что пропаганда даосов разрушала престиж конфуцианского идеализма, всё же победителями оказались не мистики. Их антитрадиционалистские идеи были приняты и использованы в совершенно иных целях новой школой правовых позитивистов — фацзя, — которые вдохновили блестящих и безжалостных государственных деятелей, создавших Империю Цинь в III веке до нашей эры. Они учили, что добродетель — это сила и

что государства приобретают силу не благодаря правильному ритуалу и традиционной морали, но благодаря политическим орудиям войны и закона. Народ — это глина, законодатель — гончар, а сосуд крепнет в печи войны.

Каждый человек занят поиском своего досуга и выгоды. Следовательно, государственный муж должен устанавливать систему вознаграждений и безжалостных наказаний, которые сделают невозможным для человека поиск каких-либо иных досуга и выгоды, кроме как государственной службы. Создайте государственный закон по образцу Небесного Закона: единообразным, неопровержимым, безжалостным, не знающим сострадания к слабым и привилегий для сильных. Ибо закон есть истинное дао, мать государств.

Несмотря на поверхностный налет даосских идей, эта доктрина китайских позитивистов была абсолютно иррелигиозной, как ни одна школа мысли, ни в одну эпоху, ни в одной стране. Она демонстрирует результат, к которому привела попытка отделить принцип социального порядка от персональной морали и всех теологических санкций и основать его исключительно на внешних утилитарных нормах. Знаменательно, что эта радикальная секуляризация китайской культуры и отказ от сакрального порядка сопровождались безжалостной формой милитаризма, совершенно чуждого классической китайской традиции. Приложение принципов законников к практической политике породило хищнический империализм, затопивший Китай в крови.

Несмотря на то, что позднейшие поколения книжников испытывали невольное восхищение к государственным деятелям и завоевателям, создавшим Китайскую империю, в то же время они чувствовали, что Цинь было государством каннибальским, платившим своим солдатам деньгами-скальпами за каждую отрубленную голову, и жило за счет пожирания своих соседей.

Великая и зловещая личность, каковой являлся Первый император, Цинь Шихуанди, всегда рассматривалась книжниками как пример удачливого тирана, человека, чья безграничная гордыня и равнодушие к умеренности, традиции и почтительности были вызовом Небу. Создатель Империи и строитель Великой Стены был также уничтожителем книг и преследователем конфуцианских книжников; и разрушение его работы через несколько лет после его смерти главным образом было вызвано тем фактом, что оно коренилось не в сакральном порядке традиции, но в торжествующей воле самонадеянного гения.

Когда при династии Хань порядок был восстановлен, конфуцианские книжники снова принялись за свою работу морального воспитания по традиционной модели классиков и сакральных ритуалов.

Снова и снова на протяжении китайской истории, после временного периода милитаризма или временного триумфа даосизма или же буддизма мы видим, как книжники напоминают Китаю о вечном учении конфуцианской этики и о сакральном порядке прошлого.

Результатом явилось то, что в Китае, единственной среди развитых мировых цивилизаций, закон природы стал не философской абстракцией, но живой силой, обладающей религиозной привлекательностью для сердца и сознания народа.

Верно, что конфуцианство — не религия в полном смысле слова, но оно представляет собой существенную часть религии, которая нигде больше не культивировалась столь настойчиво или же с такой пользой для общества.

Тем самым китайская цивилизация, кажется, решила некоторые фундаментальные проблемы социального и морального порядка более успешно, чем любая другая культура. Без сомнения, это достижение уравновешива-

ется соответствующими неудачами и недостатками — как в религиозной традиции, так и в социальном порядке. Например, чрезмерный акцент на патриархальной модели авторитета и традиции ставил Китай под угрозу разрушительного социального кризиса всякий раз, когда менялась династия или же часть правительства теряла престиж и дееспособность.

И даже еще более серьезным является недостаток в удовлетворении религиозных потребностей индивида, что оставляет духовную пустоту в сердце китайской культуры. Это объясняет ту роль, которую сыграл в Китае буддизм в качестве второй, неофициальной религии, существовавшей с официальным конфуцианским культом. Однако настолько, насколько этот заменитель был эффективным, он стремился разрушать духовное единство культуры, так как с конфуцианской точки зрения буддизм — не более чем антиобщественное суеверие.

Несмотря на всё, что можно сказать с противоположной стороны, трудно переоценить достижения конфуцианской традиции. Она обеспечила неразрывную преемственность китайской культуры в течение тысячелетий, благодаря которой ничто в прошлом не чуждо настоящему, и во всем мире мысли и общества от его легендарного начала до ныне существующей формы господствуют одни и те же моральные ценности, законы мысли и нормы манер и поведения.

Западному сознанию в этом зрелище цивилизации и целого мира, управляемого старой школьной связью (даже если это школа Лу⁶), может показаться нечто тревожное. Однако конфуцианские ученые, или книжники, которые были школьными учителями в Китае, преуспели в сохранении жизненности китайской цивилизации на протяжении веков, в то время как более молодые и более агрессивные культуры ослабли и исчезли.

Орден конфуцианских ученых-книжников был самым удачным в истории примером духовного органа, который совершенным образом приспособился к своей социальной функции. Без сомнения, браминская традиция в Индии даже еще старше и не менее продолжительна, но брамины являлись привилегированной сакральной кастой, без какой-либо непосредственной ответственности за социальное благополучие своей общины. В конфуцианской же традиции социальные привилегии никогда не отделялись от социальной ответственности, и духовная власть, представленная мудрецами, была принципом единства, непрерывности и морального руководства в китайском обществе.

Примечания

¹ Сэмюэль Кларк в своем опровержении Гоббса в Бойлевских (the Boyle) лекциях 1705 года «О естественной религии».

² *Evans Pritchard E. E. Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford, 1937.*

³ *Конфуций. Лунь юй, II, 3 и 1. Цит. по: Переломов Л. С. Конфуций: «Лунь юй». М., 1998. С. 306.*

⁴ Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В. В. Малявина. М., 1995. С. 121.

⁵ Там же. С. 118.

⁶ *Лу* было мелким феодальным государством в Шань Туне (Shang Tung), к которому принадлежал Конфуций и где он основал свою школу после возвращения из изгнания (*Прим. К. Доусона.*)



Глава IX

БОЖЕСТВЕННЫЙ ПОРЯДОК И ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ. ПУТЬ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ

Духовная культура — дисциплина души, или внутренней жизни, — неотъемлемая часть подлинной культуры. Значительность, придаваемая аскетизму и духовному воспитанию в первобытных культурах. Подготовка шамана. Аскетизм и воспитание в Древней Индии. Поиски спасения и развитие дисциплин спасения. Карма и цепь существования. Освобождение от тела — цель жизни. Освобождение при помощи интеллектуальной интуиции. Освобождение при помощи моральной дисциплины. Буддийская дисциплина спасения как теория отрицания и как позитивная социальная сила. Ашока. Теистические тенденции позднего буддизма. Тенденция всех великих культур древности и средневековья рассматривать путь спасения и духовную интуицию в качестве конечной цели всей человеческой культуры. Неразрешимый дуализм между мироотрицанием созерцающего и моральной и социальной дисциплиной порядка культуры.

I

(i)

Человеческая культура предполагает дисциплину ума и духа, так же как и социальную дисциплину. Это настолько очевидно, что проявляется в самой истории данного слова. Ибо в нашей цивилизации первоначальным значением слова «культура» всегда была культивация ума посредством высших форм образования, так что «культурным человеком» был тот, кто обладал общим знакомством с классической традицией литературы и науки. В этом узком смысле слова культура, казалось бы, имеет мало общего с религией. Действительно, на Западе культуру и религию часто рассматривали как независимые сферы, которые могли быть враждебны друг к другу и взаимоисключающи. Уже со времен Тертуллиана и ранних христиан существовал род интеллектуального пуританства, который с подозрением относился к литературной культуре и настаивал на противоположности между мудростью святых и всей мирской наукой и культурой. Однако подобное развитие характерно для западной цивилизации и коренится в историческом дуализме между христианством и эллинизмом, между Библией и классической литературой — в дуализме, подчеркнутом ренессансным гуманизмом и частично ответственным за новый дуализм между культурой и наукой, возникший в нашем образовании в течение последнего столетия.

Тем не менее во всех других великих цивилизациях Старого Света религия и интеллектуальная культура практически не разделялись, потому что традиция цивилизации являлась также традицией особой религии, а священные книги этой религии были классическим и

главным предметом изучения для всего образованного класса. В первую очередь это относится к Китаю, где с достаточно раннего периода ученые-книжники занимали место жрецов в качестве хранителей сакральных традиций китайской культуры и где моральная, интеллектуальная и ритуальная культура слились в неразрывное единство.

Всё это тем не менее лишь внешний аспект проблемы, основанной на весьма узком значении понятия «культура». То, что является здесь нашей заботой, — не литературная, но духовная культура — воспитание ума в отношении божественного закона. Некоторые подобные процессы духовной дисциплины в скрытом виде присутствуют в концепции человеческих связей со сверхчеловеческой реальностью, концепции, которая является самой сутью религии согласно нашему определению. В первую очередь это подразумевает ритуальную дисциплину приближения при помощи правильных формул молитвы и церемонии; но во вторую очередь — дисциплину внутреннюю, которая помогает душе приобрести способность для выхода за пределы обычного уровня человеческой природы и предоставляет возможность для достижения сверхчеловеческого опыта и божественного видения.

На первый взгляд может показаться, что всё это находится за пределами области естественной теологии, поскольку представляет собой тот самый элемент, который исключен традиционным определением из концепции и сохранен для сферы сверхъестественной религии откровения. Но как бы то ни было, не может быть сомнения в том, что каждая историческая форма религии от низших до высших (возможно, лишь за исключением конфуцианства) уделяет весьма важное место этой внутренней дисциплине. Даже на низшем уровне культуры ее можно с достаточной ясностью наблюдать в воспитании шама-

на, который, как я уже показал, является одной из самых ранних и самых универсальных фигур в истории религии. В одной из предыдущих глав я касался шамана в основном как гадателя и провидца, как социальный орган вдохновенного вещания, но он не менее важен и как аскет, «святой человек», при помощи упражнения овладевающий духовными техниками.

Начиная с самых ранних стадий культуры, мы встречаемся с убеждением в том, что аскетические практики порождают духовную силу и что они обычно должны проводиться согласно верным правилам под руководством опытного учителя. Так, новичок, или ученик, имеющий склонность к тому, чтобы стать шаманом, должен пройти гораздо более суровый и длительный процесс инициации, нежели обычный человек, поскольку ему предстоит столкнуться с более страшными опасностями — духовными. В Северной Америке инициация шамана и поиск им видения — аскетичны. Он готовит себя, постясь и налагая на себя наказание, молясь и пребывая в уединении.

Но во всех частях света это также тесно связано с психической ненормальностью. Шаман — это человек, отделенный от общества в силу своего отличия от других людей. В особенности в Сибири существует общее мнение, что шаман — в высшей степени невротический тип; лишь после глубокого психического кризиса он достигает своего профессионального статуса. Часто он годами страдает от болезни или от нервных расстройств. Он теряет интерес к обычным делам и перестает участвовать в работе или разговорах со своими товарищами. Он уходит в дикую местность, где находится в состоянии транса и слышит голоса духов. Чем сильнее шаман, тем болезненнее этот процесс «обретения силы», так что среди чукчей о шаманах часто говорят, что они работают до изнеможения. Великий якутский шаман прошлого века опи-

сал свой опыт в следующих словах: «Двадцати лет от роду я сильно захворал и стал “видеть глазами, слышать ушами” то, чего не видели и не слышали другие; девять лет я перемогался и никому не говорил о том, что со мной творится, так как я опасался, что люди не поверят и будут надо мной смеяться: наконец, я разболелся до того сильно, что угрожала мне неминуемая смерть; когда же я стал шаманить, мне стало легче; и теперь если долго не шаманю, со мной бывает нехорошо, я хвораю»¹

Высоко индивидуалистический характер профессии шамана и его духовная сила предполагают возможности для социального конфликта. Действительно, нет более страшной для первобытного общества личности, чем злой шаман или колдун, использующий свои связи с духовным миром для личной выгоды в ущерб общественным интересам. Но конфликт разрешается благодаря вере в то, что человек, выходящий за пределы общества и приобретающий сверхчеловеческие способности, лучше всего способен помочь своим товарищам в их духовных нуждах. Так, снова процитируем Серошевского: «Обязательства, которые берет на себя шаман, нелегки, борьба, которую он ведет, — опасна; есть предания о шаманах, заживо похищенных на небо, о шаманах, убитых духами или замертво падших от одного лицемерия тех мощных сил, которые они осмелились вызвать. Чародей, решающийся на эту борьбу не из-за одних только материальных выгод, но и ради облегчения страданий ближнего, чародей по призванию, верующий и убежденный, принимающийся за дело с каким-то восторженным пренебрежением к собственной опасности и озаренный высоким светом жертвы, — такой чародей производит всегда на слушателей громадное впечатление. Раз и два увидевших настоящих шаманов, я понял деление их на *великих, средних и лживых*»²

(ii)

Обучение шамана с его духовными опасностями, лишениями и целью обретения духовного знания и силы имеет близкий аналог в духовной дисциплине «святых» аскетов в высших культурах. В Индии в особенности традиция аскетизма является настолько древней и глубоко укорененной, что возвращает нас обратно к той точке, в которой два этих типа почти неразличимы. Ни в одной из архаических цивилизаций знание ритуала жреческим классом не связывалось столь тесным образом с идеалом индивидуального обретения сверхъестественной силы посредством аскетических практик. И эта связь между ними сфокусировалась в характерном индийском институте ванапрастхов (*vānaprastha*) — аскетов, удалявшихся в джунгли для постижения внутреннего смысла жертвенных обрядов и формул. С того момента, когда медитация на тему ритуала становится важнее самого ритуала, аскет становится фигурой более важной, чем жрец, а внутренний путь просветления и совершенствования — важнее, чем ритуальный порядок.

Мы видели, как совершилась эта духовная революция в ранних Упанишадах, и с этого времени все великие индийские религии и религиозно-философские системы стали дисциплинами спасения, сосредоточенными в основном на поиске индивидуального просветления и совершенствования. Но этот поиск спасения предполагает подобный же конфликт между общественными идеалами старого теократического порядка и антиобщественным индивидуализмом чистого аскета, какой мы уже отметили в случае с шаманом. Но теперь конфликт перемещался в трансцендентный и метафизический план. Мы, действительно, нигде не найдем такого радикального сомне-

ния и отрицания всей социокультурной шкалы ценностей, как в великий творческий век индийской религиозной мысли. В качестве иллюстрации процитирую историю, образующую вступление в Майтри упанишаду, поскольку она дает необычайно яркую формулировку того фундаментального психологического отношения, которое вдохновляет всё движение отрицания мира и выхода за его пределы.

«Поистине, царь по имени Брихадратха, посадив сына на царство и считая, что его тело недолговечно, достиг отрешенности и ушел в лес. Предавшись там высшему подвижничеству, он стоит, воздев руки и взирая на солнце. По истечении тысячи [дней] к аскету приблизился, словно огонь без дыма, словно сияющий блеском, знаток Атмана почтенный Шакаянья. “Встань, встань, избери себе дар!” — сказал он царю. Поклонившись, тот сказал ему: “Почтенный, я не знаю Атмана. Мы слышали, что ты знаешь [его] сущность. Поведай же нам о нем”. — “Так происходило и раньше. Трудно ответить на этот вопрос. Избери себе, Айкшвака, другое желание”. [Но] царь, коснувшись головой ног [Шакаяньи], произнес такое песнопение:

“Почтенный! Что пользы от наслаждений желанным в этом зловонном и лишенном истинной сущности теле, составленном из костей, кожи, жил, мозга, мяса, семени, крови, слизи, слез, глазных выделений, кала, мочи, ветра, желчи и флегмы? Что пользы от наслаждений желанным в этом теле, пораженном желанием, гневом, алчностью, ослеплением, страхом, отчаянием, завистью, разъединением с любимым, соединением с нелюбимым, голодом, жаждой, старостью, смертью, болезнью и прочими бедами?

И мы видим: всё это гибнет, как эти комары, мошки и прочие [твари], как травы и деревья, возникшие и исчеза-

ющие — великие лучники, владыки земли... и другие цари, что на глазах всех родичей, оставив великое богатство, перешли из этого мира в тот мир. Но что [говорить] о них: поистине, есть и другие, высшие — *гандхарвы, асуры, якши, ракшасы, бхуты, ганы, пишачи*, [демоны]-змеи, *грахи* и другие существа, чью гибель мы видим. Но что [говорить] о них: поистине, среди [всего] прочего высыхают великие океаны, обрушиваются горные вершины, склоняется полярная звезда, обрываются нити ветра, опускается земля, уходят со [своего] места боги. Что пользы от наслаждений желанным в подобном круговороте бытия? Ведь видно, как насытившийся ими неоднократно возвращается сюда [в этот мир]. Ты должен спасти [меня отсюда]. В этом круговороте бытия я словно лягушка в безводном колодце. Почтенный, ты — наш путь [к освобождению], ты — наш путь!»³

Как бы всё это ни было чуждо современному западному взгляду на жизнь и на религию, мы должны согласиться с тем, что данное отношение представляет в крайней, парадоксальной форме опыт, являющийся основополагающим в естественном религиозном опыте человечества. Без сомнения, эти миры далеки от социального конформизма Конфуция или от эллинской идеализации природы, но в религиозном отношении они более типичны.

В обоих упомянутых случаях отсутствие мироотрицающего элемента усиливается и компенсируется наличием «подводных» идей и религиозных практик, сходных с индийскими дисциплинами спасения. Так, в Китае существует древняя даосская традиция, являющаяся мистической и антиобщественной и помещающая в центр фигуру святого отшельника-чудотворца; а в Греции мы имеем традицию орфиков, также являвшуюся дисциплиной спасения и путем освобождения и оказавшую реальное,

хотя и скрытое, влияние на идеалы греческой философии от Пифагора и Эмпедокла до неоплатоников.

II

Тем не менее Индия представляет собой классический пример этого аспекта религиозного развития, и именно здесь мы можем лучше изучить влияние внутренней дисциплины духовного совершенствования и идеала мироотрицания на культуру и общественный строй, поскольку лишь в Индии эти концепции приобрели неоспоримое господство над всей жизнью и мыслью великой независимой культуры в течение тысячелетий.

Специфический характер развития Индии обусловлен прежде всего учением о переселении душ из одного тела в другое и из одного существования — в другое, а также связанными с ним идеями воздаяния (карма) и избавления (мокша). Эту веру в той или иной форме можно найти в великом множестве первобытных культур, но она не явлена в самом раннем памятнике индийской религиозной литературы — в Ригведе, и находит свое первое ясное выражение лишь в ранних Упанишадах. С этого времени, однако, она овладевает индийским сознанием. Перспектива бесконечного цикла рождений и смертей порождала чувство ужаса и отвращения столь же сильное, сколь и пуританский страх перед адом, и делало желание окончательного избавления господствующим мотивом религиозного поиска.

Несомненно, должна была существовать масса ортодоксальных мнений, главным образом, касающихся исполнения ритуального закона и гарантии в том, что будет

обеспечено должное пропитание для душ предков благодаря определенному способу жертвоприношения и шраддхи⁴. Но философы и религиозные вожди всё больше и больше сосредоточивались на проблеме того, как добиться освобождения от цепи перерождения, являвшейся также законом воздаяния, и через них эта озабоченность проникала всё глубже и глубже в самое сердце индийской религии.

Стоило принять на веру непрерывность цепи существований, признанную индийцами в качестве самоочевидного факта⁵, как различные методы, или «пути», выбранные для выхода за пределы этого процесса или же для его окончания, приобрели строго рациональный характер. Это верно даже по отношению к самому аскетизму, поскольку покорение тела и отрицание любого физического удовлетворения являются самым простым и очевидным способом освобождения души от привязанности к телесному существованию. Наиболее грубую форму этот метод может принять в добровольном самоубийстве, как, например, у джайнов, которые рассматривают смерть от голода (подобную альбигойской практике *endura*) в качестве венца религиозной жизни.

Но индийское сознание не удовлетворялось этим *simpliste*⁶ решением. С самого начала оно чувствовало, что внешние методы могут привести лишь к внешним результатам и что истинное освобождение должно быть духовным, и его можно достичь лишь духовными средствами. Но подлинный духовный путь — это путь знания, или метафизической интуиции, *видья*. Ибо человек, достигший знания, осознавший высшую истину тождественности своего сознания с Абсолютным Духом, уже не вернется обратно. Он освободился от цепи существования благодаря своему видению. Смерть и рождение больше не властны над ним. Он — одно с Брахман-Атманом.

С тех пор классическое решение великих Упанишад осталось безусловным для ортодоксальной индийской мысли и философии. Это, однако же, не исключает действительности или даже необходимости моральной дисциплины и аскетических практик как подготовительных стадий на пути к достижению совершенства. Тем самым психологический аскетизм йоги, включающий в себя специальные техники для достижения полного господства над сознанием и телом для порождения состояний самогипноза и транса, является естественным вспомогательным методом по отношению к чисто метафизической дисциплине Упанишад и веданты.

Следовательно, не аскеты были ответственны за наиболее сильную критику пути знания и ортодоксальной браминской философии религии. Мощный вызов брахманизму одновременно и как пути деяния, или ритуальному действию, и как пути знания, или метафизической интуиции, исходил от этического рационализма буддизма — второй из великих мировых религий, порожденных Индией.

Буддизм — наиболее совершенный пример того, что было названо дисциплиной спасения, поскольку его даже еще в большей степени мучила проблема перерождения, и он сосредоточивался на поиске освобождения более исключительным и систематическим образом, чем все другие школы и философии. «Как океан имеет лишь один вкус — вкус соли, — говорит Будда, — так же и мой Закон и Порядок имеют только один привкус — привкус Освобождения»⁷. Раннее буддийское учение отмечено строго практическим и рациональным духом, очень непохожим на дух Брахман и Упанишад. Оно не требует крайностей аскетизма, оно не обещает откровения божественных тайн. Всё сведено к нескольким очень простым истинам — страданию и причине страдания; прекращению

страдания и пути к прекращению страдания. Это «четыре благородные истины», на которых основан Путь. Нет знания, кроме этих истин, и нет реальности за пределами Пути. Вся религия, вся философия и вся человеческая жизнь сведены к внутреннему пути моральной и умственной дисциплины, благодаря которому осознается ничтожество бытия и достигается прекращение желания и страсти.

Как возможно примирить эти крайности интроверсии и отрицания с существованием культуры и порядка общественной жизни? Мы имеем подлинную историческую запись, вырезанную на века в скалах и на колоннах и подтверждающую, что буддизм действительно был сознательно и духовно принят в качестве принципа правления величайшим из известных правителей Индии Ашокой, основателем империи Маурьев, обращенным в буддизм около 260 года до нашей эры.

Но даже кроме этого записи буддийского монашества доказывают, что нравственный закон Будды оправдал себя на протяжении веков как позитивная социальная сила, оказавшая на цивилизацию Южной, Восточной и Центральной Азии влияние более непосредственное, нежели ортодоксальный брахманизм.

Нетрудно понять, почему это должно было произойти, поскольку любая эффективная духовная дисциплина, вдохновляемая высокими нравственными идеалами, неизбежно должна стать мощной социальной силой. Проблема скорее заключается в том, как религиозное учение, которому так недостает позитивных теологических верований и которое столь негативно и пессимистично настроено по отношению к человеческой жизни, может обеспечить движущую энергию, необходимую для эффективного морального действия.

Ответ, по-видимому, заключается в том, что буддизм содержит гораздо больший элемент позитивной религии, чем, как может показаться, утверждает его философия. В первую очередь, хотя буддийская дисциплина спасения и является *via negativa*, всё же она остается дисциплиной спасения — религиозным абсолютом; и хотя она не допускает ни поклонения богам, ни божественного порядка природы, путь спасения сам является божественным, ввиду того, что это путь к абсолютному благу, выходящему за пределы человеческой жизни и человеческого знания.

Какими бы негативными ни были рамки определения, цель — духовное совершенствование — является трансцендентным религиозным объектом, способным воодушевить религиозное чувство и моральное действие.

Во вторую же очередь личность самого Будды — Просветленного, сострадающего людям и открывающего для них путь освобождения от зла, является объектом религиозной набожности и религиозного культа. Может быть, Будда и не бог в теологическом смысле, но он гораздо более высокая и духовная личность, чем боги индийского пантеона, являющиеся официальными объектами молитвы и жертвоприношения. Буддизм никогда не отрицал богов — существовали боги и полубоги, демоны и злые духи, драконы и вампиры; для всех них было место (и с излишком) в бесконечном ряду миров, небес и преисподних, в которые буйно разрослась индийская космология. Но все эти существа, добрые и злые, высшие и низшие, сострадательные и ужасные, были связаны с колесом существования и с законом воздаяния, от которого один Будда нашел путь спасения и освобождения.

Восхитительная история из «Диалогов Будды», повествующая о монахе, который увлекся космологическими исследованиями, демонстрирует фундаментальный скеп-

тицизм буддистов по отношению к мифологии, за пределы которой они вышли. Монах, желающий знать, где заканчивается мир, предпринимает путешествие для ответа на этот вопрос среди богов и следующих друг за другом небес, и боги отвечают: «Мы не знаем, о монахе, где заканчивается мир. Но есть Брахма, великий Брахма, создатель всех вещей, он должен знать ответ». Когда монах наконец оказался в присутствии Брахмы, он спросил его, где заканчивается мир. И Брахма отвечал: «Я — Великий Брахма, высший, могущественный, всевидящий, правитель, господин всего, создатель, глава всех, каждому указывающий свое место, отец всего, что есть и что должно быть». «Я не спрашиваю тебя, друг мой, — сказал монах, — действительно ли ты являешься всем тем, что говоришь. Но я спрашиваю тебя, где четыре элемента прекращаются, не оставляя за собой следа». Тогда великий Брахма взял монаха за руку, отвел его в сторону и сказал: «Эти боги — мои слуги — считают, что нет ничего, что бы я не смог увидеть, понять и сделать. Поэтому я не отвечаю тебе в их присутствии. Но я действительно не знаю, где заканчивается мир. Теперь иди, возвращайся к Господу, задай ему вопрос и получи ответ соответственно тому, как он ответит»⁸.

И ответ Будды всегда тот же, что и ответ средневекового христианского монаха. Человек не должен занимать себя тщетными вопросами, не касающимися его. Пусть он сосредоточится на пути совершенствования и спасения своей души, ибо это единственные стоящие вещи.

Но если Будда — спаситель и врата вечного освобождения, то для всех практических целей он — Бог; и с возникновением системы махаяны в первые века христианской эры буддизм формально принял этот вывод и поклонялся Будде под божественными титулами, подобными

тем, которые требовал для себя Великий Брахма в процитированной мной истории: «Отец Мира, Саморожденный, Исцелитель, Защитник Всех Созданий». Таким образом, махаяна, преобладавшая в процессе исторического развития буддизма в Китае и Центральной Азии, стала столь же (или даже более) теистической, сколь и сам брахманизм, будучи вдохновлена страстным личным поклонением богам-спасителям, то есть буддам. Тем самым первоначальная буддийская дисциплина спасения трансформировалась в путь поклонения (прямо приводивший к культу Будды) и спасения человека и всех других созданий. Умеренная самодисциплина прежнего буддийского монашества уступила место этическому самопожертвованию и всеобщей любви, которая находит выражение в «Бодхи-чарьяватаре» Шантидевы, поэме, выражающей всё, что есть самого благородного и чистого в буддийской духовности.

Эта трансформация буддизма, по-видимому, произошла в Кушанской империи, простиравшейся от Окса до Джамны и образовавшей основной канал, по которому новая религия распространилась на Туркестан и Китай. Возможно (и даже вероятно), именно из-за этого данная культура представляет собой сплав индийских и иранских религиозных влияний, таких, какие можно было бы ожидать встретить в культуре смешанного происхождения. Но мы находим, что в то же самое время подобная трансформация имеет место и в индуизме, если, как полагают ученые, Бхагаватгита датируется именно этим периодом. Ибо в Гите мы видим ту же трансформацию пути знания в путь поклонения и тот же переход от безличной метафизической доктрины к личной теистической вере. Более того, Бог Гиты, подобно Будде махаяны, — Бог-Спаситель, появляющийся на земле для спасения человека.

«Ибо всякий раз, как происходит ослабление дхармы, о Бхарата, и преобладание беззакония, тогда я себя создаю.

Для спасения благочестивых, для гибели злодеев, ради установления закона я возрождаюсь из века в век...»

«Я Отец этого (преходящего мира), Мать, Творец, Предок, предмет знания, очиститель, слог АУМ, Риг, Сама, также Яджур.

Путь, Супруг, Владыка, Свидетель, Обитель, Покров, Друг, Возникновенье, Исчезновенье, Опора, Сокровище, Непреходящее Семя...»⁹

Но это личное поклонение божественному спасителю соединено — как в Гите, так и в махаяне — с идеалом духовного совершенствования, с упражнением в добродетели и с культивацией внутренней жизни. В махаяне оно представляет непрерывность старой буддийской традиции, тогда как в Гите выражено в йогической терминологии. Но к этим двум элементам Гита еще добавляет третий принцип, который является *raison d'être* поэмы и обладает огромной важностью для религиозной жизни Индии. Это учение о том, что человек может обрести спасение, только исполняя обязанности, соответствующие его положению и касте в духе незаинтересованной преданности. Воину незачем становиться монахом или отшельником для того, чтобы достичь святости; истинный путь совершенствования — выполнение человеком общественного долга без привязанности к плодам своей деятельности. Тем самым метафизический абсолютизм Упанишад и монашеский идеал индивидуального совершенствования примиряются с культурными ценностями и с требованиями социального строя.

Однако это примирение не является ни полным, ни всецело удовлетворительным с моральной точки зрения, поскольку предполагает некритическое принятие всего

ритуального и общественного закона в том виде, как он воплощен в кастовой системе. Кроме того, Гита не вдохновлена моральной доктриной и примером великого исторического учителя, подобного Будде; она является вставкой мифического эпизода в героический эпос — как если бы Платон вложил аргументы своего «Федона» в уста одного из гомеровских героев и включил их в «Илиаду».

Следовательно, Гита, несмотря на свою огромную популярность и влияние, не изменила религиозного идеала Индии. Арджуна, счастливый воин, герой Гиты, достигающий спасения благодаря выполнению своего долга в битве, никогда не заменял собой фигуры мироотрицающего аскета и созерцателя в качестве образца индийской святости.

То же самое верно и по отношению к буддизму, где новый махаянский идеал преданности спасению других не заменил собою более древнего пути морального аскетизма и индивидуального самосовершенствования в качестве господствующего религиозного мотива. В самом деле, в процессе развития северного буддизма школа созерцания, или мистической интуиции, — дхьяна (дзен), столь важная для средневекового Китая и Японии, близко подходит к антиномическому квиетизму даосов и представляет собой отклонение от первоизданного буддизма в направлении, противоположном моральному активизму идеала бодхисатвы.

Западный исследователь восточной религии, в особенности махаяны, вероятно, будет подавлен и сбит с толку тропической пышностью ее роста. Он затеряется в джунглях метафизических систем и сакральных литератур, которые неразрывно переплелись друг с другом в течение веков, так что, несмотря на затраченную им огромную духовную энергию, он часто возвращается назад к

той самой точке, из которой вышел, без какого-либо ясного знания о том, что было достигнуто.

Однако в основе всего этого сложного роста лежит единство религиозного опыта, не менее поразительное, чем единство в многообразии, которое характеризует концепцию порядка ритуала в различных архаических цивилизациях. Это единство состоит в убежденности, что истинная цель религиозной жизни должна находиться внутри самой души, и достигается с помощью психологического процесса интроверсии и концентрации. Этот внутренний путь совершенствования начинается с аскетизма и моральной дисциплины, продолжается в созерцании и озарении и достигает кульминации в опыте божественного единения, или тождественности, где все различия преодолены и душа сливается с вечным и абсолютным Бытием. Этот опыт может начаться в теистических или в пантеистических понятиях, как в Упанишадах и Гите, у Шанкары, Рамануджи и в различных школах махаянского буддизма. Тем не менее это всегда *via negativa*, поиск Абсолюта через отрицание или снятие всех форм и образов и всего позитивного содержания сознания. И результат этого процесса может быть выражен только в негативных понятиях: «Neti Neti» («ни то ни это»). Его называют *мокшей* — освобождением, угасанием (*нирвана*), пустотой (*шуньята*), уединением (*кайвалья*).

Эта, по сути, негативная интуиция трансценденции, которую я уже описал во второй главе, развивалась систематическим образом в качестве принципа процесса духовной интеграции и в качестве цели религиозной жизни.

Но нельзя ли тогда утверждать, что известное на Западе как мистицизм является такой же значительной частью естественной теологии, как и вера в нравственный закон и в закон природы? Если молитва естественна для

человека, то нет причины отрицать тот очевидный факт, что процесс интроверсии и концентрации, посредством которого душа ищет пути к трансцендентной абсолютной реальности в своих собственных глубинах, характерен лишь для одной религии или одной традиции культуры, а не является универсальной формой религиозного опыта. Без сомнения, именно в Индии этот опыт достиг своего классического выражения и повлиял на религию наиболее глубоко. Но он никогда не ограничивался Индией. Его можно обнаружить от Европы до Японии и от Северной Африки до Монголии. Он почти совпадает с границами распространения высших культур и мировых религий и достигает вершины своего развития в те периоды, когда цивилизация Старого Света была наиболее продуктивной в интеллектуальном и художественном плане.

Но тогда каково его отношение к культуре? Как возможно примирить негативный мироотрицающий характер этой формы религии с позитивными целями и социальной активностью развитой цивилизации?

Действительно, последователь этих религиозных идеалов должен был бы утверждать, что истинная культура — это культивация души, дисциплина спасения, а то, что называют культурой современные европейцы, — просто внешняя оболочка, покров деяний, под которым укрылась душа наподобие устричной раковины.

Или, в менее резкой форме, можно было бы сказать, что культура — необходимая социальная дисциплина, содействующая в достижении высших целей духовной жизни. Это тезис, который на Западе знаком нам в его платонической, аристотелевской и схоластической формах и который занимает важное место в теодицее святого Фомы, особенно в третьей книге его трактата «Против язычников» («*Contra Gentiles*»). «Истинное счастье, — утверждает он, — состоит не в телесных или общественных благах или же в нравственных добродетелях. Конеч-

ное благо человека может быть найдено только в созерцании Бога, и именно к этому акту, как кажется, направлена вся человеческая деятельность как к своей конечной цели». По этой причине необходимо здоровье тела, а все искусственные жизненные потребности являются средством для достижения здоровья. Необходима свобода от страстей, и она обеспечивается благодаря благоразумию и нравственным добродетелям. Необходима свобода от внешних забот, и в этом цель всего строя социальной жизни и управления. «Итак, если правильно рассматривать вещи, то можно увидеть, что все человеческие состояния и занятия (*officia*) служат средствами для созерцания истины»¹⁰.

Эта концепция культурного порядка как подготовки к порядку созерцания, или ступени восхождения к нему, является классической теорией, общей для великих мировых религий. Она развивалась особенно усиленно ортодоксальным индуизмом, что выражено, например, в Гите, где кастовая система обеспечивает интеграцию социальной и духовной иерархий. Однако в индуизме и даже в еще большей степени в буддизме остается некоторый неразрешимый дуализм между радикальным мироотрицанием созерцателя и моральной и социальной дисциплиной порядка культуры. Этот дуализм находит выражение в Китае и Японии в сосуществовании двух различных, противоречащих друг другу религий в пределах одного общества — созерцательной религии буддийского и даосского монаха, пренебрегающего общественными узами и обязательствами перед обществом, и социальной этики конфуцианского ученого книжника, отрицающего или оставляющего без внимания абсолютное требование чисто трансцендентной религии.

К тому же подобное сосуществование двух противоречащих отношений мы найдем и в пределах одной рели-

гии, как, например, в буддизме Южной и Юго-Восточной Азии, где отсутствовала жизненная религиозная связь между монашеским идеалом созерцательного совершенствования и полуязыческим культом духов природы, являющимся действующей религией простого народа. Вместо одухотворения народной религии созерцательным идеалом здесь прослеживается тенденция к тому, что в высшие религии вторгаются и оказывают на них пагубное влияние подсознательные силы языческой преисподней, как в тантристском буддизме и в некоторых формах сектантского индуизма.

Ибо в религиях чистого созерцания существует опасность отрыва от исторической реальности и от социального порядка, который лишает их социальной действительности и творческой способности внутри порядка культуры. Великий стих «Праджняпарамиты сутры» — «стих великой мудрости, непревзойденный стих, стих, заглушающий всякую боль» — является также эпитафией буддизму как живой и творческой религии:

«О, Мудрость, уходи прочь, уходи, уходи к другому берегу, высаживайся на другом берегу, Сваха».

В первой главе я говорил, что религия подобна мосту между двумя мирами, благодаря которому порядок природы приводится в сознательное отношение с трансцендентной реальностью духовного бытия. В данных же религиях отрицания и чистого созерцания мост открыт лишь в одном направлении. Это путь бегства из города в пустыню, и выходящий дух не возвращается обратно. Тем самым мир культуры постепенно ослабевает и окончательно опустошается, подобно великим буддийским городам древнего Цейлона, куда возвратились джунгли и поглотили дворцы, монастыри и ирригационные водоемы, оставляя лишь фигуру Будды, созерцающего тщету действия и прекращение существования.

Примечания

¹ Серошевский В. Якуты. Т. I. СПб., 1896. С. 624.

² Там же. С. 639.

³ Майтри упанишада. I. 2–4. (Упанишады. Книга 2. С. 133–134.)

⁴ *Шраддха* (*śrāddha*) — ежедневная церемония, во время которой совершается подношение пищи божествам и душам усопших предков.

⁵ «Насколько я помню, немного было до и после Будды серьезных попыток доказать или опровергнуть учение о перевоплощении. Все школы философии, за исключением чарваков, верили в него, да и о Чарваке-сутре известно так мало, что трудно сказать, опровергали ли они это учение. Будда также принимает его как факт и не критикует» (*Dasgupta S. History of Indian Philosophy*. I, 87).

⁶ Простое (*лат.*).

⁷ *Chulla Vaga*, IX, 1–4.

⁸ *Dialogues of the Buddha*, I, 280.

⁹ Бхагаватгита. Книга о Бхишме. Пер. Б. Л. Смирнова. 3-е изд., доп. СПб., 1994. С. 183, 202.

¹⁰ *D. Thom. Contra Gentiles*, III, xxxvii.



Глава X

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРНОЕ ИЗМЕНЕНИЕ

Редкость чистых культур. Возможности внутреннего конфликта, имплицитно присутствующие в природе смешанных культур. Высокие культурные достижения обычно предполагают синтез различных культурных традиций. Относительная нестабильность подобных достижений вызвана напряжением разных элементов. Функция религии как объединяющей силы во время культурного синтеза и как революционной — во время культурной дезинтеграции. Если религия слишком глубоко предана частному культурному синтезу, ей не удастся сохранить свой трансцендентный характер. С другой стороны, если религия пытается полностью освободиться от связи с культурой, она работает на секуляризацию культуры. С религиозной точки зрения, ни одна из альтернатив не удовлетворительна, но первая часто навязывается социальным авторитетом. Необходимость жизненного сотрудничества религии и культуры. Условия для подобного сотрудничества. Идеи духовной интеграции культуры.

I

Мы выяснили, что каждая социальная культура является одновременно и материальным образом жизни, и духовным порядком. Культура как общий образ жизни неотделима от культуры как общей традиции языка и мысли и общего наследования знания, а это, в свою очередь, включает в себя организованную попытку скоординировать человеческие действия с трансцендентной божественной силой, которая управляет миром и от которой зависит жизнь человека.

В типичных культурах, на которые я так часто ссылался — в культурах Древнего Египта или Древнего Китая, в культуре пуэбло в Нью-Мексико и так далее, — материальный и духовный факторы взаимопроницают друг друга настолько полно, что образуют неразрывное единство, так что религия и жизнь становятся одним. Каждый момент жизни, каждое общественное событие, каждый поступок и форма выражения освящены религиозной традицией и исполнены религиозного значения. От крестьянина в поле и ремесленника в своей мастерской до жреца в храме и фараона на троне — всё общество подчиняется одним и тем же законам, движется в одном и том же ритме, живет одним и тем же духом. Боги — это жизнь земли, и человеческая жизнь следует модели божественного ритуала. В крайнем случае, как, например, в культуре майя, даже возможно, что жизнь государства в такой степени подчиняется требованиям сакрального порядка, что необъяснимая в других случаях заброшенность великих храмовых городов могла быть продиктована определением ритуального цикла.

Но чистые типичные культуры этого рода сравнительно редки. В большинстве случаев культура представляет

собой сплав множества различных элементов, и история мировой цивилизации — это сложный процесс слияния, перекрестного опыления и гибридизации, подобный смешению различных расовых элементов в образовании нации. По сути, два этих процесса часто бывает трудно разделить, поскольку наиболее общей формой культурного изменения является та же, что и возникшая в результате завоевания одного народа другим, так что она включает в себя также биологические и расовые изменения.

Замечательный пример этого двойственного процесса можно наблюдать в государствах северных банту в Центральной Африке — в Буньоро, Анколе, Руанде и Уганде, — где произошло наложение народа-завоевателя хамитской расы и пастушеской культуры на подчиненное население негров-земледельцев.

На востоке, в частности в Уганде, всякое расовое отличие давно исчезло, хотя форма государства и институт царской власти — одни и те же в обеих областях. Но в западных частях этого региона всё еще ясно присутствует расовое отличие между высокими воинственными представителями знати — бахима (*the Bahima*), живущими продуктами своих стад, и низкорослыми рабами-крестьянами — баиро (*the Baigo*), живущими плодами земли. Соответственно, там развивалась хотя и рудиментарная, но четко определенная кастовая система, основанная как на брачных ограничениях и пищевых табу, так и на социальных и политических привилегиях.

Очевидно, что подобная ситуация подразумевает безграничные возможности для культурного конфликта. Фактически же они ограничены крайней простотой вовлеченных элементов. Институт царской власти обеспечивает необходимую связь для союза между различными классами, а поскольку царский гарем набирается без раз-

личия из всех элементов населения, в династии имеется тенденция (за исключением Руанды) к тому, чтобы стать менее чистой представительницей правящей расы, нежели аристократия. Более того, в Анколе, по крайней мере, государственный культ Багиендваны (*Bagyendwana*) — царских барабанов, являющихся национальным фетишем, или палладиумом, — выходит за границы классового и кастового разделения. Рабы, так же как и знать, могут приносить свои жертвоприношения Багиендване и звать к нему о справедливости. Ибо все народы Анколе являются «детьми Багиендваны», «который подобен царю, но только еще более велик. Ибо царь — слуга Багиендваны»¹.

Таким образом, возвышение функции царской власти и религиозного культа, с нею связанного, кажется достаточным для поддержания стабильности и согласованности этих гетерогенных элементов.

Но в той пропорции, в какой вовлеченные культурные элементы делаются глубже и самосознательнее, это поддержание становится всё труднее — как мы видим в Индии, где в тысячу раз более сложная кастовая система представляет собой тщательно выработанный защитный механизм для сохранения культурной традиции в чистоте.

Но даже здесь то, что защищается, само никоим образом не является несмешанной культурой, поскольку (что кажется вполне правдоподобным) основное направление индийской культуры происходит из синтеза, или синкретизма, высоко развитой автохтонной культуры с традицией и языком колесничных, скотоводческих воинов из Центральной Азии. Если это так, то нам следует интерпретировать появление классических индийских систем мысли и социальной организации в качестве обусловленных новым утверждением подводных элементов архаической индийской культуры в противоположность воин-

ской культуре арийских захватчиков. К несчастью, исторические данные об этом процессе синкретизма недостаточны, и мы можем лишь осмелиться предположить, что классическая индийская духовная позиция мироотрицания и поиск нирваны имели своим социальным истоком глубокое расхождение двух чуждых и непередаваемых образов жизни, которые, так сказать, перечеркивали друг друга.

Но как бы то ни было, существуют обширные данные для доказательства того, что ни один тип социального изменения не является более общим (или более глубоким) в своем воздействии на культуру, чем реакция городской или крестьянской культуры архаического типа на воинскую культуру, ее поработившую. Снова и снова мы видим в истории, как сила «богов земли» утверждает себя, даже когда местное население поработшено и утратило самоидентификацию в качестве народа.

Мы видим это в Древней Греции, где прежние хтонические культы и божества догреческого средиземноморского мира сохраняются бок о бок с богами Олимпа.

Мы видим это в еще более четко определенной форме в долгой духовной борьбе еврейских поклонников Иеговы из пустыни против неуловимого и всепроникающего влияния местной кананитской религии.

Во многих случаях, однако, открытого конфликта нет, но есть постепенное и почти бессознательное приспособление и симбиоз различных образов жизни. И воинская знать, и рабы-крестьяне — каждый живет своей собственной жизнью и следует своей собственной традиции без религиозного конфликта, и происходит постепенный процесс социального и духовного взаимопроникновения, из которого по прошествии веков возникает новая интеграция культуры. Великие эпохи в достижениях культуры, как правило, представляют собой кульминацию по-

добного процесса духовного слияния, и именно в сфере религии новый синтез находит свое характерное выражение. Он подразумевает не появление новой религии, но скорее новую интерпретацию существующей религиозной традиции в новых культурных формах, которые, таким образом, приобретают классический характер, сохраняющийся столь же долго, сколь и отдельная культура.

II

Мы можем детально изучить этот процесс в нашей собственной цивилизации на примере синтеза, в котором средневековая культура достигла своей классической формы.

Основные элементы этого синтеза находились в контакте друг с другом на протяжении 700 лет, но вплоть до XII и XIII столетий процесс взаимопроникновения и слияния не заходил настолько далеко, чтобы произвести тот чудесный расцвет культуры и общественных институтов, который заслужил название средневекового Возрождения.

Эта эпоха явилась свидетельницей создания готической архитектуры, достижения интеллектуального синтеза христианского аристотелизма, возникновения университетов, коммун и вольных городов, развития представительных органов и сословной системы, появления новой литературы на национальных языках и нового типа лирической поэзии, института рыцарства, создания новых типов религиозных орденов и францисканского движения с его культом добровольной бедности. Во всех этих различных проявлениях культуры религия играла определенную роль — или в качестве непосредственной творческой

и вдохновляющей силы, или же в качестве освященных и облагороженных институтов наподобие рыцарства, возникшего из мирских потребностей.

Тем не менее, хотя средневековый синтез возник для того, чтобы достичь полного культурного единства и охватить каждый аспект социальной и интеллектуальной жизни, в действительности он был весьма нестабилен и начал проявлять признаки напряженности и внутреннего конфликта с момента своего завершения — как мы видим в поэме Данте, которая одновременно является и высшим литературным выражением средневекового синтеза, и пророческим обличением отступничества от христианства.

В самом деле, немногим более трех столетий после расцвета средневековой «готической» культуры западная культура испытала революционные изменения периода Реформации, которые разрушили религиозное и до некоторой степени культурное единство средневекового мира.

Однако даже здесь эти революционные изменения не были восстанием против религии, но скорее взрывом динамических религиозных сил против синтеза, объединившего прежнюю религиозную традицию христианства со специфическим комплексом социальных институтов и идеологических форм.

Весь процесс является исключительно ярким примером той двойной роли, которую религия играет в отношении к культуре, то есть: а) в качестве объединяющей силы в создании культурного синтеза и б) в качестве революционной разрушительной силы в периоды социального изменения.

А поскольку две эти роли более или менее одновременны, сложная культура всегда является полем напря-

жения между противостоящими религиозными силами, которые постоянно борются одна против другой.

Возьмем современный и знакомый пример. Нет историка, который бы мог игнорировать огромное влияние неконформистских церквей и сект в Англии с XVII по XIX столетие в качестве каналов новых социальных сил, которым не удалось найти достаточного признания в обществе землевладельцев-аристократов, столь тесно отождествляемом с государственной церковью. И эти диссидентские религиозные движения были наиболее активными и жизнеспособными в то самое время, когда англиканство подошло ближе всего к достижению формы культурного синтеза.

Несомненно, часто бывает трудно проследить какую-либо ясную связь между учениями отдельной секты и интересами или социальным составом отдельного класса. Например, ни один историк не попытался показать, почему йоменов северо-запада Англии в конце XVII века привлекли учения о непротивлении и «внутреннем свете», тогда как вера в «Пятое Царство» и временное правление Святого Воинства нашла поддержку среди весьма схожих социальных типов в других частях Англии на поколение раньше.

Существует, несомненно, случайный социополитический элемент в этом разделении — такой же, какой предопределил, что восточные сирийцы будут несториянами, в то время как их соседи на западе, принадлежащие к тому же самому племени и говорящие на том же языке, примут диаметрально противоположное учение монофизитства.

Тем не менее во многих случаях отношение между социальными и религиозными факторами кажется достаточно ясным, как, например, в привлекательности методистского движения с его напряженной обращенностью

к потустороннему и повышенной эмоциональностью для лишнего наследства пролетариата XVIII – начала XIX столетий в Англии или в конгрегационализме ранней Новой Англии с его убеждением в божественной избранности и с его аристократией благодати.

Легко понять, почему для революционного религиозного импульса, являющегося вдохновляющим принципом всех великих сектантских движений и движений меньшинства, будет характерен дух крайней обращенности к потустороннему и отчуждения от привычных культурных ценностей. Неожиданнее то, что эта обращенность к потустороннему обычно совмещается с исключительно высоким уровнем экономического предпринимательства и выдающимися способностями к социальной приспособляемости. Это часто отмечали в связи с развитием протестантских сект в Западной Европе и Америке, но это в равной степени характерно и для совершенно иного типа сектантства, существовавшего в царской России, где не только староверы, но также и приверженцы наиболее крайней формы антиобщественного аскетизма — скопцы² — часто являлись богатыми и преуспевающими купцами или менялами. Кроме того, мы находим то же самое явление на Востоке — у турецких армян, и в Индии — у наиболее древнего и наименее изменившегося из всех религиозных меньшинств — джайнов.

Таким образом, отчужденность от общества, являющаяся результатом духовного отчуждения от господствующей культуры и связанной с ней религии, не обязательно приводит к бессилию и несостоятельности в социальной сфере. Ибо обособленные элементы требуют более высокого уровня социальной флюидности, что дает им возможность более легко отвечать на новые потребности и ситуации. С другой стороны, они неизбежно разрушают существующий синтез религии и культуры и ведут

(часто бессознательно и неумышленно) к секуляризации последней.

Очень часто религиозное меньшинство обладает собственным культурным идеалом, обращенным ли вперед, к революционной Утопии, подобно «Пятому Царству» или «Веку Духа», или же назад — к идеализированному традиционному сакральному порядку, подобно «Святой Руси» старообрядцев.

Реже мы найдем таких пронизательных диссидентов, каким был в XVII веке Роджер Вильямс, смотревший на государство с радикально мирской точки зрения и требовавший для религиозной общины лишь тех же самых прав и независимости, какими обладала любая частная ассоциация купцов или ремесленников.

Но в любом случае практический результат один: существующий синтез религии и культуры дискредитируется, динамические силы религии направляются по новым каналам, а то, что вчера являлось незапамятным сакральным порядком, теперь рассматривается в качестве мертвого груза пустых форм и предрассудков, которые подавляют человеческий дух.

Как правило, революционная критика сектантского движения направлена не против самой господствующей культуры, но против установленной ортодоксальной религии, которая тем самым становится ответственной за социальную несправедливость и моральное зло существующего порядка. Пророческое осуждение всех существующих форм организованной религии весьма характерно для этой сектантской тенденции. Для примера процитирую замечательный пассаж из «Дневника» Джорджа Фокса, в котором описывается его духовный опыт, когда он пробыл всю зиму в Энфилде, «духовно борясь со злыми духами мира». «В это время я страдал столь сильно, что не имею слов выразить мои страдания. Ибо я был заброшен в пропасть и увидел все религии мира, и людей,

в них верящих, и священников, их поддерживающих, в виде общества людоедов, пожирающих людей как хлеб и обгладывающих мясо с их костей. Но что касается истинной религии, культа и слугителей Бога? Увы! Я видел, что среди всех религий мира не было ни одной, которая могла бы претендовать на это. Ибо те, что претендовали на звание церкви, были обществом людоедов, людей с ужасными лицами и длинными зубами; и хотя они кричали, выступая против людоедов Америки, я видел, что по природе своей они одинаковы»³.

Очевидно, что такая решительная, революционная критика должна вызывать равно жестокое движение репрессий, которое наиболее сильно там, где связь между религией и обществом чувствуется наиболее жизненно важной, как мы видим в случае свирепых гонений на квакеров при теократическом государственном устройстве Новой Англии с 1658 по 1661 год. В этих конфликтах наиболее религиозные элементы с обеих сторон страдали больше всего и составляли основные потери, так что периоды религиозных войн и гонений готовят дорогу для безразличия и секуляризации культуры, как случилось в XVII веке в Англии или же в России, где мученичество Аввакума и падение его православного гонителя Никона явилось прелюдией к появлению Петра Великого и введению западной секуляризованной цивилизации в православной России⁴.

III

Всякое религиозное движение, усваивающее чисто критическое и негативное отношение к культуре, тем са-

мым является силой разрушения и дезинтеграции, мобилизующей против себя наиболее здоровые и конструктивные элементы общества — элементы, от которых ни в коем случае нельзя отделаться как от бесполезных с религиозной точки зрения. С другой стороны, идентификация религии с частным культурным синтезом, достигнутым в определенной точке времени и пространства благодаря действию исторических сил, является фатальной для универсального характера религиозной истины. На деле она становится родом идолопоклонства — подменой вечной трансцендентной реальности образом, созданным человеком. Если эта идентификация доведена до крайних своих выводов, союз религии и культуры равно фатален для обоих партнеров, поскольку религия настолько привязывается к социальному порядку, что теряет свой духовный характер, а свободное развитие культуры ограничивается рамками религиозной традиции до тех пор, пока социальный организм не становится таким же неподвижным и безжизненным, как мумия.

Действительно, всем великим архаическим религиям-культурам, подобным египетской и месопотамской, не удалось избежать своей судьбы, несмотря на неоценимые услуги, которые они оказали делу развития цивилизации.

Все они были идолопоклонническими порядками, которые в конце концов превратились в окаменелые остатки мертвого прошлого, наподобие птолемеевского Египта, где иностранная династия македонских авантюристов почиталась под прежними титулами фараонов и изображалась на стенах храмов с прежними регалиями божественной монархии. Даже такие современные классические авторы, как Диодор и Цицерон, которые обычно не были особенно чувствительны к культурным контактам и контрастам, не могли не впечатлиться сохранением этой неизменной и таинственной культуры. «*Ut occulte latet, —*

говорит Цицерон, — *ut tota recondita est*⁵. Нет более редкого примера искусственного культурного синтеза, чем этот, в котором правитель жил двойной жизнью, — как просвещенный эллинистический государь, покровитель философов и людей науки, и в то же время божественный глава древнего сакрального порядка, которому жрецы поклоняются как живому образу Аммона и которого превозносят за почитание им божественных животных и богатство, расточаемое на их мумии и гробницы.

Огромный мавзолей, построенный для мертвых быков-аписов в Сахаре, с его 3000 могилами — подходящий памятник и символ религии, которая связала себя с трупом мертвой культуры; и нам не следует удивляться тому неистовству, с которым мировые религии отвергали и осуждали идолопоклонство связанных с землей религий архаической культуры.

Тем не менее эта реакция характеризуется крайностями, одинаково несправедливыми к религии как к социальной силе. Осуждение материи и тела как зла, бегство от природы и мира чувства, отрицание реальности мира и ценности социального порядка — всё, по-видимому, сделало любой настоящий синтез между религией и культурой невозможным.

Верно (как мы видели в случае буддизма), что мировые религии оказали гораздо более позитивное влияние на культуру, чем можно было бы ожидать. Однако трудно поверить, чтобы нигилизм и отвращение к существованию, выраженные в таком множестве памятников раннебуддийской литературы, в конце концов не ослабили бы культурной активности и не снизили бы социальной жизненности его приверженцев.

Даже такая мировая религия, обладавшая сильным социальным и историческим сознанием, как ислам, весьма невыгодно отличается от ранних религий Ближнего

Востока по своему влиянию на материальную культуру. Ибо, как постоянно настаивал сэр Уильям М. Рамзей (Ramsay) в своих исследованиях религий и культур Малой Азии, уменьшение населения этих земель древней культуры, упадок плодородия почвы, заброшенность ирригации и победа пустыни над пашенной землей были тесно связаны с религиозными изменениями, прежде всего с утратой архаического пиетета к земле и силам природы, который однажды привел природу и общество в гармонию друг с другом в преданности общему божественному закону.

IV

Как можно эту глубокую первобытную интуицию о зависимости человеческой жизни от божественного закона отделить от идолопоклоннической идентификации Закона Божьего с временными условиями частного века и общества, не отделив его также и от жизненной связи с земным, телесным существованием человека и не перенести в план нечеловеческой абстракции? Это жизненно важная проблема, от решения которой зависит возможность органического синтеза религии и культуры.

История показывает, что жизненное сотрудничество религии и культуры было обычным условием существования человеческого общества с самого начала и что даже религиям, которые стремились бежать от жизни к вечному угасанию нирваны, приходится вопреки себе облачаться в культурные формы. Действительно, религия, которая начинается с утверждения абсолютной трансцендентности духовного порядка, часто заканчивается тем, что совершенно смешивается с прежним идолопо-

клонническим культом природы, остающимся эффективной основой культуры, так что метафизическая дисциплина спасения становится тупиком, в котором теряется динамическая сила религии.

Что же тогда является условиями, делающими возможной плодотворную кооперацию между религией и культурой? С одной стороны, утверждение абсолютных трансцендентных духовных требований религии не должно интерпретироваться как отказ от ограниченных, исторически обусловленных и временных ценностей культуры, а с другой — формы отдельной культуры, даже когда они вдохновлены и освящены религиозным идеалом, не должны рассматриваться как обладающие универсальной религиозной ценностью.

На самом деле очень трудно найти какой-либо пример религиозной культуры, которая бы не потерпела неудачу в этом отношении. Ибо, не говоря о культурах, являющихся идолопоклонническими в том смысле, что они идентифицируют свои собственные формы с божественным образом, существует еще больше культур, которые приписывают своему образу жизни и своей социальной традиции универсальную моральную или духовную законность, так что на практике они отождествляются с божественным порядком и нравственным законом.

Результатом является то, что всякий конфликт культур понимается как конфликт различных духовных принципов, другими словами, конфликт религий; и в действительности это обычно так и происходит, поскольку отличительные черты культуры и социальной традиции стремятся соединиться с отличительными чертами религиозного учения. Это особенно очевидно в истории великих теологических споров, сопровождавших распад Римской империи. Здесь различия в социальной традиции между господствующей римско-эллинистической культу-

рой и подавленными культурами восточных народов нашли выражение в религиозном плане в глубокомысленных теологических диспутах относительно единства божественной и человеческой природы в личности Божественного Слова — вопросы, которые, по-видимому, не имели никакого отношения к культурному и национальному делению на византийских греков, сирийцев, армян и египтян.

В прошлом правителями и империями часто предпринимались попытки преодоления этого источника конфликта благодаря процессу религиозного синкретизма, посредством которого боги подчиненных народов принимались в пантеон завоевателей, сохранявших свои собственные храмы и жречество.

Приход мировых религий уничтожил возможность такого решения в его простой форме. Однако на Востоке, где мировые религии встретились друг с другом на фоне более древних и более первобытных культов, попытки достичь подобного синкретизма были предприняты на высшем уровне религиозной мысли.

Эта тенденция нашла своё, возможно, наиболее ясное выражение в надписи, начертанной Абу'л Фазлом, другом великого Акбара⁶, на храме в Кашмире:

«О Боже, в каждом храме я вижу людей, которые видят тебя, и на каждом языке, который я слышу, люди восхваляют тебя.

Многобожие и ислам воспринимают после тебя.

Каждая религия говорит: “Ты — один и не имеешь равных”.

Если это мечеть, люди шепчут святую молитву; а если это в христианской церкви, люди звонят в колокола из любви к тебе.

Иногда я посещаю христианский монастырь, а иногда мечеть,

Но лишь тебя я ищу от храма к храму.

Твой избранник не чувствует ереси или правой веры: ибо ни одна из них не стоит за завесой твоей истины.

Ересь — еретику, а вера — правоверному,

Но пыльца розовых лепестков принадлежит сердцу торговца ароматами».

Однако эти благородные строки не должны ослеплять нас относительно того факта, что религия Акбара — «Дин Илахи» — была чисто искусственным созданием, предназначенным служить интересам имперской политики Акбара и прославлять его имя, и что она никогда не стала живой религией.

V

Подобные попытки создать синкретизм различных религиозных традиций в интересах культурного и политического единства ни в коем случае не являются редкими. Но гораздо необычнее найти какую-либо умышленную попытку согласовать множество разных культурных традиций в общем религиозном единстве. В той степени, в какой это единство достигалось, оно было обязано бессознательным силам в культурном контакте и историческом развитии.

Однако именно в этих строках, нежели на пути религиозного синкретизма, может быть найдено истинное решение. Ибо хотя порядок религии выходит за пределы порядка культуры, всякая культура становится религиозной в той мере, в какой она осознает свою зависимость

от этого высшего порядка и стремится привести социальный порядок в соответствие с божественным законом.

Таким образом, всякий социальный образ жизни может быть путем к Богу, поскольку он осознает свою человеческую ограниченность и не пытается навязывать свои частные исторические истины вместо универсальных божественных.

Традиционное учение естественной теологии как раз о том и говорит, что элементы религиозной истины общи для человеческого рода и доступны каждому разумному созданию, что Божественное Бытие является трансцендентной целью, к которой сводятся все различные образы жизни, а божественный закон — универсальной нормой, по которой все различные модели человеческого поведения могут быть скоординированы. И это было также учением таких мировых религий, как буддизм, христианство и ислам, ибо хотя все они и утверждают необходимость сверхъестественного откровения, всё же рассматривают его как выходящее за пределы человеческой культуры и универсальное для всех людей и народов. Таким образом, великие мировые религии прошлого действительно создавали духовные единства, вышедшие за пределы культуры и объединявшие народы различного происхождения и разных образов жизни — индийцев и тибетцев, греков и абиссинцев, латинян и скандинавов, арабов, малайцев и негров — в общей преданности духовному закону и вечной истине.

Но полностью этот идеал универсального духовного единства никогда не был осуществлен. Ибо, во-первых, лежащие в основе культуры конфликты и социальная традиция всегда могут проявиться вновь в форме религиозного раскола или секты. А во-вторых, мировые религии

были взаимно исключаящими, каждая отрицала требования другой на духовную универсальность и доступ к трансцендентной реальности. Подобным образом каждая из мировых религий сделалась духовным принципом отдельной культуры или суперкультуры, так что почти до наших дней цивилизованное человечество разделено между пятью или шестью различными религиями-культурами (если я могу употребить такое понятие), каждая из которых является замкнутым миром, удаленным от остальных гораздо более, чем доисторические религии-культуры, когда архаическая культура распространялась от одного конца Старого Света до другого.

VI

Но в наш век и на протяжении последних двух столетий произошла великая революция, которая полностью видоизменила ситуацию. Барьеры, разъединявшие замкнутые религии-культуры, пали, и впервые в истории мир стал единым в своей природной целостности.

Это революционное движение происходило из западной культуры и до некоторой степени может рассматриваться как прогрессивная экспансия этой отдельной культуры. Оно имело своим идеологическим базисом философию Просвещения XVIII века, которая, как мы видели, представляет собой заключительную фазу естественной теологии гуманистов.

Но тенденция к идентификации современной западной культуры с цивилизацией в абсолютном смысле не ограничилась деятелями Просвещения.

Ее наиболее классическое выражение можно найти в произведениях кардинала Ньюмена, бывшего на протя-

жении всей жизни противником либерализма и рационализма. В своей «Идее университета» он пишет следующее: «Теперь рассмотрим характерные черты этого великого цивилизованного общества... Я думаю, оно претендует на то, чтобы его рассматривали в качестве общества и цивилизации, представляющих род человеческий, в качестве его совершенного результата и предела; по сути, те части рода, которые не объединяются с его бытием, остаются наедине с собой в качестве аномалий, явлений в самом деле необъяснимых, но по этой самой причине не мешающих тому, что в противоположность им было использовано и превратилось в целое. Я называю это содружество преимущественно и многозначительно Человеческим Обществом, его интеллект — Человеческим Разумом, его решения — смыслом человечества, его дисциплинированное и культурное состояние — отвлеченно Цивилизацией, а территорию, на которой оно расположено, — *orbis terrarum*⁷, или Миром»⁸.

Именно в этом духе возвышенной, не вызывающей сомнений уверенности современная западная цивилизация намеревалась завоевать мир в XVIII–XIX столетиях. И хотя эта уверенность исчезла, а идеология, на которой она основывалась, утратила свою привлекательность (возможно, лишь за исключением США), процесс социально-экономической унификации, ею порожденный, всё еще продолжается с неослабевающей силой. Однако сегодня акцент более не делается на западных идеях, но скорее — на западных научных технологиях, которые обеспечивают общий строй для человеческого существования и на основе которых формируется новая научная мировая цивилизация.

Каково же положение религии и, в частности, пяти великих мировых религий в этом новом мире, унифицированном, организованном и управляемом научным зна-

нием и техникой? Все они сохранились и продолжают влиять на человеческую жизнь, но все они утратили свою органическую связь с обществом, которая выражалась в традиционном синтезе религии и культуры, — как на Востоке, так и на Западе.

Эти закрепленные традиционные порядки явились препятствиями, которые следовало устранить прежде, чем научная революция могла бы совершиться. Иногда они разлагались изнутри, при помощи идеологических сил, иногда — извне, с помощью пушек западных кораблей и завоевателей европейских армий; а, возможно, даже чаще — при помощи сочетания обоих факторов, принимая форму гражданской войны и политической революции.

Таким образом, научная революция была почти неотделима от движений социальной и политической революции и далеко идущей секуляризации общественной жизни, которая порождает новый тип конфликта между религией и культурой. Мы видим типичный пример этого в Русской революции и в двадцати годах острого антирелигиозного конфликта, следовавшего за ней, но этот пример далек от того, чтобы быть единичным, поскольку мы видим тот же процесс во Французской революции и во многих европейских революциях XIX столетия, так же как и в революциях в Турции и Китае в XX столетии. Результатом этих тенденций явилась секуляризация культуры более широкая, более интенсивная и более полная, чем когда-либо знал мир.

Ибо новая научная культура лишена всякого позитивного духовного содержания. Она представляет собой огромный комплекс технических приемов и областей специализации без направляющего духа, без основы для общих нравственных ценностей, без объединяющей духовной

цели. Это было не столь очевидно, пока современная наука ограничивалась народами Запада и поддерживала свою связь с идеологией гуманизма и либерализма, но теперь, когда она стала действительно всемирной, ее духовный нейтралитет и бессодержательность стали очевидны, поскольку она может быть перенята *en bloc* любым государством, способным обучить специалистов и купить машины и оборудование, как сделала Япония в течение последних шестидесяти лет.

Культура этого рода вовсе не является культурой в традиционном смысле, то есть она не является порядком, который включает в себя каждую сторону человеческой жизни в живой духовной общности.

Она даже может стать врагом самой человеческой жизни, а победа технократии — означать разрушение человечности, поскольку невозможно игнорировать тот путь, по которому самые последние победы прикладной науки были обращены на разрушительные цели.

VII

События последних пяти лет предвещают или конец человеческой истории, или поворотную точку в ней. Они предупредили нас в огненных письменах, что наша цивилизация не оправдала надежд, что существует безусловный предел для прогресса, которого можно достичь путем усовершенствования научной техники, обособленной от духовных целей и нравственных ценностей.

Многие, как, например, Г. Дж. Уэллс в последние свои годы, приходили к крайним выводам и полагали, что процесс дезинтеграции, угрожающий существованию цивилизации, не может быть остановлен или же отведен.

Если бы для тотальной секуляризации культуры не было иной альтернативы, то этот пессимизм был бы оправдан.

Но с другой стороны, если движение секуляризации представляет собой лишь один аспект человеческой жизни, если человечество обладает другими ресурсами, которыми временно пренебрегло, но которые всё еще остаются доступными, то на настоящее положение можно смотреть как на временный кризис, вызванный чрезмерной секуляризацией в одном направлении, что возможно исправить движением маятника в направлении противоположном. Это движение чередования всегда являлось частью обычного развития культуры, и недавний процесс секуляризации уникален лишь в своем охвате и в безмерности сил, им порожденных. Но нет причин полагать, будто за ним в конце концов не последует движение в противоположном направлении — к религиозной вере и духовной интеграции, как было со всеми более ограниченными движениями в сторону секуляризации и дезинтеграции синтеза между религией и культурой в прошлом.

Религия всё еще остается живой силой в сегодняшнем мире. Без сомнения, трудно оценить власть, которой религия обладает над человеческими умами и жизнями, поскольку она не является силой, легко поддающейся измерению с помощью статистических методов.

Есть авторитеты, подобные профессору Латурету, которые утверждают, что касательно христианства последние полтора столетия явились свидетелями его широчайшего распространения и его сильнейшего воздействия на человеческий род.

Существуют другие, которые убеждены, что это распространение было поверхностным и второстепенным и что религия больше потеряла из-за секуляризации культуры, нежели выиграла благодаря внутренней организа-

ции и миссионерской деятельности. Однако, как бы то ни было, не может быть сомнения в том, что, с одной стороны, религия сохраняется и в некоторых отношениях процветает, а с другой стороны, в том, что она утратила свои органические связи с культурой, которыми обладала в великих религиях-культурах древности и средневековья.

Таким образом, мы имеем секуляризованную научную мировую культуру, которая является телом без души, в то время как, с другой стороны, религия утверждает свое отдельное существование в качестве духа бес-телесного.

Эта ситуация оставалась терпимой до тех пор, пока над мирской культурой господствовала прежняя либеральная гуманистическая идеология, имевшая ясную связь с западнохристианской традицией, но она становится нетерпимой, как только эта связь утрачивается и деструктивный подтекст полностью секуляризованного порядка делается явным.

Мы стоим перед лицом острейшего духовного конфликта, родом социальной шизофрении, раздирающей душу общества между аморальной волей к власти, на службу которой поставлены бесчеловечные техники, и религиозной верой и моральным идеализмом, которые не обладают властью влиять на человеческую жизнь. Мы должны вернуться к единству — к духовной целостности культуры, если человечеству суждено выжить.

Вся история культуры показывает, что человек обладает естественным стремлением к поиску религиозного основания своего социального образа жизни и что когда культура утрачивает свой духовный базис, она становится неустойчивой. Ничто еще не отменяло этих фактов. Действительно, на протяжении последних полутора сто-

летий они часто находили мощное выражение в мысли эпохи, хотя и не в ее социальной жизни. Даже такие мыслители, утратившие религиозную веру, как Конт, Ренан и Мэтью Арнольд, продолжали осознавать необходимость подобного отношения с социологической точки зрения.

Нет такой необходимой причины, по которой бы синтез между научной мировой цивилизацией и универсальной, трансцендентной религией не был бы возможным. Наоборот, существует естественное сродство между научным идеалом организации и рационализации материального мира с помощью человеческого интеллекта и религиозным идеалом направления человеческой жизни к духовной цели посредством высшего закона, источником которого является Божественный Разум.

Почти исторической катастрофой является то, что достижение человеком контроля над своим материальным окружением с помощью науки совпало с отходом от принципа духовного порядка, так что новые силы человека стали служить экономическому стяжательству и политическим страстям.

Восстановление морального контроля и возвращение к духовному порядку стали ныне необходимыми условиями выживания человека. Но их можно достичь лишь благодаря глубокому изменению в духе современной цивилизации. Это не подразумевает новую религию или новую культуру, но движение духовной реинтеграции, которая восстановила бы жизненное отношение между религией и культурой, существовавшее в каждую эпоху и на каждом уровне развития человечества.

Примечания

¹ *Oberg K.* The Kingdom of Ankole in Uganda. In: African Political Systems. Ed. M. Fortes and E. E. Evans Pritchard. 1940. P. 150–157.

² Миллениаристская секта, которая возникла в России во времена Екатерины Великой и для которой характерна практика кастрации, основанная на буквальном понимании Евангелия от Матфея (XIX, 12). Ответвление этой секты существует в Румынии, где к ней принадлежат многие бухарестские извозчики (*Прим. К. Доусона.*)

³ *Fox G.* Journal (8th. ed.), II, 132–133.

⁴ Сопrotивление традиционалистов реформе патриарха Никона (1652–1666) по изменению обрядов служебных книг Русской Церкви было возглавлено протопопом Аввакумом (1620–1681), чья автобиография является одной из самых оригинальных книг в русской литературе. После более чем 20 лет ссылки и мучений он был сожжен заживо в 1681 году, и в этот же год умер и его бывший гонитель Никон, свергнутый и заключенный в тюрьму в 1666 году (*Прим. К. Доусона.*)

⁵ Сколь тайно скрыто, сколь всё глубоко! (*лат.*).

⁶ Величайший из могольских императоров, правивший Индией с 1556 по 1605 год. Он основал эклектическую религию, предназначавшуюся для объединения мусульман и индусов в общей царской религии. Его цели и идеалы были описаны его другом и министром Абу'л Фазлом (1551–1602) в «Аин и Акбари» — «Установлениях Акбара». Стихи, процитированные выше, приписываются брату Абу'л Фазла — Файзи, персидскому поэту (*Прим. К. Доусона.*)

⁷ Круг земной (*лат.*).

⁸ *Newman J.* Idea of a University. P. 253–254.



БИБЛИОГРАФИЯ РАБОТ КРИСТОФЕРА ГЕНРИ ДОУСОНА (1889–1970)

- The Age of the Gods. A study in the origins of culture in prehistoric Europe and the ancient East. [With a bibliography]. London: John Murray, 1928. XX, 446 p., III pl.
- Progress and Religion. An historical enquiry. London: Sheed & Ward, 1929. XVII, 254 p.
- Christianity and Sex. London: Faber & Faber, 1930. 40 p. [*Criterion Miscellany*. No. 13].
- Christianity and the New Age. London: Sheed & Ward, 1931. 110 p. [*Essays in Order*. No. 3].
- The Making Europe. An introduction to the history of European unity [With a bibliography, plates and folding maps]. London: Sheed & Ward, 1932. XXIV, 317 p.
- The Modern Dilemma: the problem of European unity. London: Sheed & Ward, 1932. 113 p. [*Essays in Order*. No. 8].
- Enquires into Religion and Culture. London and New York: Sheed & Ward, 1933. XI, 347 p.
- The Spirit of the Oxford Movement. London: Sheed & Ward, 1933. XV, 144 p.

Medieval Religion — The Forwood Lectures, 1934 — and other essays. London: Sheed & Ward, 1934. VII, 195 p.

Edward Gibbon... From Proceedings of the British Academy, etc. London: Humphrey Milford, [1934]. 24 p. [*British Academy. Annual Lecture on a Master Mind, Henriette Hertz Trust*, 1934].

Religion and the Modern State... With a frontispiece by Eric Gill. London: Sheed & Ward, 1935. XXII, 154 p.

Medieval Christianity. London: Catholic Truth Society, 1935. 32 p. [*Studies in Comparative Religion*. No. 25].

Twelve Selections from Christopher Dawson. Sheed and Ward samplers. New York: Sheed & Ward, 1936.

Beyond Politics. London: Sheed & Ward, 1939. 136 p.

The Sword of the Spirit. [Reprinted from «The Dublin Review»]. London: Sands, [1942]. 15 p. [*Sword of the Spirit Pamphlets*].

Christian Freedom. London: Sands, [1943]. 12 p. [*Sword of the Spirit Pamphlets*. No. 5].

The Judgement of the Nations. London: Sheed & Ward, 1943. V, 154 p.

In the Power of the Spirit. London: Sword of the Spirit, [1943]. 12 p.

The Renewal of Civilization. London: National Peace Council, [1943]. 11 p. [*Peace Aims Pamphlet*. No. 20].

Europe — a Society of Peoples. London: Catholic Truth Society, 1946. 16 p.

It shall not happen here. London: Sword of the Spirit, [1947]. 18 p.

Religion and Culture. Gifford Lectures. Delivered in the University of Edinburgh in the year 1947. London: Sheed & Ward, 1948. V, 225 p.

Religion and the Rise of Western Culture. Gifford Lectures. Delivered in the University of Edinburgh in the year 1948–1949. [With plates]. London: Sheed & Ward, 1950. XVI, 286 p.

Understanding Europe. London and New York: Sheed & Ward, 1952. IX, 261 p.

Medieval Essays. London and New York: Sheed & Ward, 1953. VII, 271 p.

The Makers of Christendom. General editor: C. Dawson. London and New York: Sheed & Ward, 1954.

The Mongol Mission. Narratives and letters of the Franciscan missionaries in Mongolia and China in the thirteenth and fourteenth centuries. Translated by a nun of Stanbrook Abbey. Edited and with an introduction by C. Dawson. [With genealogical plates and a map]. London and New York: Sheed & Ward, 1955. XXXIX, 246 p. [*The Makers of Christendom*].

The Dynamics of World History... [Selected writings]. Edited by John J. Mulloy. [With a portrait]. London: Sheed & Ward, 1957. XIV, 489 p.

The Revolt of Asia. [Reprinted from «The Tablet»]. London and New York: Sheed & Ward, 1957. 48 p.

The Movement of World Revolution. London: Sheed & Ward, 1959. 179 p.

America and the Secularization of Modern Culture. The Smith Lecture sponsored by the Department of History of the University of St. Thomas. Houston: University of St. Thomas, 1960. 31 p.

The Historic Reality of Christian Culture. A way to the renewal of human life. New York: Harper & Bros., [1960]. 124 p. [*Religious Perspectives*. Vol. 1].

The Crisis of Western education... With specific programs for the study of Christian culture by John J. Mulloy. London: Sheed & Ward, 1961. VI, 246 p.

The Dividing of Christendom. Foreword by Douglas Hotron. New York: Sheed & Ward, [1965]. X, 304 p. (English edition with an introduction by David Knowles. London: Sidgwick & Jackson, 1971. X, 286 p.)

Mission to Asia. (Medieval Academy reprints for Teaching Ser.) Toronto: Harper & Row Publ., 1966.

The Formation of Christendom. New York: Sheed & Ward, [1967]. X, 309 p.

The Gods of Revolution. London: Sidgwick & Jackson, 1972. XVII, 173 p.

Religion and World-History: selection from the works of Christopher Dawson / edited by James Oliver and Christina Scott; foreword by R. C. Zaehner. 1st ed. Garden City, New York: Image Books, 1975. 351 p. (*An Image book original.*)

Christianity in East and West. Ed. John Mulloy. La Salle, Illinois: Sugden, 1981.

Religion and Western. New York, 1991.

Democracy and Peace. Christopher Dawson and Malcolm Spencer. [Containing the complete text of an address by C. H. Dawson entitled «The Two Currents in the Modern Democratic Tradition», delivered at the conference on «Democracy and Peace» held at Oxford in April, 1945. With a compilation by M. Spencer from material contributed by various other speakers at the conference]. London: National Peace Council, [1945]. 32 p. [*Peace Aims Pamphlet*].

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>К. Я. Кожурин. «Когда пророки молчат...»</i> (социология религии Кристофера Доусона)	5
<i>Глава I. Естественная теология и научное изучение</i> религии	36
<i>Глава II. Элементы религии:</i> Бог и сверхъестественное	61
<i>Глава III. Отношение между религией и культурой ..</i>	87
<i>Глава IV. Источники религиозного знания</i> и религиозные органы общества (I) Пророки и предсказание	107
<i>Глава V. Источники религиозного знания</i> и религиозные органы общества (II) Жречество и жертвоприношение	132
<i>Глава VI. Источники религиозного знания</i> и религиозные органы общества (III) Царская власть	157
<i>Глава VII. Божественный порядок</i> и порядок природы. Сакральное знание	181
<i>Глава VIII. Божественный порядок</i> и социальный порядок. Сакральный закон	205
<i>Глава IX. Божественный порядок</i> и духовная жизнь. Путь совершенствования	229
<i>Глава X. Религия и культурное изменение</i>	251
Библиография работ К. Доусона	277

Директор издательства:

О. Л. Абышко

Главный редактор:

И. А. Савкин

Художественный редактор:

Н. И. Пашковская

Корректоры:

Т. А. Брылева,

Л. А. Абышко

Оригинал-макет:

Е. Н. Ванчурина

Издательство «Алетейя»:

193019, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, 13

Телефон издательства: (812) 567-2239

Факс: (812) 567-2253

E-mail: aletheia@spb.cityline.ru

Сдано в набор 09.04.2000. Подписано в печать 26.08.2000.

Формат 70×100/₃₂, 9 п. л. Тираж 1500. (Доп. тираж). Заказ № 3812

Отпечатано с готовых диапозитивов в Академической типографии

«Наука» РАН: 199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

Printed in Russia



ИЗДАТЕЛЬСТВО «АЛЕТЕЙЯ»: НОВЫЕ КНИГИ О ГЛАВНОМ

Санкт-Петербургское издательство «Алетейя» существует с 1992 г. (первоначально как редакционно-издательская группа, с марта 1993 г. как самостоятельное предприятие). Его создатели — молодые философы, два выпускника философского факультета С.-Петербургского Университета. Это обстоятельство предопределило выбор названия для издательства (в переводе с языка древнегреческих мыслителей на современный русский «алéтейя» означает «истина», «правдивость», «открытость») и выбор основного направления в деятельности нового издательства: издание и распространение классического наследия, т. е. сохранившихся первоисточников по мировой и отечественной истории, классической литературе, религии, философии, а также издание современных исследований по основным отраслям гуманитарного знания.

Визитная карточка издательства — быстро ставшие известными книжные серии: «Античная библиотека» (издается с 1993 г.), «Византийская библиотека» (издается с 1996 г.); «Памятники религиозно-философской мысли» (издается с 1993 г.); «Исследования по истории русской мысли» (издается с 1996 г.), «Российские социологи» (издается с 1996 г.), французская серия «Gallicinium» (издается с 1998 г.); «Античное христианство» (издается с 1998 г.), «Российские психологи. Петербургская научная школа» (из-