



Ф и л о с о ф с к о -
а н т р о п о л о г и ч е с к и е
Т е х н о л о г и и

АСПЕКТЫ МИФА

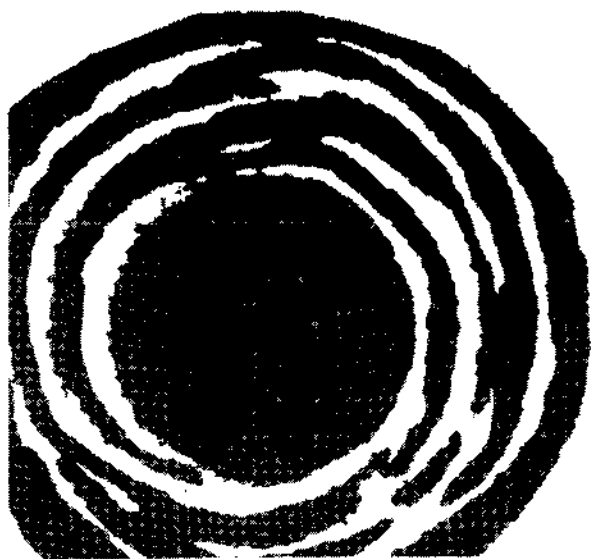
М и р ч а
ЭПИДЕ

А

академический
проект

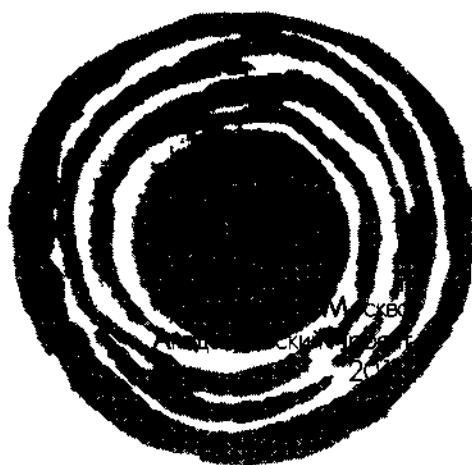
Mircea Eliade

ASPECTS DU MYTHE



Мирча Элиаде

АСПЕКТЫ МИФА



УДК 008;21;29
ББК 71;86.2;83.3
Э46

Научное консультирование — г.и.н., проф. В.Я. Петрухин

Элиаде М.

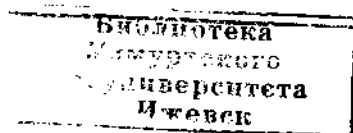
Э46 Аспекты мифа / Пер. с фр. В.П. Большакова. —
4-е изд. — М.: Академический Проект, 2010. —
251 с. — (Философские технологии: антропология).

ISBN 978-5-8291-1125-0

Мирча Элиаде — один из ведущих религиоведов и культурологов современности. Его книги, посвященные различным аспектам примитивной культуры, обрядности, современному бытованию мифа, архетипическим составляющим сознания современного человека, хорошо известны российскому читателю.

Предлагаемая книга является изложением основных теоретических взглядов Элиаде, касающихся проблем архаической культуры и мифологического мышления, которые, по мнению автора, служат архетипическими основаниями сознания современного человека.

883813



УДК 008;21;29
ББК 71;86.2;83.3

© Gallimard, 1963
© Большаков В.П., перевод, 2000
© Строганова Е., статья, 2000
© Оригинал-макет, составление
справочных материалов, оформление.
Академический Проект, 2010

ISBN 978-5-8291-1125-0

МИФЫ МИРЧИ ЭЛИАДЕ

«Аспекты мифа» — небольшая, но очень емкая и яркая книга, в которой сложность исследуемой проблемы сполна компенсируется легкостью литературного языка, а насыщенность повествования — четкой структурой изложения. Именно эти достоинства выделяют ее среди безусловно неординарных работ Мирчи Элиаде (1907–1986) — одного из выдающихся религиоведов и культурологов XX в. Эта книга представляет собой сжатое изложение его фундаментального труда, впервые вышедшего в Париже в 1949 г. под названием «Трактат по истории религий» (*Traite d'Histoire des Religions*)¹. Работать над ним Элиаде начал в 1940 г., когда, оказавшись в Англии, получил возможность посещать библиотеки Британского музея и Оксфорда, а задумал, вероятно, еще раньше, поскольку основу «Трактата» составил курс лекций по истории религий, прочитанный им в тридцатые годы в Бухарестском университете. Сам Элиаде придавал этой работе большое значение и считал своим основным трудом по феноменологии религий, исследующим структуру и морфологию сакрального. Через всю книгу автор проводит идею о непреходящей «ностальгии по раю» и стремлении к сакрализации Космоса. Он касается здесь функций мифа и символических структур как универсальных способов ориентации человека в мире.

Эта система научных взглядов начала складываться у Элиаде еще в период обучения в Бухарестском университете, но более полное оформление она получила позже — во время пребывания его в Индии: сначала в качестве стажера, постигающего индийскую философию и санскрит, затем — отшельника, осваивающего практическую йогу в гималайском монастыре. Именно тогда сформировалось основополагающее для Элиаде-мыслителя восприятие «священного» как формы осмысления жизни в ее природной цельности, космическом «Всеединстве»². В одном из своих интервью французскому архитектору К.-А. Роке³ Элиаде признавал-

¹ В англоязычной версии 1958 г. озаглавлен «Очерки сравнительного религиоведения» (*Patterns in Comparative Religion*).

² См.: Сухачев Н. А. Феномен духа и космос Мирчи Элиаде // Элиаде М. Азиатская алхимия. М., 1998. С. 15.

³ Записи своих бесед с М. Элиаде Клод-Анри Роке издал отдельной книгой, названной (по предложению самого Элиаде) «Испытание лабиринтом».

ся, что Индия дала ему три важных урока. Первый из них — открытие особой философии, в которой жизнь поддается преобразению через сакраментальные действия; второй — осознание символа как вместилища сакрального, которое соотносится не с видимой стороной предмета, а с воплощаемым им божественным началом; третий — открытие «неолитического человека», роли земледелия в появлении мифологических представлений о непрерывном цикле жизни, смерти и воскрешения. Эти понятия и стали культурологическим каркасом метафизики Элиаде.

Вернувшись на родину, он служит в армии, а затем всецело отдается литературному творчеству и научной работе. В 1933 г., на пике писательской популярности, Элиаде защищает диссертацию и становится ассистентом кафедры логики и метафизики Бухарестского университета. Позже, в 1936 г., по решению ученого совета его диссертация под названием «Йога. Эссе об истоках индийской мистики» выйдет в Париже отдельным изданием. Впрочем, Элиаде не был кабинетным ученым или писателем-затворником. Он инициирует создание общества «Критерион», где молодые румынские интеллектуалы имели возможность обсуждать вопросы культуры и идеологии, знакомиться с философией Кьеркегора, Ясперса, Хайдеггера, экзистенциалистов... С интеллектуальными же исканиями связано увлечение Элиаде традиционализмом, из-за чего он попал под волну правительственных репрессий и в 1938 г. вынужден был на время оставить университет.

С началом Второй мировой войны власти Румынии, предвидя трудные для страны времена, решили делегировать за границу молодых ученых, предложив им дипломатическую службу. Так в 1940 г. Элиаде оказался в Англии, а затем — в 1941 г. — в Португалии. Окончание войны означало для него трудный выбор между возвращением на родину и добровольной эмиграцией. Он предпочел второе, усмотрев в этом единственный шанс «спасти... культурное наследие... не прекратить что-то создавать, невзирая на исторический кризис»⁴. Своим новым местом жительства Элиаде выбрал Париж, где в возрасте 38 лет вынужден был многое начинать заново. Но его работы по истории религий были уже известны в Европе, а его уникальные знания, приобретен-

⁴ Элиаде М. Испытание лабиринтом. Беседы с Клодом-Анри Роке // Иностранная литература. 1999. № 4. С. 162.

ные в Индии, оказались открытием даже для парижских эрудитов. Вскоре Элиаде возобновляет преподавательскую деятельность — по приглашению Ж. Дюмезиля, крупного французского мифолога и культуролога, он читает курс лекций по морфологии религий в Практической школе высших исследований Сорбонны. Тот же Дюмезиль рекомендует его как автора издательству «Галлимар», в котором выходят первые значительные научные труды Элиаде, а затем — переводы его художественных произведений. В этот период получает логическую завершенность оригинальная религиозоведческая концепция ученого, названная им самим «историей религий». Ее центральной категорией выступает Сакральное, а антропологическим основанием служит *homo religiosus*, каковым человек, по Элиаде, остается всегда в силу своей априорной религиозности. Понять и объяснить «поведение *homo religiosus*» и есть основная задача истории религий — концепции, дающей ключ к восстановлению духовной целостности человека, избавлению его от экзистенциального кризиса. Решать эту задачу Элиаде предлагает в рамках «творческой герменевтики» — метода, позволяющего за оболочкой профанных явлений увидеть сакральное содержание.

В 1956 г. Элиаде впервые отправляется за океан, чтобы в рамках знаменитых Хаскеллских чтений выступить с циклом лекций в Чикагском университете. А уже на следующий год он получает предложение возглавить здесь кафедру сравнительного религиоведения, освободившуюся после смерти видного немецкого феноменолога религии, основателя Чикагской школы Йоахима Ваха, которому он обязан был своим первым визитом в Америку. После некоторых раздумий Элиаде соглашается на контракт в четыре года, а потом и вовсе остается. Позже он, европеец по духу, объяснит этот шаг интересами не только собственными как ученого, но и общегуманитарными: «То, что я делал, оказалось очень важным для меня, для нашей дисциплины и, ко всему прочему, для американской культуры»¹. Это признание не было голословным: если в 1957 г. в Соединенных Штатах функционировало три кафедры религиоведения, то к концу семидесятых — около тридцати, и половину из них возглавляли ученики Элиаде. Упорство, с которым он расширял пространство науки о религиях, сви-

¹ Элиаде М. Испытание лабиринтом. С. 184.

детельствовало о том месте, какое он отводил этой науке и ее «носителям» в цивилизационном контексте: «Я считаю вклад религиоведа в культуру решающим. Он говорит о единой человеческой участи во все времена».

Для Элиаде-автора переезд в Америку означал издание его трудов на английском, что многократно расширяло его читательскую аудиторию. В 1958 г. (опередив французское издание) в англоязычном варианте вышли материалы Хаскеллских чтений «Рождение и возрождение» («Birth and Rebirth»), в 1959 г. под названием «Космос и история» в Нью-Йорке был издан «Миф о вечном возвращении», в 1963 г. увидели свет англоязычные версии «Кузнецов и алхимиков» («The Forge and the Crucible») и «Аспектов мифа» («Myth and Reality») и т. д. Однако даже в чикагский период свои новые работы Элиаде предпочитал издавать на французском. В Париже были впервые опубликованы «Мефистофель и Андрогин» (1962), «Патанджали и йога» (1962), «От Залмоксиса до Чингисхана» (1970), «Австралийские религии» (1972), трехтомник «История веры и религиозных идей» (1976–1983).

Труды М. Элиаде безусловно стали классическими — потребность в них испытывают уже несколько поколений читателей и специалистов, в том числе весьма искушенных; его книги переведены на многие языки, в отечественной науке его труды способствовали развитию исторической поэтики (поэтики мифа в работах Е.М. Мелетинского), культурологии (в работах В.Н. Топорова), балханистики (исследование балканской модели мира у Т.В. Цивьян).

Книга «Аспекты мифа» вышла во Франции в издательстве «Галлимар» в 1963 г. И хотя, по скромному замечанию самого автора, «она не предполагает исчерпывающего анализа мифологического мышления», тем не менее на протяжении более сорока лет считается одним из самых авторитетных исследований в этой области. Но, как и всякое исследование Элиаде, книга эта демонстрирует тот особый строй авторской мысли, где гармонично сосуществуют научная обстоятельность и литературное воображение, где равноправны ученый и писатель, которые «сошлись на территории мифа» с тем, чтобы его расшифровать.

Мирча Элиаде

АСПЕКТЫ МИФА



Предисловие

Эта небольшая книга написана, дабы быть представленной в серии «World Perspective» (издательство Harper, New York), курируемой Ruth Nanda Anshen. Достаточно сказать, что адресована она главным образом широкому кругу просвещенной публики. Мы имели возможность дополнить ее различными наблюдениями и переработать по сравнению с предыдущими сочинениями. При этом мы не столь самонадеянны, чтобы считать этот анализ мифологического мышления исчерпывающим.

И на этот раз наш дорогой ученый друг доктор Jean Gouillard взял на себя труд осуществить редакцию французского текста, за что мы выражаем ему нашу глубокую признательность.

Мирча Элиаде.
Чикагский университет,
апрель 1962 г.

Глава I

Структура мифов

Значение «живого» мифа

Уже более полувека западноевропейские ученые исследуют миф совсем с иной позиции, чем это делалось в XIX в. В отличие от своих предшественников они рассматривают теперь миф не в привычном значении слова: как «сказку», «вымысел», «фантазию», а так, как его 5 понимали в первобытных и примитивных обществах, где миф обозначал, как раз наоборот, «подлинное, реальное событие» и, что еще важнее, событие сакральное, значительное и служащее примером для подражания. Но это новое значение слова «миф» делает его употре- 10 бление в современном языке довольно двойственным. И в самом деле, это слово употребляется в наши дни, обозначая как «вымысел», «иллюзию», так и «священную традицию, первородное откровение, пример для подражания», что близко и понятно прежде всего этно- 15 логам, социологам и историкам религии.

Позднее мы остановимся подробнее на истории тех различных значений, которые слово «миф» приобретает в античном и христианском обществах (см. главы 8–9). Всем известно, что, начиная с Ксенофана (при- 20 близительно 565–470 до н. э.), первого, кто отверг «мифологичность» богов Гомера и Гесиода, понятие *mythos* утратило у греков всякое религиозное и метафизическое значение. Противопоставленный как *логосу*, так позднее и *истории*, *mythos* в конце концов стал 25 обозначать «то, чего не существует в действительности». В свою очередь, иудаизм и христианство отбросили в сферу «иллюзии» и «обмана» все, что не было узаконено и канонизировано одним из двух Заветов.



Мы же придаем слову «миф» совсем не этот смысл (хотя он и самый распространенный). Нас интересует, если говорить точнее, не та ментальная стадия, не тот исторический момент, где миф стал вымыслом. В первую очередь мы будем исследовать те общества, где миф является (или был до самого последнего времени) «живым» в том смысле, что он предлагает людям примеры для подражания и этим сообщает значимость человеческой жизни. Понять структуру и функцию мифов в таких традиционных обществах — значит не только прояснить некий этап в истории человеческой мысли, но и лучше понять одну из важнейших категорий современной жизни.

Если в качестве примера взять карго-культы* на островах Океании, то было бы очень трудно интерпретировать целый ряд самых неожиданных и странных действий, не объясняя и не оправдывая их с позиций мифологии. В этом пророческом и миллениаристском* культе провозглашается неизбежное пришествие сказочной эры изобилия и блаженства. Местные племена станут вновь хозяевами своих островов и будут избавлены от необходимости работать, ибо их умершие предки вернутся на великолепных кораблях, переполненных товарами, наподобие тех гигантских грузовых судов, которые белые встречают в своих портах. Поэтому большинство этих культов, связанных с кораблями, требует, с одной стороны, уничтожения домашних животных и инвентаря, с другой — сооружения обширных складов, где будут размещены привезенные умершими товары. Один культ предвосхищает пришествие Христа на кораблях с товарами, другой предполагает пришествие европейцев. Начнется новая эра земного рая, и все приверженцы этого культа станут бессмертными. Некоторые культы предполагают также оргиастические действия, так как санкционированные традицией запреты и обычаи теряют свою силу и уступают место абсолютной свободе. Таким образом, все эти действия и верования объясняются мифом о светопреображении, за которым последует

дует новое сотворение мира и наступит золотой век, миф, к которому мы обратимся ниже.

Подобные культовые действия мы могли наблюдать в Конго (1960) по случаю провозглашения независимости страны. В одной из деревень местные жители снимали крыши со своих хижин, чтобы дать возможность пролиться ниспосланному предками дождю золотых монет. При всеобщем запустении только дороги, ведущие к кладбищу, поддерживаются в порядке, для того чтобы предки без труда могли добраться до деревни. И даже оргиастические излишества имеют в данном случае свой смысл, так как, согласно мифу, в день Новой Эры все женщины будут принадлежать всем мужчинам.

Вполне вероятно, что факты подобного рода в будущем станут все более и более редкими. Можно предположить, что такое поведение, заданное мифическим сюжетом, исчезнет вслед за установлением политической независимости бывших колоний. Но то, что произойдет в будущем, более или менее отдаленном, не поможет нам объяснить того, что произошло в недавнем прошлом. Нам представляется важным постичь основной смысл этого странного поведения, понять причину и оправдание этих излишеств. Ведь понимание подобных действий равносильно их признанию в качестве фактов, свойственных людям, фактов культуры и духовного творчества, но ни в коей мере не патологического высвобождения звериных инстинктов или инфантилизма. Нет никакой альтернативы: или настаивать на отрицании, умалении подобных излишеств, постараться их забыть, рассматривая их как отдельные факты «варварства», которые совершенно исчезнут, когда племена будут «цивилизованы»; или же нужно дать себе труд понять предысторию мифа, которая как раз и объясняет и оправдывает явления подобного рода и придает им религиозное значение. Это последнее отношение к рассматриваемому предмету есть, по нашему мнению, единственно приемлемое. Только в историко-религиозной перспективе подобные факты способны рас-



крываться в качестве фактов культуры, и тогда они теряют странный, противоестественный для себя характер детской игры или акта чисто инстинктивного.

5

Почему нам интересны «примитивные мифологии»

10 Все основные средиземноморские и азиатские религии располагают своей мифологией. Но мы считаем более целесообразным не начинать изучение мифа с рассмотрения греческой, египетской или индийской мифологий. Большинство греческих мифов были вос-
15 созданы и, следовательно, изменены, систематизированы Гесиодом и Гомером, рапсодами и мифографами. Мифологические традиции Ближнего Востока и Индии были тщательно переработаны и интерпретированы теологами и историками. Нельзя сказать, что
20 эти основные мифологии потеряли свою «мифическую субстанцию» и теперь являются «не чем иным, как литературой», но также нельзя сказать, что мифологическая традиция архаических обществ не была переработана священниками и сказителями. И основные
25 мифологии, которые дошли до нас в письменных текстах, и мифологии «примитивные», воспринятые первыми путешественниками, миссионерами и этнографами на стадии звуковой, нефиксированной речи, имеют свою историю. Иначе говоря, на протяжении веков они
30 были трансформированы и обогащены под влиянием превосходящих культур или благодаря творческому гению исключительно одаренных индивидов.

Предпочтительнее начинать, однако, с изучения мифа в обществах архаических и традиционных, хотя
35 позднее мы и будем рассматривать также и мифологии народов, игравших важную роль в истории. И предпочтительнее это прежде всего потому, что мифы народов, находящихся на примитивной стадии развития, несмотря на изменения, которые они претерпели со временем,
40 еще отражают первоначальное состояние этих народов.

Речь идет прежде всего об обществах, где мифы еще живы и где они обосновывают и определяют всю деятельность и все поведение человека. Роль и функция мифов могут быть (или могли быть до последнего времени) тщательнейшим образом прослежены и описаны этнологами. В отношении каждого мифа, так же как и в отношении каждого ритуального действия архаических обществ, возможно было опросить туземцев и узнать у них, по крайней мере отчасти, значение, которое они этим мифам и обрядам придают. Разумеется, эти «живые документы», составленные в ходе исследований, проведенных среди примитивных народов, не решают всех наших трудностей. Но они имеют то значительное преимущество, что помогают нам правильно сформулировать проблему, а значит, и определить место мифа в контексте его социально-религиозного происхождения.

Опыт определения понятия «миф»

Трудно подыскать мифу такое определение, которое было бы принято всеми учеными и в то же время понятно неспециалистам. Впрочем, возможно ли вообще найти то *универсальное* определение, которое способно объять все мифы и все функции мифов во всех архаических и традиционных обществах? Миф есть одна из чрезвычайно сложных реальностей культуры, и его можно изучать и интерпретировать в самых многочисленных и взаимодополняющих аспектах.

Мне кажется, что более приемлемым будет следующее определение, так как оно шире охватывает интересующий нас вопрос: миф излагает сакральную историю, повествует о событии, произошедшем в достопамятные времена «начала всех начал». Миф рассказывает, каким образом реальность, благодаря деяниям сверхъестественных существ, достигла своего воплощения и осуществления, будь то всеобъемлющая реальность — Космос — или только ее фрагмент: остров, растительный мир, человеческое поведение или государственное установление. Это



5 всегда рассказ о некоем «творении», нам сообщается, каким образом что-либо произошло, и в мифе мы стоим у истоков *существования* этого «чего-то». Миф говорит только о произошедшем *реально*, о том, что
 10 себя в полной мере проявило. Персонажи мифа — существа сверхъестественные. Они известны, так как действуют в легендарные времена «начала всех начал». Миф раскрывает их творческое начало и обнаруживает сакральность (или просто сверхъестественность) их деятельности. В целом миф описывает различные, иногда драматические, мощные вторжения священного (или сверхъестественного) в этот мир. Именно эти вторжения явились реальной *основой* создания мира и сделали его таким, каков он есть сего-
 15 дня. Более того, именно в результате вмешательства сверхъестественных существ человек стал таким, каков он есть — смертным, разделенным на два пола, обладающим культурой.

У нас будет еще случай дополнить и рассмотреть
 20 более детально эти некоторые предварительные замечания, но важно подчеркнуть именно сейчас факт, который нам кажется наиболее значительным: миф рассматривается как сакральное повествование и, следовательно, как событие, действительно
 25 произошедшее, так как оно всегда имеет отношение к определенным *реальностям*. Космогонический миф имеет в качестве своего обоснования реальность, он «истинен», поскольку само существование мира подтверждает этот миф. Далее: миф о
 30 происхождении смерти имеет также свою «реальность», поскольку его доказывает смертность человека, и т. д.

Так как миф рассказывает о *деяниях* сверхъестественных-существ и о проявлении их могущества, он становится моделью для подражания при любом сколько-
 35 нибудь значительном проявлении человеческой активности. Когда миссионер и этнограф Штрелов спрашивал представителей австралийского племени арунта, почему они совершают тот или иной ритуал, ему отвечали однозначно: «Потому что так нам повелели наши пред-
 40

ки»¹. Члены племени кай (Новая Гвинея) отказывались как-либо менять свой образ жизни и особенности своей трудовой деятельности и, объясняя это, говорили: «Так поступали немусы (мифические предки), и мы делаем так же»². Когда у певца племени навахо поинтересовались о причине возникновения одной из деталей обряда, он ответил: «Потому что наши Святые Предки поступили так в первый раз»³. Мы находим точно такое же объяснение в молитве, которая сопровождает тибетский древний ритуал: «Как нам было завещано от начала сотворения мира, так мы и должны совершать жертвоприношения. <...> Как наши предки поступали во времена прошедшие, так и мы должны поступать сегодня»⁴. Такое же оправдание приводится и индийскими теологами и знатоками ритуала. «Мы должны делать так, как боги делали во времена "начала всех начал"» (*Satapatha Brahmana*, VII. 2, 1, 4). «Так поступали боги, так теперь поступают люди» (*Taittiriya Brahmana*, I. 5, 9, 4)⁵.

Как мы уже показали ранее⁶, даже поведение и действия человека, не связанные с отправлением культа, сходны с моделями поведения сверхъестественных существ. По обычаю племени навахо «женщины должны садиться таким образом, чтобы ноги держать под собой с одной стороны, а мужчины скрепчивают их под собой, потому что сказано, что вначале Изменяющая Свой Облик Женщина и Победитель Чудовищ имели обыкновение сидеть именно таким образом»⁷.

¹ Strehlow C. Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. Vol. III. P. 1; см.: Lévy-Bruhl. L. La mythologie primitive. Paris, 1935. P. 123. См. также: Strehlow T.G.H. Aranda Traditions. Melbourne University Press, 1947. P. 6.

² Ch. Keysser, cité par Richard Thurnwald, Die Eingeborenen Australiens und der Südseeinseln // Religionsgeschichtliches Lesebuch. 8. Tübingen, 1927. P. 28.

³ Kluckhohn C. Myths and Rituals: A General Theory (Harvard Theological Review. Vol. XXXV. 1942. P. 45-79). P. 66. См. также другие примеры.

⁴ Hermanns M. The Indo-Tibetans. Bombay, 1954. P. 66 sq.

⁵ См.: Eliade M. Le Mythe de l'Éternel Retour. Paris, 1949. P. 44 sq. (The Myth of the Eternel Return. New York, 1954. P. 21 sq.).

⁶ Le Mythe de l'Éternel Retour. P. 53 sq.

⁷ Kluckhohn C. Op. cit. P. 61; цит.: Hill W.W. The Agricultural and Hunting Methods of the Navaho Indians. New-Haven, 1938. P. 179.



Согласно мифической традиции одного из австралийских племен — караджери, все его обычаи и все правила поведения учреждены во «времена сновидений»* двумя сверхъестественными существами Багаджим-бири (речь идет, например, о способе обжаривать зерна или охотиться на животное с помощью палки, об определенной позе, принимаемой во время мочеиспускания)¹.

Примеры можно приводить до бесконечности. Как мы показали в книге «Миф о вечном возвращении» и как мы увидим это еще яснее в дальнейшем, господствующая функция мифа состоит в том, чтобы предоставить модели для подражания во время совершения обрядов и вообще любых значимых действий: таковы правила кормления или бракосочетания, работы и обучения детей, искусства и науки мудрости. Эта концепция чрезвычайно важна для понимания человека архаических и традиционных обществ, и мы к ней вернемся впоследствии.

«Сказание истинное» — «сказание вымышленное»

Необходимо добавить, что в обществах, где миф еще жив, их члены проводят четкую грань, различающую миф — «сказание истинное» — и те рассказы и сказки, которые они относят к «сказаниям вымышленным».

Племя павне отделяет «сказания истинные» от «сказаний ложных», и к первым причисляются в первую очередь такие, которые могут нам поведать о происхождении мира; персонажи этих мифов — существа божественные, сверхъестественные, небесного и астрального происхождения. Вслед за этими мифами приходят рассказы, повествующие об удивительных

¹ См.: *Eliade M. Mythes, rêves et mystères*. Paris, 1957. P. 255–256.

приключениях национальных героев, о каком-нибудь юноше скромного происхождения, который становится спасителем своего народа, освободив его от чудовища, избавив от голода или какого-либо другого бедствия, он совершает многочисленные благородные подвиги, несущие благо народу. Наконец, рождаются рассказы, имеющие отношение к знахарям и целителям и объясняющие, каким образом тот или иной шаман достиг сверхчеловеческой власти, как был создан тот или иной союз шаманов. К сказаниям вымышленным относятся истории, повествующие о событиях совсем другого рода, например, о приключении койота, волка, живущего в прериях. Таким образом, в «сказаниях истинных» мы имеем дело с явлениями сакральными и сверхъестественными; в «сказаниях вымышленных», напротив, — с содержанием светским; дело в том, что образ койота чрезвычайно популярен в североамериканских мифологиях, где он предстает перед нами лицемерным обманщиком, фокусником, плутом и мошенником¹.

Подобным же образом племя чероки делает различие между мифами священными (космогония, сотворение звезд, происхождение смерти) и сказаниями светскими, которые, например, объясняют некоторые любопытные анатомические и физиологические особенности животных. То же различие мы находим в Африке: представители племени гереро полагают, что мифы, которые рассказывают о происхождении различных родов племени, — это истории истинные, так как они сообщают о фактах, действительно произошедших; в то же время рассказы более или менее комические не имеют никакого отношения к реальности. Что касается туземцев Того, то они считают мифы о происхождении «абсолютно реальными»².

Именно поэтому нельзя рассказывать мифы, не делая различия среди слушателей. У многих племен ми-



¹ Pettazzoni R. Essays on the History of Religion. Leiden, 1954. P. 11–12; см. также: Müller W. Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas. Berlin, 1956. P. 42.

² Pettazzoni R. Op. cit. P. 13.

фы не передаются женщинам и детям, то есть непосвященным. Обычно старейшины племен посвящают неофитов в мир мифов во время уединения в джунгли, что является необходимым составным элементом.

- 5 Пиддингтон замечает по поводу племени караджери: «Сакральные мифы, которые запрещено знать женщинам, имеют отношение в основном к космогонии, и особенно к проведению обрядов инициации»¹.

- Если «сказания вымышленные» могут быть рас-
 10 сказаны в любое время и в любом месте, то мифы воспроизводятся только во время священнодействий (обычно осенью и зимой, и только ночью)². Этот обычай сохранился даже у народов, которые прошли архайческую стадию культуры. У жителей Тибета и у
 15 тюрко-монголов воспроизведение эпических песен о Гесере* может происходить только ночью и зимой. «Этим песнопениям приписывают чудодейственную силу. С их помощью достигают удач на охоте и на войне <...>. Перед чтением мифа приготавливается про-
 20 странство, посыпанное мукой из обжаренного ячменя. Слушатели усаживаются вокруг. Пение сказителя продолжается в течение нескольких дней. Говорят, что когда-то на этом месте видели следы подков лошади Гесера. Таким образом, исполнение мифа вызывало
 25 как бы пресуществление героя»³.

Что открывают нам мифы

30

Знаменательно различие, которое туземцы делают между «истинными сказаниями» и «вымышленными». Обе категории повествования представляют со-
 35 бой «сказания», то есть относятся к ряду событий,

¹ R. Piddington, cité par L. Lévy-Bruhl. P. 115. Sur les cérémonies d'initiation, см.: *Eliade M.* Naissances mystiques. Paris, 1959.

² Voir des exemples dans R. Pettazzoni. Op. cit. № 15. P. 14.

³ Stein R.A. Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. Paris, 1959. P. 318–319.

произошедших в отдаленном, весьма древнем прошлом. Хотя персонажи мифов в основном являются богами и сверхъестественными существами, а персонажи сказок — героями и наделенными волшебными свойствами животными, у тех и других есть нечто общее: они не принадлежат миру повседневного.

Тем не менее туземцы осознавали, что сказания эти в корне различны. Те, что имеют отношение к мифу, *касаются их непосредственно*, тогда как сказки и басни повествуют о таких событиях, которые, даже когда они приносили изменения в мир (ср. анатомические и физиологические свойства некоторых животных), не меняли удела человеческого как такового¹.

В действительности мифы сообщали не только о происхождении мира, животных, растений и человека, но и о важнейших событиях, в результате которых человек стал тем, кем он является в настоящее время, — смертным существом того или иного пола, организованным в общество и вынужденным, чтобы выжить, работать соблюдая определенные правила. Мир и человек *существуют* только потому, что сверхъестественные существа творили «в начале всего». Но после сотворения мира и появления человека произошли другие события, и человек *в его настоящем виде* есть прямой результат этих мифических событий, *он создан этими событиями*. Он смертен, так как что-то произошло *в то время*. Если бы этого не произошло, человек не был бы смертным: он мог бы существовать сколь угодно долго, как камень; мог бы, подобно змее, периодически сбрасывать кожу и, следовательно, мог бы обновлять свою жизнь, то есть бесконечно начинать ее вновь. Но миф о происхождении смерти рассказывает о том, что произошло *в то время*, и рассказ этот объясняет, *почему человек смертен*.

¹ Разумеется, то, что считалось «истинным сказанием» в одном племени, могло стать «вымышленным» в соседнем племени. «Демистификация» — процесс, обнаруживаемый уже на архаических стадиях культуры. Важно то, что «дикари» всегда чувствуют разницу между мифами («истинные сказания») и сказками и легендами («вымышленные сказания»). См. Приложение 1 («Мифы и волшебные сказки»).



Точно так же, если, к примеру, какое-нибудь племя живет рыболовством, то причина этого в том, что в незапамятные мифические времена некое сверхъестественное существо научило его предков ловить и готовить рыбу. Миф рассказывает историю о том, как это сверхъестественное существо ловило рыбу, и этим самым открывает нам некий божественный акт, одновременно передавая людям это умение и объясняя, почему племя должно добывать себе пропитание именно таким способом.

Подобных примеров можно привести много. Но уже приведенные показывают, почему для первобытного человека миф имеет исключительно важное значение, тогда как сказки и басни отнюдь нет. Миф сообщает ему исходные «сюжеты», утверждающие человека экзистенциально, а все, что имеет отношение к его существованию и способу пребывания в этом мире, кажется его самым непосредственным образом.

Ниже мы увидим, как это своеобразное мировоззрение влияет на поведение первобытных. Если современный человек считает, что он есть результат истории, то представитель архаического общества считает себя порождением целого ряда мифических событий. Ни тот ни другой не считают себя раз и навсегда «созданными» и «сделанными» окончательно, подобно, например, инструменту, орудю труда. Современный человек может рассуждать следующим образом: я оказался таким, каким сложился к настоящему времени, в результате того, что произошел целый ряд событий, но эти события оказались возможны, потому что 8000–9000 лет тому назад человек начал обрабатывать землю, в зоне древнего Ближнего Востока развились цивилизации крупных городов, Александр Македонский завоевал Азию, император Август основал Римскую империю, а Галилей и Ньютон совершили революцию в наших представлениях о Вселенной, открыв путь научному прогрессу и расцвету промышленности и производства, затем свершилась Французская революция, после Наполеоновских войн умами европейцев овладели

идеи свободы, демократии и социальной справедливости и т. д. Подобно этому, представитель первобытного общества может рассуждать следующим образом: я оказался таким, каким сложился к настоящему времени, вследствие того, что до меня произо- 5 шел целый ряд событий. Но вслед за этим он сразу же добавляет: события эти свершились в *мифические времена*, и поэтому они представляют *сакральную историю*, так как действующими лицами этой драмы оказываются не люди, а сверхъестественные суще- 10 ства. Более того, если современный человек, оценивая себя как результат всей предшествующей истории, не чувствует себя обязанным познать ее во всей ее целостности, человек первобытного общества не только обязан восстанавливать в памяти мифиче- 15 скую историю своего племени, но время от времени *актуализирует* значительную ее часть. Именно в этом проявляется самое большое различие между современным человеком и представителем архаического общества: для первого события необратимы, для 20 последнего это совсем не очевидно.

Турки завоевали Константинополь в 1453 г., а Бастилия пала 14 июля 1789 г. Эти события необратимы. Так как день 14 июля стал национальным праздником Французской Республики, взятие Бастилии теперь 25 отмечается каждый год, однако само это событие истории не актуализируется¹. Для человека же архаического общества, напротив, то, что произошло в начале, может повториться в силу ритуального воспроизведения. Поэтому главное для него — знать 30 мифы. Не только потому, что мифы объясняют ему мир и способ его существования в мире, но, что важнее, вспоминая и воспроизводя их, он оказывается способным повторить то, что боги или герои совершили *вначале*. Знать мифы — значит приблизиться к 35 тайне происхождения всех вещей. Иначе говоря, человек узнает не только то, каким образом все возникло, но также и то, каким образом обнаружить это и воспроизвести, когда все уже исчезнет.

¹ См.: *Mythes, rêves et mystères*. P. 27 sq.

Что такое «знать мифы»

5

Австралийские тотемические мифы заключаются чаще всего в довольно однообразном повествовании о странствованиях мифических предков или тотемных животных. Сохранились рассказы о том, как появив-
 10 шиеся на земле в далекие, мифические времена совершают длительные путешествия, задерживаясь иногда где-нибудь для того, чтобы изменить рельеф и местность, породить новые виды животных и растений, и в конце концов, исчезнуть с лица земли. Но знание этих
 15 мифов очень важно для жизни австралийцев. Мифы учат их, как повторять животворящие жесты сверхъестественных существ, как обеспечивать размножение тех или иных животных или растений.

Об этих мифах сообщается неофитам во время об-
 20 ряда посвящения. Мифы «празднуются», то есть актуализируются. «Когда молодые люди проходят через различные стадии посвящения, эти обряды хотя и представляют в строгом смысле явления культа (за исключением некоторых отдельных частных), од-
 25 нако не ставят себе целью размножение и распространение тотема, а преследуют цель лишь ознакомить тех, кто готов пополнить ряды посвященных, с церемонией отправления этих культов»¹.

Ясно, следовательно, что «рассказ», поведенный
 30 в мифе, представляет некое эзотерическое «знание» не только потому, что оно тайно и передается в процессе инициации, но также потому, что это «знание» включает в себе религиозно-магическую силу. И действительно, знание о происхождении какого-нибудь
 35 предмета, животного или растения равнозначно тому, что мы приобрели над ними магическую власть, которая позволяет господствовать и по своему жела-

¹ Strehlow C. Die Aranda- und Loritja-Stämme. III. P. 1–2; Lévy-Brühl L. Op. cit. P. 123. Об обрядах инициации подростков в Австралии см.: Naissances mystiques. P. 25 sq.

нию управлять их воспроизведением и размножением. Эрланд Норденшельд приводит некоторые чрезвычайно интересные примеры из жизни индейцев племени куна. По их поверьям, условием удачи на охоте является знание о происхождении диких животных. В то же время если удастся приручить некоторых животных, то только потому, что магам известен секрет их сотворения.

Равным образом безопасно держать в руках раскаленное железо или ядовитых змей, если известна природа огня и змей. Норденшельд рассказывает, что «в деревне племени куна Тиентики живет мальчик 14 лет, без всякого для себя вреда входящий в огонь только потому, что ему ведомо происхождение огня. Перез часто видел людей, держащих раскаленное железо или приручающих змей»¹.

Ворование это достаточно распространено и встречается не только у племен определенного типа культуры. На Тиморских островах, например, при созревании риса в поле отправляется тот, кому известны мифические традиции относительно риса. «Он проводит там, в хижине, всю ночь, громко рассказывая легенды, объясняющие, как была получена культура риса (миф о происхождении)... Этот ритуал совершают не священнослужители»². После рассказа о том, откуда взялся рис, эта культура должна расти особенно хорошо, дружно и густо, как это было, *когда ее сажали в первый раз*. Рису не напоминают то, как он был создан, чтобы «научить» его, как должно себя вести, а *магически принуждают его вернуться к своему генезису*, к своим истокам и этим самым как бы повторить самый первый образцовый урожай.

В эпосе «Калевала» рассказывается, как старый Вяйнэмейнен серьезно поранил себя, когда делал лодку. Тогда он принялся петь заклинания, как это делают все знахари. Он пел о происхождении своей раны,

¹ Nordenskiöld E. Faiseurs de miracles et voyants chez les Indiens Cuna (Revista del Instituto de Etnología, Tucuman. Vol. II. 1932). P. 464; Lévy-Bruhl L. Op. cit. P. 118.

² A.C. Kruyt, cité par Lévy-Bruhl. Op. cit. P. 119.





но не мог вспомнить слов о начале всякого железа, как раз тех слов, что могли излечить рану, нанесенную острой сталью. Сделав попытку обратиться за помощью к другим колдунам, он внезапно воскликнул:

- 5 «Я вспомнил о начале железа» и громко запел: «Воздух — первая из материй, вода — самая старшая сестра, огонь — второй брат, а железо — самый молодой из трех. Великий Творец Укко* отделил Землю от Воды и создал дно морское, но железо еще не было со-
10 творено. Тогда он потер свои ладони о левое колено, и родились три феи, которые стали матерями железа»¹. Отметим, что в этом примере миф о начале железа является частью космогонического мифа и в известной степени — его продолжением. Обратим здесь
15 внимание на одну из самых важных особенностей мифа о происхождении, о которой мы будем говорить в следующей главе.

- Чрезвычайно распространена идея, что лекарство исцеляет только тогда, когда известно его происхо-
20 ждение. Обратимся еще раз к Эрланду Норденшельду: «Всякому магическому пению должно предшествовать заклинание, где говорится о происхождении используемого средства, иначе это средство не подействует <...>. Для того чтобы лекарство исцеляло, нужно
25 знать о его происхождении, о том, как оно было порождено первой женщиной»². В ритуальных песнях нахи, опубликованных Д.Ф. Роком, решительно утверждается: «Нельзя использовать лекарство, если вам неизвестно о его происхождении»³. «О нем можно гово-
30 рить, только если вы говорите о его происхождении»⁴.

В следующей главе мы узнаем, что, как и в вышеприведенном мифе о Вийнямейнене, рассказ о происхождении лекарства связан с рассказом о происхож-

¹ *Johnson A.K. Kalevala. A Prose translation from the Finnish. Hancock; Michigan, 1950. P. 53 sq.*

² *Nordenskiöld E. La conception de l'âme chez les Indiens Cuna de l'Isthme de Panama (Journal des Américanistes. N. S. T. 24. 1932. P. 5-30). P. 14.*

³ *Rock J.F. The Na-Khi Nāga Cult and related ceremonies. Vol. II. Rome, 1952. P. 474.*

⁴ *Ibid. Vol. II. P. 487.*

дении мира. Уточним все же, что речь идет об общем представлении, которое можно формулировать следующим образом: *обряд нельзя исполнить, если неизвестно его «происхождение»*, то есть миф, рассказывающий, как он был осуществлен в первый раз. Во время погребального обряда *дто-мба* — шаман племени *на-хи* — поет следующее:

*Мы будем сопровождать мертвых и
вновь изведем скорбь.*

Мы будем танцевать вновь и сразим демонов.

*Если мы не знаем, откуда танец,
не будем об этом говорить.*

*Если нам неизвестно происхождение танца,
нельзя его исполнять*¹.

Вышеприведенное удивительным образом напоминает заявления представителей племени *уитото*: «Это слова (мифы) нашего отца, его собственные слова. Они есть, и поэтому мы танцуем, и если бы он нам их не дал, то не было бы никакого танца»².

В большинстве случаев знать миф о происхождении недостаточно, его нужно пересказывать; в некотором смысле свою науку и знания нужно прокламировать и *показывать*. Но это еще не все: повторяя или прославляя миф о происхождении, исполнители проникаются той сакральной атмосферой, в которой разворачивались необычайные события. Мифическое время «начала» — «сильное» время, так как оно преобразовано активным, творческим присутствием сверхъестественных существ. Повторяя мифы, восстанавливается во всей целостности забытое время и, как следствие, в определенной мере человек становится «соучастником» упоминаемых событий, современником богов или героев. Короче говоря, можно сказать, что, «проживая» мифы, мы выходим из времени хронологического, светского и вступаем в пределы качественно другого времени, времени «сакраль-

¹ Rock J.F. Zhi-mā funeral ceremony of the Na-khi. Vienne Mödling, 1955. P. 87.

² Preuss K. Th. Religion und Mythologie der Uitoto. I-II. Göttingen, 1921–1923. P. 625.

ного», одновременно исходного, первоначального и вместе с тем бесконечно повторяющегося. Эта функция мифа, на которую мы обратили внимание в работе «Миф о вечном возвращении», получит более подробное рассмотрение в следующих главах.

Структура и функции мифов

10

Этих предварительных замечаний достаточно, чтобы уточнить несколько характерных положений, касающихся мифа. В самом общем смысле можно ска-
15 зать, что миф, каким он проживается в первобытных обществах:

1) составляет историю подвигов сверхъестественных существ;

2) представляется сказанием абсолютно истинным
20 (так как относится к реальному миру) и одновременно сакральным (ибо является результатом творческой деятельности сверхъестественных существ);

3) всегда имеет отношение к «созданию»: миф рассказывает, как что-то явилось в мир или каким образом возникли определенные формы поведения, установления и трудовые навыки; именно поэтому миф
25 составляет парадигму всем значительным актам человеческого поведения;

4) будучи познанным, дает человеку возможность
30 познать «происхождение» вещей, что позволяет овладеть ими и манипулировать по своей воле; речь идет не о «внешнем», «абстрактном» познании, но о познании, которое «переживается» ритуально, во время ритуального воспроизведения мифа или в ходе проведения обряда (которому он служит основанием);
35

5) так или иначе «проживается» аудиторией, которая захвачена священной и вдохновляющей мощью воссозданных в памяти и реактуализированных со-
40 бытий.

Проживание мифа предполагает наличие истинного «религиозного» опыта, поскольку он отличен от обычного опыта, опыта повседневной жизни. Религиозный характер этого опыта есть следствие того факта, что актуализируются легендарные события, события возвышенного характера, наполненные исключительным смыслом. Мы как бы заново присутствуем при творческих актах сверхъестественных существ. Мы покидаем мир обыденный и проникаем в мир преображенный, заново рожденный, пронизанный невидимым присутствием сверхъестественных существ. Речь идет не о коллективном воссоздании в памяти мифических событий, но об их воспроизведении. Мы ощущаем непосредственное присутствие персонажей мифа и становимся их современниками. Это предполагает существование не в хронологическом времени, а в первоначальной эпохе, когда события произошли впервые. Именно поэтому можно говорить о временном пространстве мифа, заряженном энергией. Это необычайное, «сакральное» время, когда обнаруживаются явления новые, полные мощи и значимости. Переживать заново это время, воспроизводить его как можно чаще, заново присутствовать на спектакле божественных творений, вновь узреть сверхъестественных существ и воспринять их урок творчества — такое желание просматривается во всех ритуальных воспроизведениях мифов. Вообще мифы показывают, что мироздание, человек и жизнь имеют сверхъестественное происхождение и историю, что эта история значительна, обладает большой ценностью и является образцом для подражания.

Трудно было бы найти лучшее заключение для этой главы, как процитировать классический отрывок, где Бронислав Малиновский пытается выделить природу и функцию мифов в примитивных обществах: «Если рассматривать миф как нечто наполненное жизнью, то он не дает объяснения, способного удовлетворить научную любознательность; он является повествованием, которое воскрешает первозданную реальность, отвечает глубоким религиозным потребностям, ду-

ховным устремлениям, безусловным требованиям социального порядка, и даже требованиям практической жизни. В цивилизациях примитивных народов миф исполняет незаменимую функцию: он выражает, воз-
 5 ыхшает и кодифицирует верования; он защищает моральные принципы и заставляет их исполнять; он гарантирует действенность ритуальной церемонии и предлагает правила для практической жизни, необходимые человеческой цивилизации; он отнюдь не ли-
 10 шенная содержания выдумка, а напротив — живая реальность, к которой человек постоянно обращается; это ни в коей мере не абстрактная теория и не простое развертывание образов, это кодификация религии примитивных народов и их практической мудрости. <...> Все эти сказания служат для аборигенов
 15 выражением первозданной реальности, более величественной и богатой смыслом, чем реальность современная, и определяющей ежедневное существование и судьбу человечества. Знание, которое человек
 20 имеет об этой реальности, раскрывает ему смысл ритуалов и задач духовного порядка, так же как и форму, в которую он должен их облечь»¹.

¹ *Malinowski B. Myth in Primitive Psychology. 1926; повторяется в работе Magic, Science and Religion. New York, 1955. P. 101–108.*

Глава II

Магическое значение мифов о происхождении мира

Мифы о происхождении мира и мифы космогонические

Любой миф, повествующий о *происхождении* чего-либо, предполагает и развивает космогонические представления. И с точки зрения структуры миф о происхождении сопоставим с мифом космогоническим. Так как сотворение мира есть *творчество по 5* *определению*, то космогонический миф становится образцовой моделью для всего многообразия творческих проявлений. Это не значит, что миф о происхождении полностью повторяет и копирует космогоническую модель, так как речь не идет об отражении 10 мира, систематизированном, согласованном во всех составных частях. Но появление чего-либо нового — животного, растения, общественного установления — уже предполагает, что мир существует. И даже когда становится необходимым объяснить, исходя из раз- 15 ной природы вещей, как мир пришел к современному состоянию (например, каким образом небо отделилось от земли или как человек стал смертным), мы видим, что мир уже существовал, хотя его структура была другой, он не был *нашим* миром. Любой миф о 20 происхождении дает нам и обосновывает какую-либо «новую ситуацию» — новую в том смысле, что она не существовала *с самого начала мира*. Мифы о происхождении продолжают и делают более полным и за-



вершенным космогонический миф: они рассказывают, каким образом этот мир был изменен, обогащен или обеднен.

Поэтому некоторые мифы о происхождении начинаются с эскиза космогонического строения мира. История основных тибетских народов и династий начинается с рассказа о том, каким образом Космос родился из яйца. «Из материи пяти первоначальных стихий произошло великое яйцо. Из желтка этого яйца происходят восемнадцать новых лиц. Одно из них, находящееся посередине, в раковине, отделяется от остальных. У этого яйца вырастают руки и ноги, затем появляются пять чувств, достигающих совершенства, и оно превращается в юношу такой удивительной красоты, что, кажется, он был воплощением всех человеческих желаний. Его называли королем Есмоном. Королева, его жена, родила сына по имени Дбан Идан, способного изменять свой облик с помощью магического слова»¹. Далее следует родословная, рассказывающая о происхождении и истории различных кланов и династий.

Полинезийские песни, повествующие о генеалогии родов, начинаются таким же образом. Ритуальный текст гавайцев, известный под названием Кумулипо, является генеалогическим гимном, принадлежащим королевскому роду и связующим этот род не только с богами всего народа, которым поклоняются все союзные полинезийские племена, и не только с обожествляемыми главами племен, рожденными в земном мире в ряду многочисленных предков, имеющих имя Ао, но и с небесными светилами, растениями и животными, встречающимися в повседневной земной жизни². Песня начинается со следующих слов:

«Время, когда земля вдруг изменила свой облик.

Время, когда небеса отделились.

¹ Macdonald A. La Naissance du Monde au Tibet (in: Sources Orientales. I. Paris, 1959. P. 417–452). P. 428; см. также: Stein R.A. Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. P. 464.

² Beckwith M.W. The Kumulipo. A Hawaiian Creation Chant. The Univ. of Chicago Press, 1951. P. 7.

*Время, когда солнце взошло,
чтобы дать свой свет луне» и т. д.¹*

Подобные ритуальные генеалогические песни со-
иняются во время беременности принцессы и пере-
аются танторам, которые заучивают их наизусть. 5
Мужчины и женщины, танцуя, поют эти песни без пе-
ерыва до рождения ребенка.

Эмбриональное развитие будущего главы рода
сопровождается как будто бы повторением рожде-
ния космогонической системы, истории мира и исто- 10
рии племени. В период вынашивания главы рода сим-
волически вновь создается мир. И это повторение и
воссоздание имеют целью одновременно и восста-
новить в памяти, и актуализировать в ритуальном
действии, в песнях и танце основные мифические со- 15
бытия, которые произошли с начала сотворения
мира.

Подобные представления и ритуалы можно найти
у примитивных народов Индии. У племени санталов,
например, *гуру* посвящает в мифическую космогонию 20
каждого члена племени, но только два раза: первый раз,
«когда санталец становится полноправным членом
своего общества, *гуру* рассказывает об истории чело-
вечества с момента сотворения мира и заканчивает
рассказ рождением того, для кого этот ритуал соверша- 25
ется». Та же церемония повторяется во время погребаль-
ного обряда, но в этот раз она сопровождается ри-
туальным перенесением души усопшего в другой мир².
У племен гондов и байатов по случаю проведения об-
рядов в честь Джарти Мата и Тхакур Део священно- 30
служитель оглашает космогонический миф и напоми-

¹ Beckwith M.W. The Kumulipo. A Hawaiian Creation Chant. P. 45.
«Свет, сияющий каждый день, солнце, каждый год возвращающееся с
юга и возрождающее Землю, есть не только символы, но великоле-
пные образы рождения новой жизни, рождения нового человеческого
существа, а также являются определяющей движущей силой на пути
всей расы к совершенству... Подобно тому как небесная вселенная
Вакеа разбивает цепи ночи и появляется из лона вод, которые держали
ее пленницей мрака, таким же образом дитя прорывает оболочку,
которая держит его пленником во чреве матери, и вступает в жизнь, в
разумное существование». Ibid. P. 182–183.

² Bodding P.O. Les Santals // Journal Asiatique. 1932. P. 58 sq.

нает аудитории о той значительной роли, которую их племя играло в сотворении мира¹. Когда колдуны племени мунда изгоняют злых духов, они поют мифологические песни асуров*, которые положили начало 5 новой эпохе как для богов и духов, так и для людей. И потому история их подвигов может рассматриваться как составная часть космогонического мифа².

Что касается племени бхилов, то ситуация здесь несколько иная. Только одна из магических целитель- 10 ных песен является по своему характеру космогоническим мифом — это *Песня Бога*. Но большинство этих песен представляет собой в действительности мифы о происхождении. Предполагалось, например, что *Песня Казумор Дамор* должна излечивать все болез- 15 ни; она рассказывает о переселении одного из родов этого племени под названием дамор из Гуджарата к Юго-Центральной Индии³. Это, таким образом, миф, рассказывающий об обустройстве одной из племенных групп на некой территории, или, другими слова- 20 ми, история *новых начал*, что соответствует мифу о сотворении мира. Другие магические песни раскрывают происхождение болезней⁴. Речь идет о мифах, полных приключений, из них мы узнаем обстоятельства появления болезней, а это событие действитель- 25 но изменяет структуру мира.

Роль мифов в исцелении

30 У племен бхилов в обряде исцеления есть одна чрезвычайно интересная деталь. Колдун «очищает» место около постели больного и, посыпая маисовую муку, рисует ею изображение *мандол*. Внутри рисунка он помещает дом Извор и Вханавана, а также изобража-

¹ Elwin V. The Baiga. Londres, 1939. P. 305; Koppers W. Die Bhil in Zentralindien. Vienne, 1948. P. 242.

² Koppers W. Die Bhil. P. 242; Hoffmann J., Ernelen A. van. Encyclopaedia Mundarica. Vol. III. Patna, 1930. P. 739.

³ Jungblut L. Magic Songs of the Bhils of Jhabua State (Internationales Archiv für Ethnographie. XLIII. 1943. P. 1–136). P. 6.

⁴ Ibid. P. 35 sq., 59 sq.

ет их лица. Это изображение сохраняется вплоть до полного выздоровления больного¹. Сам термин *мандол* обнаруживает свое индийское происхождение. Речь идет, конечно, о *мандале*, сложном рисунке, который играет важную роль в тантрических индо-тибетских обрядах. Но мандала есть прежде всего *imago mundi*²: это изображение одновременно и Космоса в миниатюре, и пантеона. Его построение соответствует магическому воссозданию мира. Вследствие этого колдун племени бхилов, изображая мандол у постели больного, воспроизводит тем самым космогонию, даже если песнопение, исполняемое при этом, не имеет непосредственного отношения к космогоническому мифу. Все эти действия определенно имеют своей целью исцеление. Став символически современным сотворения мира, больной погружается в состояние первоначального расцвета; в него проникают гигантские силы, которые *in illo tempore*³ сделали возможным сотворение мира.

Важно упомянуть в связи с этим, что у племени навахо космогонический миф и исполняющийся за ним миф о появлении первых людей из лона воспроизводятся непременно по случаю выздоровления или инициации шамана. «Все обряды совершаются вокруг пациента, *хатрали* (тот, о котором поется). Им может быть больной, например психически больной человек, в которого вселяется страх после увиденного сна, или человек, нуждающийся в обряде, чтобы его изучить в ходе своей инициации и чтобы потом иметь возможность совершать те же действия и исполнять песни, так как целитель не может приступить к исцелению, пока этот обряд не будет совершен над ним самим»⁴.

Обряд представляет собой исполнение сложных рисунков на песке, символизирующих различные этапы сотворения мира и мифическую историю богов,

¹ Jungblut L. Magic Songs of the Bhils of Jhabua State (Internationales Archiv für Ethnographie. XLIII. 1943. P. 1–136). P. 5.

² образ мира (лат.). — Прим. перев.

³ в то время, тогда (лат.). — Прим. перев.

⁴ Klab H. Navajo Creation Myth: The Story of the Emergence. Santa Fe, 1942. P. 19; см. также: Ibid. P. 25 sq., 32 sq.



предков и человечества в целом. Рисунки (странным образом похожие на индо-тибетские *мандалы*) воспроизводят одно за другим события, произошедшие в мифические времена. Слушая чтение космогонического мифа (следующего за мифом о происхождении) и созерцая рисунки на песке, больной выбрасывается за пределы профанного, земного времени и помещается в полноту первичных времен; он восходит к прошлому, к началу мира, он присутствует, таким образом, как бы при сотворении мира.

Сходство между космогоническим мифом, мифом о происхождении болезней и лекарств и обрядом магического исцеления великолепно проявляется у племени нахи, принадлежащего к тибетской семье, но живущего уже несколько столетий в Юго-Восточном Китае, главным образом в провинции Юнь-Нань. Согласно его преданиям, вначале Вселенную мирно делили между собой сверхъестественные существа *наги** и люди, но позже между ними началась вражда. Взбешенные наги распространили на Земле болезни, бесплодие и всякого рода бедствия. Наги могли также красть души людей, делая их больными. И если их не задабривали с помощью соответствующего обряда, то жертва умирала. Но шаман (*дто-мба*), благодаря силе своих волшебных чар способен заставить нагов освободить украденные души и выпустить их из плена¹. Сам шаман способен бороться против нагов только потому, что первый шаман по имени *Дто-мба* при поддержке Гаруды* впервые вступил в эту борьбу в мифические времена. Обряд исцеления, собственно говоря, представляет собой торжественное перечисление событий, произошедших в первоначальные времена. Как говорится в тексте, переведенном Роком²: «Если не рассказывается о происхождении гаруд, то вообще не следует говорить о них». Итак, шаман излагает миф о происхождении Гаруды. Он рассказы-

¹ Rock J.F. The Na-khi Naga Cult and related ceremonies. Rome, 1952. Vol. I. P. 9–10.

² Ibid. Vol. I. P. 98.

вает, как волшебная сила на вершине горы Кайласа сотворила яйца, а из этих яиц родились гаруды, которые затем спустились на равнину, чтобы спасти род людской от болезней, насланных нагами. Но прежде чем рассказать историю рождения рода Гаруды, ритуальная песня кратко излагает события, связанные с сотворением мира. «В те времена, когда возникло небо, обрели свое место и солнце, и луна, и звезды, и растения, и сама земля; когда появились горы, долины, деревья и скалы, появились и наги и драконы и т. д.»¹.

Большинство этих ритуальных песен, предназначенных для исцеления больного, начинается с упоминания о космогонической системе. Например: «В самом начале, во времена, когда небо, солнце, луна, звезды, планеты и земля еще не появились, тогда, когда ничего еще не было...»² И далее рассказывается о сотворении мира, о рождении демонов и о появлении болезней и, наконец, о появлении первого шамана *Дто-мба*, который принес лекарства для излечения от этих болезней. Другой текст³ начинается также с упоминания мифических времен: «В начале, когда все еще было неразлично...» и т. д., а затем переходит к рождению Нага и Гаруды. Потом рассказывается о происхождении болезни (поскольку, как мы видели ранее, если не рассказывается о происхождении лекарства, то нельзя его использовать), о том, как болезнь распространилась от одного поколения к другому, и, наконец, о борьбе между демонами и шаманом: «Дух насылает болезнь на зубы и на рот, пуская стрелу, *Дто-мба* вырывает стрелу; демон насылает болезнь на тело человека, посылая в него стрелу, *Дто-мба* вырывает ее» и т. д.⁴.

Другая ритуальная песня начинается следующим образом: «Надо рассказать о происхождении лекарства, иначе вообще не нужно о нем говорить. Во времена, когда появились небо, звезды, солнце, луна и пла-

¹ Rock J.F. The Na-khi Nāga Cult and related ceremonies. Vol. I. P. 97.

² Ibid. Vol. I. P. 108.

³ Ibid. Vol. II. P. 386 sq.

⁴ Ibid. Vol. II. P. 489.

неты и когда появилась земля» и т. д., «в эти времена родился Чо-дзе-пер-ду»¹. Далее следует достаточно развернутый мифологический сюжет, который объясняет происхождение лекарств. Возвращаясь домой после трех дней отсутствия, Чо-дзе-пер-ду находит своих родителей мертвыми. Он решает отправиться на поиски лекарства, которое их воскресит, и идет в страну Заклинателя духов. После бесчисленных приключений он крадет чудодейственные лекарства, но, преследуемый духом, падает на землю, и лекарства разливаются, давая жизнь лекарственным растениям.

Повторение космогонии

Еще более красноречивы некоторые тексты, опубликованные Германом. В ходе ритуала исцеления шаман не только кратко излагает космогонию, но и взывает к богу и *умоляет его вновь создать мир*. Одна из этих молитв начинается с напоминания, что «земля была уже создана, вода была создана, Вселенная в целом была создана. Также было создано ритуальное пиво *ши* и подношение из риса *зо*» — и оканчивается молитва словами: «Придите, духи!»² Другой текст говорит о происхождении *ши* и алкогольного напитка *дио*. Согласно древней традиции, они возникли в той же местности, что и дерево сан-ли и дерево сан-лог. В интересах всего мира и во благо всех нас, приди, о посланник бога. Так-бо-тин, бог, обладающий сверхъестественной силой, сошел когда-то на землю, чтобы сотворить мир. «Приди теперь опять, чтобы сотворить его заново»³. Ясно, что для приготовления ритуальных напитков *ши* и *дио* нужно знать миф об их происхождении, который имеет самое близкое отношение к космогоническо-

¹ Rock J.F. The Na-khi Nāga Cult and related ceremonies. Vol. I. P. 279 sq.

² Hermanns M. The Indo-Tibetans. P. 66 sq.

³ Ibid. P. 69. Выделено автором.

му мифу. Но еще интереснее то, что творца приглашают сойти вновь для нового сотворения мира во благо больному.

Можно видеть, что в этих магических песнях, используемых для исцеления, *миф о происхождении ле- 5*
карств входит неотъемлемой частью в *миф космогонический*. В предыдущей главе мы уже приводили несколько примеров, откуда следует, что в терапевтических воззрениях древних народов лекарство может обрести силу только тогда, когда о его происхож- 10
дении напоминают в присутствии больного посредством ритуала. Большое количество текстов заклинаний Ближнего Востока и Европы содержит историю болезни или историю духа, который ее вызвал, одновременно воспроизводится миф о том, как божеству или 15
святому удается победить зло. Одно из ассирийских заклинаний против зубной боли содержит напоминание о том, что «после того, как Ану* создал небеса, небеса создали землю, земля создала реки, реки — 20
притоки, притоки — пруды, пруды в свою очередь сотворили Червя». Червь в слезах отправился к Шамашу и Эа* и стал просить у них того, что могло бы быть ему отдано на съедение, на «разрушение». Боги предложили ему фрукты, но Червь стал просить у них человеческие зубы. «Раз ты так говоришь, о Червь, пусть 25
Эа раздавит тебя своей мощной дланью!»¹

Мы присутствуем здесь:

- 1) при сотворении мира;
- 2) при рождении Червя и болезни;
- 3) при первичном и парадигматическом жесте це- 30
лителя (Эа уничтожает Червя).

Эффект заклинания состоит в том, что все производимое в ходе обряда реактуализирует мифическое время «истоков», как истоков мира, так и истоков зуб- 35
ной боли и ее лечения. Случается иногда, что торжественное чтение космогонического мифа используется

¹ Thompson C. Assyrian Medical Texts. Londres, 1923. P. 59. См. также: L'histoire mythique du charme contre les morsures des serpents, inventé par Isis in illo tempore, в работе: Röder G. Urkunden zur Religion des alien Aegypten. Iena, 1915. P. 138 sq.



для излечения некоторых болезней и дефектов. Но, как мы сейчас увидим, это применение космогонического мифа лишь одно из многих. В качестве образцовой модели всякого «творения» космогонический «миф» способен помочь больному «заново начать» свою жизнь. Имеется надежда, что благодаря «возвращению к истокам» может осуществиться рождение заново. Таким образом, все обряды исцеления, которые мы сейчас рассмотрели, имеют целью возвращение к истокам.

10 Создается впечатление, что для архаических обществ жизнь не может быть *исправлена*, она может быть лишь *сотворена заново* через возвращение к своим истокам. А истинный исток мыслится как извержение невероятной энергии, жизни и плодородия, которое сопровождало сотворение мира.

Все это достаточно ясно демонстрируют многочисленные ритуальные применения космогонического мифа в Полинезии. Согласно мифу, вначале существовали только Вода и Сумерки. Ио, верховный бог, мощью своей мысли и слова разверз воды и сотворил Небеса и Землю. Он сказал: «Пусть Воды разверзнутся, да будут Небеса и Земля!» Эти космогонические слова бога Ио, благодаря которым мир начал существовать, — слова творящие, наделенные священной мощью. Поэтому

25 люди произносят эти слова во всех обстоятельствах, когда надо что-то создать, сделать. Они повторяются в ритуале оплодотворения бесплодного лона, в ритуале исцеления тела и души, а также по случаю смерти и войны, и во время генеалогических повествований. Вот как говорит современный полинезиец Харе Хонги:

30 «Слова, благодаря которым Ио создал Вселенную и появились мир и свет, — эти самые слова используются в ритуале оплодотворения бесплодного лона. Слова, благодаря которым воссиял свет в сумерках ночи,

35 используются при превратностях войны, равно как и при других обстоятельствах, повергающих в отчаяние, в обрядах, чья цель — поднять дух в изверившемся и угрюмом сердце, приободрить слабого и старика, распространить свет на скрытое и вдохновить сочиняющих песни.

Во всех подобных случаях ритуал, призванный возрождать свет и радость, требует повторения слов, которыми пользовался Ио, чтобы победить и рассеять мрак»¹.

Этот текст весьма показателен. Он представляет собой прямое и неоспоримое свидетельство относительно функции космогонического мифа в традиционном обществе. Как мы это сейчас увидели, миф служит моделью для любого проявления «сотворения»: для рождения ребенка и при военной неудаче, а также при угрозе потери психического равновесия в состоянии меланхолии и отчаяния. Эта способность космогонического мифа находить применение при самых различных обстоятельствах кажется нам особенно значительной. Человек традиционного общества чувствует фундаментальное единство всех видов «творения», или «форм» — биологических, психических или исторических. Неудача в войне сравнима с болезнью, с удрученным состоянием сумрачной души, с бесплодной женщиной, с отсутствием вдохновения у поэта, с любой другой критической ситуацией существования, когда человек доведен до отчаяния, и все эти негативные ситуации, кажущиеся безысходными, преодолеваются прочтением космогонического мифа, в частности, путем повторения слов, с помощью которых Ио создал Вселенную и зажег свет в сумерке ночи. Другими словами, космогония представляет собой образцовую модель для любой ситуации творения: все, что человек делает, повторяет в каком-то смысле «деяние» как таковое, архетипический жест бога-творца: сотворение мира.

Как видим, космогонический миф воспроизводится по случаю смерти, ибо смерть также представляет собой новую ситуацию, которую важно правильно воспринять душой, чтобы подойти к ней творчески. Можно «провалить» смерть, как проигрывают сражение, теряют физическое равновесие или радость жизни. Чрезвычайно важно также, что Харе Хонги ставит в ряд бедственных и негативных ситуаций не только сла-

¹ Handy E.S.C. Polynesian Religion. Honolulu, 1927. P. 10–11.



бость, болезнь и старческую немощь, но и потерю вдохновения у поэта, его неспособность к творчеству и де-
 ламированию на достойном уровне генеалогических
 поэм и рассказов. Отсюда следует прежде всего, что
 5 поэтическое творчество для полинезийцев аналогично по своей природе любому другому значительному творчеству, но также (поскольку Харе Хонги упомянул генеалогические рассказы) и то, что память сказителей сама по себе является «творчеством», и осуществление его обеспечивается торжественным воспроизведением космогонического мифа.

Можно понять, почему этот миф пользуется таким уважением среди полинезийцев. Космогония есть модель для подражания в любой области: не только
 15 потому, что Космос является идеальным архетипом одновременно для всех творческих ситуаций и для любого творчества, но также потому, что Космос — это божественное творение; он освящен в самой своей структуре. В расширительном смысле все, что есть совершенного, наполненного, гармоничного, плодоносного, одним словом: все, что есть «космизированного», все, что похоже на Космос, — все священо. Делать что-либо, творить, конструировать, созидать, организовывать, придавать форму, воплощать, форми-
 25 мировать — все это значит осуществлять что-нибудь в реальности, давать жизнь чему-то и в конечном счете сделать это «что-то» подобным самому гармоничному организму — Космосу. Итак, повторим: Космос есть образцовое творение бога, его шедевр.

30 Космогонический миф можно рассматривать как образцовую модель для любого творчества. Это прекрасно иллюстрируется обычаем североамериканского племени осейдж. При рождении ребенка призывается «человек, который общается с богами». Придя в
 35 дом роженицы, он читает над новорожденным рассказ о сотворении Вселенной и земных животных. Только после этого ребенку дают грудь. Позднее, когда ребенок проявляет желание пить, вновь призывают этого же человека или кого-либо другого. Он еще
 40 раз читает миф о сотворении мира, добавляя рассказ

о происхождении воды. По достижении ребенком возраста, когда он уже может есть твердую пищу, вновь приходит «человек, разговаривающий с богами» и читает заново миф о сотворении мира, добавляя рассказ о том, как появились зерновые культуры и другие продукты¹.

Трудно найти более красноречивый пример верования: каждое новое рождение представляет собой символическое воспроизведение космогонии и мифической истории племени. Это воспроизведение имеет целью ритуально приобщить младенца к сакральной реальности мира и культуры и таким образом подтвердить его существование в соответствии с мифическими парадигмами. Более того: ребенок, который только что родился, приобщается к целому ряду «начал». А «начать» что-то можно, только если знаешь о «происхождении», если знаешь, как это что-то возникло в первый раз. Когда ребенок начинает сосать грудь, пить воду или есть твердую пищу, он как бы ритуально возвращается к «истокам», когда некогда, вода и зерновые явились на свет.

«Возвращение к истокам»

Скрытый смысл этого верования состоит в том, что только *первое явление какой-либо вещи имеет значение*, все последующие ее появления такого значения не имеют. Поэтому ребенка учат не тому, что сделал отец или дед, а тому, что было сделано предками в далекие времена. Конечно, отец и дед только подражали предкам. Можно, следовательно, думать, что, подражая отцу, мы достигнем тех же результатов. Но думать так — значит недооценивать основополагающую роль *первоначального Времени*, которое, как мы видели, рассматривается как время «действенное» именно потому, что оно

¹ Fletcher A.C., Flesche F. La. The Omaha Tribe. Bureau of American Ethnology. 27th Annual Report. Washington, 1911. P. 116, note a.



было в какой-то мере «вместилищем» *нового творения*. Время, протекшее между *за рождением* и настоящим моментом, «незначимо», «недействительно» (за исключением, конечно, моментов, когда реактуализируется первоначальное время) — и поэтому им пренебрегают или стараются его отменить¹.

В этом примере речь идет о ритуале, в котором космогонический миф и миф о происхождении воспроизводятся для одного индивидуума, как и в случаях с целительством. Но «возвращение к истокам», позволяющее возродить время, когда вещи возникли впервые, является чрезвычайно важным опытом для архаических обществ. Обсуждать этот вопрос мы будем на последующих страницах. Здесь лишь приведем пример торжественного воспроизведения космогонического мифа и мифа о происхождении во время коллективного празднества на острове Сумба. Во время важнейших для общины событий — обильного урожая, кончины ее выдающегося члена и т. д. — строят церемониальное помещение (марапу), и по этому случаю рассказчик излагает зрителям историю сотворения мира и историю предков. В связи с этими событиями рассказчики вспоминают с благоговением «начала», то есть те времена, когда сформировались основные принципы культуры, которые следует сохранять как самое ценное достояние. Один из самых удивительных эпизодов этой церемонии — воспроизведение мифа, по форме представляющее собой обмен вопросами и ответами между представителями двух кланов, связанных экзогамным родством.

Таким образом, в этот важный момент оба действующих лица говорят от имени всех членов своего клана, включая мертвых, благодаря чему воспроизведение мифа племени (который может рассматриваться и как космогонический миф) может принести пользу всей общине².

В целом речь идет о проводимых нерегулярно коллективных ритуалах, предполагающих возведение

¹ См.: Le Mythe de l'Éternel Retour. Ch. II et passim.

² Bertling C.Tj. Notes on myth and ritual in Southeast Asia. La Haye, 1958. P. 3-4.

культового дома и включающих в себя торжественное воспроизведение мифов о происхождении космогонической структуры. Цель этого ритуала — благо всей общины, как живых, так и мертвых. В результате реактуализации мифа община в целом обновляется, 5 обретает свои истоки. Идея универсального возрождения через культовую реактуализацию космогонического мифа встречается у многих традиционных обществ. Эту тему мы рассматривали в книге «Миф о вечном возвращении» и вернемся к ней в следующей главе; действительно, мифо-ритуальный сценарий периодического 10 возобновления мира способен раскрыть нам одну из главных функций мифа как в архаических культурах, так и в первых цивилизациях Востока.

Роль и значение «начал» 15

Приведенные нами примеры позволяют лучше понять соотношение между космогоническим мифом и мифом о происхождении. Прежде всего нужно отметить, что миф о происхождении начинается в большинстве случаев с краткого описания космогонии: в мифе упоминаются в общих чертах основные моменты сотворения мира, а далее рассказывается о генеалогии королевской семьи либо об истории племени или истории происхождения болезней и лекарств, и т. д.¹ Во 20 всех этих случаях мифы о происхождении продолжают и дополняют космогонический миф. Когда речь идет

¹ Этот обычай поддерживается даже в развитых культурах, знающих письменность. С. Крамер замечает по поводу шумерских текстов, что мифы и эпос шумерских поэтов большей частью начинаются с упоминания космогонии без прямой связи ко всему творению в целом. Вот пять строк, взятых из пролога к поэме «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир»:

*После того как небо отделилось от земли,
после того как земля была отделена от неба,
после того как прозвучало имя человека,
после того как (бог неба) Ан овладел небом,
после того как (бог воздуха) Энкиль овладел землей...* (Kramer S.N.

From the tablets of Sumer. Indian Hills; Colorado, 1956. P. 77). Подобно этому в Средние века во многих хрониках история страны начиналась с сотворения мира.



о ритуальной функции некоторых мифов о происхождении (например, в мифе исцеления или, как у племени осейдж, в мифах, назначение которых ввести новорожденного в сакральность мира и общества), складывается впечатление, что их «действенность» имеет отчасти причиной тот факт, что сами мифы содержат в себе рудименты космогонии. Это впечатление может быть подтверждено также тем, что в некоторых культурах (например, в Полинезии) космогонический миф не только может иметь присущую ему терапевтическую ценность, но является также образцовой моделью для всех видов деятельности и творчества.

Чтобы лучше понять эту зависимость мифов о происхождении от космогонического мифа, нужно отдавать себе отчет, что как в одном случае, так и в другом речь идет о «начале». А ведь абсолютное «начало» — это сотворение мира. Речь, конечно, идет не о простом теоретическом курьезе. Недостаточно знать «происхождение», «истoki», необходимо восстановить момент сотворения. Это проявляется через «возвращение вспять» вплоть до восстановления первоначального, сакрального Времени, времени созидания. И как мы это уже видели и еще увидим в дальнейшем, восстановление первоначального времени, которое единственно способно обеспечить тотальное обновление Космоса, жизни и общества, достигается прежде всего через реактуализацию «абсолютного начала», то есть через сотворение мира.

Совсем недавно Рафаэль Петтацони предложил рассматривать космогонический миф как вариант мифа о происхождении. «Отсюда следует, что миф о сотворении имеет ту же природу, что и миф о происхождении. <...> После наших исследований миф о сотворении утрачивает положение величественного одиночества; он перестает быть *berax genotemon* и входит в многочисленный класс аналогичных явлений, в класс мифов о происхождении»¹. По причинам, которые мы уже упомянули, нам трудно согласиться с этой точкой зрения. Каждое новое положение вещей пред-

¹ Pettazzoni R. Essays on the History of Religions. P. 27–36.

полагает всегда некое предшествующее состояние, а это состояние в конечном счете есть мир. Именно исходя из этой первоначальной «цельности» развиваются позднейшие модификации. Космическая среда, населенная человеком, какой бы ограниченной она ни была, является «миром»; его «происхождение» и его «история» предшествуют всем другим частным историям. Мифическая идея «происхождения» накладывается на идею «сотворения». Любая вещь обладает «происхождением», потому что она была создана когда-то, то есть потому что в мире нашла свое проявление какая-то мощная энергия и произошло какое-то событие. В целом *происхождение* какой-либо вещи свидетельствует о *сотворении* этой вещи.

Доказательством того, что космогонический миф не является простым *вариантом* мифа о происхождении, является тот факт, что космогонии, как мы это уже увидели, служат моделью для всех видов «творчества». Примеры, которые мы проанализируем в следующей главе, послужат дальнейшим доказательством этого вывода.



Глава III

Мифы и ритуалы обновления

Возведение на трон и космогония

А.М. Хокарт отмечал, что на острове Фиджи церемония возведения короля на трон носит название «сотворение мира», «сотворение земли» или «создание суши»¹. С воцарением монарха символически повторяется вся космогония. Такие представления до-
вольно распространены у земледельческих народов. Согласно новейшей интерпретации, освящение вос-
шествия на престол индийского царя — *раджасуя* — предполагает воссоздание Вселенной. Различные фа-
зы ритуала действительно последовательно повторя-
ют этапы нисхождения монарха к первоначальному, эмбриональному состоянию и его мистическое воз-
рождение через год как Космократора, отождествляе-
мого одновременно с Праджapati* (Всеобщее божес-
тво) и с Космосом.

Период эмбрионального развития будущего монарха соответствует процессу созревания Вселенной и, очевидно, первоначально был связан с созревани-
ем урожая. Во второй фазе ритуала завершается форми-
рование нового «божественного» тела монарха.
Третья фаза *раджасуя* состоит из ряда ритуалов, космо-
логическая символика которых широко представ-
лена в текстах. Царь поднимает руку, это символизи-
рует подъем *оси мира*. В момент помазания царь стоит

¹ Le Mythe de l'Éternel Retour. P. 80 sq.

на троне с поднятыми руками: он воплощает космическую ось, проходящую через пуп Земли (трон называется Центром мира) и касающуюся Неба. Окропление отождествляется с водами, сходящими с неба по оси мира (то есть по царю) для того, чтобы оплодотворить Землю¹.

В историческое время раджасуя практиковали не более двух раз: первый — для освящения царя, второй — для наделения его неограниченной верховной властью. Но в доисторические времена эта церемония, очевидно, проводилась ежегодно и совершалась для того, чтобы возродить Космос.

Именно это происходило в Египте. Восшествие на престол нового фараона, пишет Франкфорт, «можно рассматривать как сотворение нового времени, наступившего после опасного разрыва в гармонии между обществом и природой, и такая ситуация свойственна сотворению мира. Это иллюстрируется текстом, содержащим проклятие врагам царя, сравниваемым с Апопом², подземным змеем, которого Ра поражает на заре. Но после этого сравнения следует примечательное дополнение: «Они будут подобны змею Апопу в утро Нового года». Уточнение «в утро Нового года» можно истолковывать только в смысле интенсификации: змей поражается при каждом восходе солнца, но Новый год празднуется и как сотворение и обновление дня, и как начало нового годовичного цикла»².

Нам теперь понятно, каким образом космогонический сценарий Нового года может быть объединен с обрядом посвящения в монархи; обе ритуальные системы преследуют одну и ту же цель — обновление Космоса. «Но это обновление, осуществляемое по случаю посвящения в монархи, имело важные последствия для дальнейшей истории человечества. С одной стороны, церемонии обновления становятся подвижными, они больше не связаны жесткими рамками календаря, с другой стороны, царь становится ответст-

¹ *Eliade M. Méphistophélès et l'Androgyne. Paris, 1962. P. 191 sq.*

² *Frankfort H. Kingship and the Gods. Chicago, 1948. P. 150.*

венным за стабильность, благосостояние и плодотворение всей Вселенной. Это значит, что космическое обновление начинает совпадать теперь не только с космическими ритмами, но и с ритмами людей и исторических событий»¹.

Обновление мира

10

Легко понять, почему ритуал восшествия на престол повторяет космогонию или празднуется в Новый год. Считается, что монарх обновляет весь Космос. Обновление в основном осуществляется как раз в Новый год, с наступлением нового сезонного цикла. Но *обновление*, ритуально осуществляемое в это время, является по сути повторением сотворения мира. Оно повторяется каждый новый год. И именно космогонические мифы напоминают людям, как был создан мир и что произошло впоследствии.

Мир есть всегда «наш мир», тот, в котором мы живем. Но, хотя образ существования один и тот же и у австралийских туземцев, и у современных европейцев, культурные контексты этого существования значительно отличаются. Очевидно, что «мир» австралийцев, живущих собирательством и случайной охотой, иной, нежели мир землевладельцев неолита, равно как мир последних не похож на мир городских жителей древнего Ближнего Востока или на мир на-

¹ *Eliade M. Méphistophélès et l'Androgyne. P. 193–194.* «Именно в русле этой концепции находятся истоки будущих исторических эсхатологических и политических теорий. И действительно, позже будет неоднократно случаться так, что ожидание космического обновления, «исцеления» мира будет связываться с появлением некоего царя, героя, спасителя или даже вождя политического. Современный мир еще продолжает хранить эсхатологические надежды на вселенскую генопатию, хотя и облачаются эти чаяния в совершенно светские покровы, а воплощаются в жизнь через победу одного социального класса над другим или же одной партии над другой, а может быть — в победу некой политической фигуры». *Ibid. P. 194.*

родов Западной Европы и США. Различия эти достаточно очевидны, и нет нужды их подчеркивать. Мы напомнили о них только для того, чтобы избежать недоразумения: обращаясь к примерам, иллюстрирующим различные типы культуры, мы ни в коей мере не склоняемся к компаративизму Фрэзера*, но рассматриваем каждый из используемых нами примеров в его историческом контексте. Но мы считаем бесполезным уточнять социальную и экономическую структуру каждого упоминаемого нами племени и сравнивать его с другими племенами.

Итак, «мир» есть тот мир, который мы знаем и в котором живем; он зависит от разных типов культуры; существует, следовательно, множество «миров». Но для нашего исследования важен тот факт, что, несмотря на различие социально-экономических структур и разнообразие культурных контекстов, первобытные народы считают, что мир должен обновляться ежегодно и что это обновление совершается по одной модели, модели мифа о происхождении, который играет роль космогонического мифа.

Конечно, «год» первобытными народами понимается по-разному и даты «Нового года» изменяются в зависимости от климата, географической среды, типа культуры и т. д. Но речь всегда идет о некоем цикле, то есть отрезке времени, имеющем начало и конец. И в конце определенного цикла и в начале следующего цикла совершается ряд ритуалов, связанных с обновлением мира. Как мы уже сказали, это обновление есть новое сотворение, осуществляемое по космогонической модели.

Самые простые примеры предоставляет жизнь австралийцев — их мифы о происхождении земли, обновляющейся каждый год. В ритуалах воссоздаются животные и растения, созданные *in illo tempore* сверхъестественными существами. На плато Кимберли, например, восстанавливаются пещерные рисунки (считается, что они были выполнены мифическими предками), и делается это с целью активизировать их созидательную мощь, как она впер-

вые проявилась в мифические времена, то есть при сотворении мира¹.

Воссоздание животных и растений равнозначно для австралийцев воссозданию мира. И не только по-
 5 тому, что, располагая достаточным количеством пищи, они надеются прожить еще год, а прежде всего потому, что мир действительно возник тогда, когда в самые достопамятные времена впервые появились растения и животные. Создание растений и живот-
 10 ных было одним из творческих актов сверхъестественных существ.

Принятие пищи — акт не только физиологический, но также и «религиозный»: поедается то, что создавалось сверхъестественными существами, по-
 15 этому есть надо таким же образом, как впервые ели в начале мира мифические предки².

У австралийцев космогония сводится к воссозданию привычного пейзажа. Это их мир, и он должен периодически обновляться, иначе он может погиб-
 20 нуть. Космосу грозит уничтожение, если он не воссоздается ежегодно — такова идея главного праздника калифорнийских племен карок, хупа и юрок. На языке этих племен обряд носит название «воссоздание мира», по-английски он называется «New Year».
 25 Цель его — восстановить или утвердить мир на следующие год или два. У части племен юрок утверждение мира достигается строительством ритуальной «парной» хижины, это обряд космогонической структуры. Ниже мы приведем аналогичные примеры.

30 Суть этого обряда заключается в длительных странствиях, которые священнослужитель предпринимает по всем святым местам, то есть там, где Бесмертные совершали свои подвиги. Эти ритуальные странствия длятся 10–12 дней. В течение всего этого
 35 времени священнослужитель воплощает собой Бес-

¹ Petri H. Sterbende Welt in Nordwest Australien. Brunswick, 1954. P. 200 sq.; Elkin A.P. The Australian Aborigines. Londres, 1954. P. 220 sq.

² О религиозной значимости пищи см.: Eliade M. Op. cit. P. 182, 195 sq.

смертных. В пути он думает про себя: «Так же вот шел Икскарея анимас, один из Бессмертных, в незапамятные времена». Прибыв в святое место, он принимался подметать со словами: «Икскарея Якам (другой Бессмертный) подметает за меня. Отныне все больные выздоравливают». Затем он поднимается на гору, срезает там ветку, из которой делает трость, и говорит: «Мир раскололся, но когда я взмахну этим посохом над землей, все трещины в ней закроются и земля снова станет плотной».

Затем он спускается к реке, находит там камень, устанавливает его со словами: «Земля расшаталась, мы снова утвердим ее. Жизнь будет дольше, и люди будут сильнее». Потом он садится на камень. «Когда я сяду на камень, — объяснял он Жиффорду, — мир больше не шелохнется». Камень этот находится здесь с незапамятных времен, с самого начала мира¹.

«Совокупность обрядов, приведенных нами, являет собой космогонический сценарий. Калифорнийцы стали жить в том мире, который в мифические времена создали Бессмертные, они наметили его контуры, зафиксировали его Центр и основания, создали в изобилии рыбу и растительную пищу и отвратили все болезни. Но этот мир не тот неизменный и вневременной Космос, в котором жили Бессмертные. Это живой мир, населенный существами из плоти и крови; они подчиняются законам становления, старения и смерти. Поэтому он требует периодического восстановления и обновления. Но мир можно обновить, только повторяя то, что *in illo tempore* сделали Бессмертные, только повторяя сотворение. Поэтому священнослужитель воспроизводит путь Бессмертных, повторяя их слова и жесты. В конечном счете священнослужитель начинает воплощать Бессмертных. Иначе говоря, по случаю Нового года Бессмертные как бы вновь приходят на Землю. Вот почему ритуал ежегодного обновления мира — самая важная

¹ Kroeber A.L., Gifford E.W. World Renewal, a Cult System of Native Northwest California // Anthropological Records. XIII. № 1. Univ. of California. Berkeley, 1949. P. 6 sq., 10–17, 19 sq., résumé dans notre livre Méphistophélès et l'Androgyne. P. 175 sq.

религиозная церемония калифорнийских племен. Мир не только становится обновленным и устойчивым, он также освящается символическим присутствием Бессмертных. Воплощающий их священнослужитель на какое-то время обретает бессмертие: к нему нельзя ни при-
 5 трагиваться, ни даже смотреть на него. Ритуалы он выполняет вдали от людей, в абсолютном одиночестве, ведь когда Бессмертные совершали их впервые, на Земле еще не было людей»¹.

10

Различия и сходства

Ритуально-мифологический сценарий периодического обновления мира встречается также у других калифорнийских племен: таковы, например,
 15 обряд аки племени майду, что на холмах, обряд хе-зи племени майду с равнин, обряд куксу восточных помо. Во всех этих примерах обновление мира вписывается в культовый комплекс, включающий хвалы Верховному Существо, посвящение молодых
 20 людей и сбор богатого урожая. Эти сцены можно сравнить с обрядом «хижина новой жизни» у племени чейены, обряд, включенный в Пляску Солнца, и с обрядами «Большого дома», принятыми у ленапе². Как в том, так и в другом случае речь идет
 25 о космогоническом ритуале, об обновлении мира, о возрождении жизни. У племени чейены священнослужитель воспроизводит акт сотворения мира, у ленапе во время новогодней церемонии повторяется то же самое, при этом обретается первоначальная целостность и полнота³.

Следует добавить, что строительство или время от времени совершаемый ремонт ритуальной хижины также имеет космогоническое значение. Сакральная хижина воплощает собой Вселенную. Крыша сим-
 35 волизирует небесный купол, пол — это земля, четыре

¹ *Eliade M.* Op. cit. P. 182.

² *Müller W.* Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer. Wiesbaden, 1955. P. 120.

³ *Müller W.* Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas. Berlin, 1956. P. 306, 317.

стены — это четыре стороны света. Индейцы племени дакота утверждают, что «год — это круг, опоясывающий мир», то есть исходную, первую хижину¹. Надо добавить, что взаимозависимость между Космосом и космическим временем («циклическим» временем) ощущается настолько сильно, что в некоторых языках понятие «мир» используется также для обозначения понятия «год». У некоторых калифорнийских племен, например, говорят: «мир прошел» или «земля прошла», когда хотят сказать, что истек год².

Если затем перейти к обрядам Нового года, принятым у племен, занимающихся выращиванием клубней, то разница сразу бросается в глаза. Прежде всего замечаешь два новых обстоятельства: коллективное возвращение мертвых и оргиастические излишества. Но особенно заметно отличие в религиозной атмосфере. Вместо странствия одинокого священнослужителя племени карок, его медитаций и молитв — коллективное празднество небывалого размаха. Как пример достаточно привести хотя бы праздник *миламала* туземцев Тробрианских островов, описанных Малиновским. В. Лантернари посвятил целую книгу исследованию этого мифо-ритуального комплекса; мы о нем тоже немного говорили в связи с меланезийскими прорицательскими культами³. Не будем возвращаться к результатам этих исследований. Ограничимся указанием на то, что, несмотря на различия между мифо-ритуальными системами североамериканских племен и меланезийцев, сами структуры их сходны. У тех и у других Космос должен периодически возрождаться, и космогонический сценарий, посредством которого осуществляется это обновление, связан с новым урожаем и освящением плодов и пищи.

¹ Müller W. Die blaue Hütte. Zum Sinnbild der Perle bei nordamerikanischen Indianern. Wiesbaden, 1954. P. 133.

² Kroeber A. L. Handbook of the Indians of California. Washington, 1925. P. 177, 498.

³ Lanternari V. La Grande Festa. Milan, 1959; Eliade M. Méphistophélès et l'Androgyne. P. 155 sq.

Новый год и космогония на древнем Ближнем Востоке

Аспекты мифа



Мирча Элиаде

5

10

15

20

25

30

35

Знаменательно, что подобные идеи мы находим и в религиях древнего Ближнего Востока. Естественно, с учетом различий, которые подразумеваются между обществом, находящимся на доземледельческой и предземледельческой стадиях, с одной стороны, и такими сельскими и городскими обществами, какие сложились в Месопотамии и Египте. Неоспорим, однако, существенный факт: египтяне, жители Месопотамии, Израиля и другие народы древнего Ближнего Востока — все ощущали потребность периодического обновления мира. Это обновление обрело форму некоего сценария, существеннейшее ритуальное действие которого символизировало повторение космогонии. Факты, подтверждающие это, и их интерпретацию можно встретить в обширной специальной литературе, опубликованной на эту тему¹, а также в одной из глав работы *«Миф о вечном возвращении»* (с. 83). Напомним, что в ритуалах Месопотамии сотворение мира повторялось по случаю празднования Нового года (*акиту*). Некоторые из ритуалов воспроизводили битву Мардука с Тиамат* (гидрой, символизирующей первичный Океан), победу бога и его космогонические деяния. Стихи о Сотворении (*Энума Элиш**) читались в храме. По словам Г. Франкфорта, «каждый новый год в чем-то очень существенном повторял первый день творения, день начала цикла времен года»². Но при более близком знакомстве с новогодними ритуалами становится понятно, что жители Месопотамии ощущали органическую связь *начала* с предшествующим ему *концом*, имеющим ту же природу, что и Хаос до Творения, и что поэтому Конец необходим всякому Началу.

¹ Cf. quelques indications bibliographiques dans *Le Mythe de l'Éternel Retour*. № 1. P. 92.

² *Frankfort H. Kingship and the Gods*. P. 319.

Как мы уже говорили, у египтян Новый год также символизировал Сотворение. Что касается израильского Нового года, то, по словам Мовинкеля, «одной из основных идей здесь было возведение на трон Яхве как короля мира, символическое представление его победы как над силами Хаоса, так и над историческими врагами Израиля. Результат победы — обновление мироздания, избранничества и союза — идеи и ритуалы античных праздников плодородия, лежащие в основе исторического праздника»¹.

Позднее, в эсхатологии пророков, восстановление Израиля богом Яхве воспринималось как Новое Творение, предполагающее как бы возврат к раю².

Ставить на один уровень символическое воспроизведение космогонии, с которой связано празднование Нового года в Месопотамии и в Израиле, мы, очевидно, не можем. У древних израильтян архаический сценарий периодического обновления мира постепенно приобретал исторический характер, сохраняя что-то от своего первоначального значения. Венсинк показал, что ритуальный сценарий Нового года, означающий переход от Хаоса к Космосу, был связан с такими историческими событиями, как исход и переход через Красное море, завоевание Ханаана, вавилонское пленение, возвращение из изгнания и т. д.³ Со своей стороны, Фон Рад доказал, что как только какое-либо единичное историческое событие, такое как, например, «провозглашение Израиля на горе Синай богом Яхве и его служителем Моисеем, переходит в коллективный план, оно не остается больше в сфере воспоминания, сохраняясь в устной или письменной традиции, но способно подвергаться ритуальному обновлению», так же как это происходит и в космологических обновлениях соседних царств⁴.

¹ Mowinckel S. *He That Cometh* / Trad. G.W. Anderson. New York, 1956. P. 26.

² Mowinckel S. *Op. cit.* P. 144.

³ Wensinck A.J. *The Semitic New Year and the Origin of Eschatology* // *Acta Orientalia*. I. 1923. P. 159–199.

⁴ Voegelin E. *Order and History*. I: *Israel and Revelation*. Louisiana State University Press, 1956. P. 294.



Эрик Фогелин не без основания настаивает на том факте, что «символические формы космологических царств и Израиля не исключают друг друга... Ритуальное обновление порядка, обновление символических элементов, разработанных в космологической цивилизации, проходит через всю историю человечества, начиная с празднования Нового года в Вавилоне. Оно осуществляется затем в том, как Иосия обновляет Берит*, в сакраментальном обновлении Христа и в макиавеллиевском *ritornar ai principii*¹, поскольку падение жизненного порядка и возвращение к этому порядку есть основная проблема человеческого существования»². Следовательно, какими бы значительными ни были различия культурных систем Месопотамии и Израиля, объединяет их явно та же вера в ежегодное или периодическое возрождение мира. В целом присутствует вера в возможность восстановления абсолютного «начала», что предполагает символическое разрушение и уничтожение старого мира. Начало, следовательно, предполагает конец и наоборот. Ничего удивительного в этом нет, так как служащий примером образ того начала, за которым следует конец, — это год, круговое космическое время, каковым оно является и ощущается в ритме времен года и в закономерности небесных явлений.

Но здесь потребуется одно уточнение: если возможно, что непосредственное восприятие «года» как цикла лежит в основе идеи периодически обновляющегося Космоса, то в мифо-ритуальных сценариях Нового года³ проявляется другая идея, имеющая другую структуру и другой генезис. Это идея «совершенства начал», выражающая более глубокий, более личный религиозный опыт, питаемый воспоминаниями «утраченного рая», того блаженства, которое предшествовало современному уделу человека. Возможно, что мифо-ритуальный сценарий Нового года сыграл такую важ-

¹ возвращение к истокам (лат.). — Прим. перев.

² *Voegelin E.* Op. cit. P. 299.

³ Как, впрочем, и в других многочисленных мифах о космогонии и «началах».

ную роль в истории человечества как раз потому, что, сохраняя космическое обновление, он вместе с тем давал надежду на обретение первоначального счастья. Образ «года — круга» приобрел космически-жизненное двойственное символическое значение, одновременно «пессимистическое» и «оптимистическое». Ведь протекание времени предполагает все большее удаление от «начала», а следовательно, и утрату первоначального совершенства. Все, что происходит во времени, разрушается, распадается, вырождается и в конце концов погибает. Очевидно, речь идет о «виталистском» выражении Реального, но не следует забывать, что для первобытного человека существование раскрывается и объясняется в понятиях жизни. Неисчерпаемость и могущество присутствуют вначале: в этом источник «пессимизма», свойственного этой идее. Но стоит сразу же добавить: хотя неисчерпаемость быстро утрачивается, она периодически восстанавливается. Год имеет конец, то есть за ним автоматически следует новое начало.

У идеи, будто совершенство было в начале, по-видимому, достаточно древнее происхождение. Во всяком случае, она очень распространена, бесконечно интерпретируется заново и интегрируется в многочисленные религиозные концепции. У нас будет возможность обсудить некоторые из этих оценок. Пока же отметим, что идея совершенства «начал» сыграла важную роль в систематической разработке все более обширных космических циклов. Обычный год значительно расширился, порождая «Большой год», или космические циклы неисчислимой длительности. По мере того как космический цикл становился все более долгим, идея совершенства начала все более и более подразумевает дополнительную идею, а именно: *для того чтобы началось нечто истинно новое, нужно полностью уничтожить остатки старого цикла*. Иначе говоря, если мы желаем абсолютного начала, то конец мира должен быть самым радикальным. Эсхатология есть всего лишь префигурация космогонии будущего. Но во всякой эсхатологии подчеркивается следующее: новое творение не может



совершиться до того, как этот мир не будет окончательно разрушен. Речь идет не о восстановлении того, что вырождается, а об уничтожении старого мира с тем, чтобы воссоздать мир *in toto*¹. Навязчивая идея золотого века, блаженного начала требует уничтожения всего того, что существовало и изжило себя, начиная с сотворения мира: это единственная возможность достичь первоначального совершенства.

Конечно, все эти ностальгические верования присутствуют уже в мифо-ритуальных сценариях ежегодного обновления мира. Но, начиная с предземледельческой стадии культуры, все большее распространение получает идея существования не только ритуальных, но также и действительных разрушений и воссозданий мира, идея «возврата к истокам» в буквальном смысле слова, то есть регрессия Космоса в аморфное хаотическое состояние, за которым следует новая космогония.

Лучше всего иллюстрируют эту концепцию мифы о конце света. Мы будем их исследовать в следующей главе. Они представляют интерес, конечно, и сами по себе, но, кроме того, способны прояснить функцию мифа вообще. До настоящего времени мы имели дело исключительно с мифами о происхождении и космогоническими мифами, сообщающими о том, *что уже произошло*. Теперь же надлежит рассмотреть, как идея «совершенства начала» проецируется также и на вневременное будущее. Мифы о конце мира сыграли, конечно, важную роль в истории человечества. Они выявили «подвижность происхождения»: действительно, с некоторых пор «происхождение», «генезис» располагается не только в мифическом прошлом, но и в отдаленном, легендарном будущем. Известно, что к этому заключению пришли стоики и неопифагорейцы, систематически разрабатывавшие идею о вечном возвращении. Но понятие «истока», «начала» прежде всего связано с идеей совершенства и блаженства. Вот почему в идеях эсхатологии, понимаемой как космогония

¹ полностью (лат.). — Прим. перев.

- будущего, мы обнаруживаем источники всех верований, провозглашающих золотой век не только в прошлом, но равным образом в будущем (или же только в будущем).



Глава IV

Эсхатология и космогония

Конец мира — в прошлом и в будущем

В самом общем плане можно сказать, что среди первобытных народов считается, что конец мира уже состоялся, хотя в более или менее отдаленном будущем он должен повториться вновь. И действительно, мифы о космических катаклизмах очень распространены. В них рассказывается, каким образом мир был разрушен и все человечество уничтожено, за исключением одной пары или нескольких мужчин и женщин, оставшихся в живых. Из них самые распространённые — это мифы о потопе, известные повсюду (за исключением Африки, где они почти не встречаются)¹.

Наряду с мифами о потопе существуют мифы, рассказывающие об уничтожении человечества в результате катаклизмов, имевших космические масштабы: землетрясений, пожаров, разрушений гор, эпидемий и т. д. Очевидно, подобный конец мира не окончательный: он скорее оказывается концом одного человечества, за которым следует появление другого людского рода. Но полное погружение суши в воду или разрушение ее огнем, за которым следует возникновение новой земли, символизируют космогонию и возвращение к хаосу.

¹ См.: Sir Frazer G.J. Folk-Loire in the Old Testament, I. Londres, 1919. P. 329–332; Kluckhohn C. Recurrent Themes in Myths and Mythmaking. Daedalus, printemps 1959 (p. 268–279). P. 271. Основательную библиографию по легендам о потопе можно найти: Thompson S. Motif-Index of Folk-Literature (nouvelle éd., Bloomington; Indiana, 1955 sq.), I. P. 184 (A 1010).

Многие мифы связывают потоп с какой-либо ритуальной виной, которая вызвала гнев высшего существа; иногда его объясняют исключительно желанием некоего божества уничтожить человечество. Но при внимательном анализе мифов, предвещающих 5 Всемирный потоп, приходишь к выводу, что одной из основных причин являются грехи людей и старение, разложение мира. Потоп открыл путь к возрождению мира и человечества. Иначе говоря, конец мира как в прошлом, так и в будущем представляет собой гигант- 10 скую проекцию ритуальной системы праздника Нового года, выполненную на макроскопическом уровне и наполненную драматизмом. Но на этот раз речь идет не о «естественном конце» мира (естественном, поскольку он совпадает с концом года и, следовательно, 15 составляет часть космического цикла), а о *реальной* катастрофе, вызванной божественными силами. Параллель между потопом и ежегодным обновлением мира проявляется в нескольких довольно редких случаях (Месопотамия, иудаизм, манданы*)¹. Как пра- 20 вило, мифы о потопе независимы от ритуальных мифических сценариев новогодних праздников, что легко объяснить, так как периодические праздники возобновления мира символически актуализируют космогонию, то есть творческую деятельность богов, 25 а не уничтожение старого мира: старый мир исчезает «естественным образом», и лишь потому, что дистанция, отделяющая его от «начала», достигает крайнего предела.

В сравнении с мифами, повествующими о конце 30 мира в прошлом, мифы, рассказывающие о конце мира в будущем, на удивление мало распространены у первобытных народов. Как замечает Ф.Р. Леemann², это, возможно, результат того, что этнологи не ставили этот вопрос в своих исследованиях. Иногда трудно 35 уточнить, относится ли миф к катастрофе буду-

¹ См.: *Mythe de l'Éternel Retour*. Paris, 1949. P. 102 sq.

² *Lehmann F.R. Weltuntergang und Welterneuerung im Glaubenschriftloser Völker // Zeitschrift für Ethnologie. LXXI. 1931 (p. 103-115). P. 103.*



щей или прошедшей. По свидетельству Е.Г. Мена, андаманцы считают, что после конца мира возникает новое человечество, наслаждающееся райской жизнью: не будет ни болезней, ни старости, ни смерти. Мерт-
 5 вые воскреснут после катастрофы. Но, по мнению А. Редклифа-Брауна, Мен, по-видимому, соединил несколько версий, полученных из разных источников. В действительности, уточняет Редклиф-Браун, речь
 10 идет о мифе, в котором говорится о конце света, но этот миф относится только к прошлому, а не к будущему. Но так как, по свидетельству Леемана, язык андаманов не имеет будущего времени¹, то нелегко решить, идет ли речь о событии прошедшем или будущем.

Весьма редко встречаются первобытные мифы о
 15 конце света, где нет указаний относительно возможного воссоздания мира. Так, в верованиях племени кай (Новая Гвинея) творец Маленгфунг, сотворив мир и человека в нем, удалился на край света, за горизонт и погрузился в сон. Каждый раз, когда он поворачи-
 20 вается во сне, земля содрогается, но когда-нибудь он поднимется с ложа и разобьет небо, которое обрушится на землю и уничтожит все живое². На одном из Каролинских островов, а именно о. Намолут, засвидетельствовано предание, что творец однажды унич-
 25 тожит человечество за грехи. Но боги будут продолжать жить, и это предполагает возможность нового творения³. На другом из Каролинских островов, а именно на о. Аурепик, ответственность за катастрофу несет сын творца. Когда он заметит, что хозяин
 30 острова не занимается больше своими подданными, он затопит остров, вызвав циклон⁴. Здесь еще неясно, идет ли речь о решающем конце: ведь идея наказания грешников предполагает, как правило, последующее сотворение нового человечества.

¹ *Lehmann F.R. Weltuntergang und Welterneuerung im Glauben schriftloser Völker. P. 112.*

² *Thurnwald R. Die Eingeborenen Australiens und der Südseeinseln. Tübingen, 1927. P. 26–27, d'après Keysser Cb. Aus dem Leben der Kaileute (dans Neuhaus, Deutsch Neu-Guinea, 1911. P. 154 sq.).*

³ *Lehmann F.R. Op. cit. P. 107.*

⁴ *Ibid. P. 117.*

Трудно интерпретировать верования племени негрита на Малаккском полуострове. Они убеждены, что однажды Карей* уничтожит мир, так как люди не уважают его предписаний. Поэтому во время грозы туземцы пытаются предотвратить катастрофу, принося кровавые искупительные жертвы¹. Катастрофа будет всеобщей, одинаковой для праведников и для грешников, и, по-видимому, за ней не последует новое творение. Поэтому туземцы негрита называют Карей «плохим», а представители племени пле-сакай видят в нем врага, который «украл у них рай»². Особенно поражает пример племени гуарани, живущего в провинции Мато Гроссо (Бразилия). Зная, что Земля будет разрушена огнем и водой, они отправились на поиски «Праведной страны», представляющей собой нечто вроде земного рая, расположенного за океаном. Эти долгие путешествия, вдохновителями и руководителями которых были шаманы, начались в XIX в. и продолжались до 1912 г. У некоторых племен есть поверье, что за катастрофой последует обновление мира и воскрешение мертвых. Другие племена ожидали и желали полного конца мира³. Курт Нимуендайу писал в 1912 г.⁴: «Не только племя гуарани, но и вся природа состарилась и устала жить. Не раз шаманы, увидав во сне Нандеруву, слышали, как земля возносила молитвы: «Я поглотила слишком много трупов, я пресыщена и утомлена. Отец, положи конец этому». В свою очередь и вода также умоляла Создателя оставить ее в покое, равно как и деревья... и вся природа».

Трудно найти более волнующее выражение космической усталости, желания абсолютного покоя и

¹ См.: *Eliade M.* Traité d'Histoire des Religions. P. 54.

² *Lehmann F.R.* Op. cit. P. 107.

³ См.: *Schader E.* Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer // *Staden-Jahrbuch*. III. J. São Paulo, 1955. P. 151 sq.; *Koppers W.* Prophetismus und Messianismus als völkерkundliches und universalgeschichtliches Problem. *Saeculum*, X (1959. P. 33–47). P. 42 sq.; *Lowie R.H.* Primitive Messianism and an Ethnological Problem. *Diogenes*. № 19 (Fall, 1957. P. 62–72). P. 70 sq.

⁴ *Nimuendaju C.* Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani // *Zeitschrift für Ethnologie*. XLVI (1914. P. 287 sq.). P. 335.

смерти. Речь идет о неизбежном разочаровании, которое следует за долгой и тщетной мессианистской экзальтацией. Уже век, как гуарани искали в танцах и плясках земной рай, они восстановили и интерпретировали миф о конце света в миллениаристской мифологии¹.

Большинство мифов американских индейцев о конце света предполагает или циклическую теорию (как у ацтеков), или поверье, что за катастрофой последует новое творение, или, наконец, (как в некоторых районах Северной Америки) поверье о всеобщем возрождении без катастрофы. (В этом случае погибнут только грешники.) По верованиям ацтеков, мир разрушался уже три или четыре раза и в будущем ожидается четвертое (или пятое) разрушение. Каждый из этих миров управляется Солнцем, падение или исчезновение которого и знаменует конец².

Невозможно перечислить здесь все важнейшие мифы Южной и Северной Америки, касающиеся конца света. Некоторые мифы рассказывают о супружеской паре, которая даст начало народу, населяющему новый мир³. Так, племя чоктау верит, что мир будет разрушен огнем, но души вернутся, кости обрастут плотью и воскресшие люди вновь окажутся в местах своего бывшего обитания⁴. Подобный миф можно встретить и у эскимосов: люди воскреснут, обретя жизнь от своих костей (верование, характерное для охотничьих племен)⁵. Вера, что катастрофа есть не-

¹ См.: *Lowie R.H.* Op. cit. P. 71.

² См.: *Alexander H.B.* Latin-American Mythology // *The Mythologie of All Races*. XI. Boston, 1920. P. 91 sq.

³ Миф племени альгонков в работе: *Brinton D.G.* The Myths of the New World. 2^e éd. revue. New York, 1876. P. 235–236. Мифы винту в работе: *Alexander H.B.* North American Mythology // *Mythology of All Races*. X. Boston, 1916. P. 223 sq.

⁴ *Hodgson A.* Travels in North America. P. 280; *Brinton*. Op. cit. P. 279–280.

⁵ *Brinton*. P. 280: «Находящийся наверху дунет один раз на кости мужчины и два раза на кости женщины, и они воскреснут». Другая версия мифа была опубликована в: *Boas F.* The Central Eskimo. GRBEW, 1888. P. 588 sq.; См.: *Eliade M.* Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris, 1951. P. 153 sq.

избежное следствие «старости» и разложения мира, по-видимому, достаточно распространена. Согласно верованиям племени чироки, «когда мир состарится окончательно, люди умрут, веревки разорвутся, и земля погрузится в Океан»¹. (Земля представляется им ог- 5 ромным островом, подвешенным к небесному своду четырьмя веревками.)

В мифе племени майду Творец Земли уверяет чегу, которую он создал, что «когда этот мир износится, я пересоздам его целиком, и когда я его переделаю, вы 10 обретете новое рождение»². Один из основных космогонических мифов народа като, племени атапаски, начинается с сотворения нового неба, заменяющего старое, крушение которого кажется неизбежным³. Как замечает Александер по поводу космогонических 15 мифов Тихоокеанского побережья, «многие рассказы о сотворении, по-видимому, сводятся в действительности к преданиям, сообщающим о воссоздании земли после великой катастрофы; некоторые мифы, однако, говорят и о сотворении мира впервые и о вос- 20 создании его заново»⁴.

Короче говоря, эти мифы о конце света, более или менее определенно предполагающие воссоздание новой Вселенной, выражают одну и ту же древнюю и очень 25 распространенную идею о прогрессирующей «деградации» Космоса, что требует его периодического разрушения и восстановления. Именно из этих мифов о конечной катастрофе, которая будет в то же время провозвестником неизбежного возрождения мира, вышли и сформировались уже в наше время пророческие и 30 миллениаристские тенденции первобытных обществ.

¹ Alexander H.B. North American Mythology. P. 60.

² Ibid. P. 219; см.: Ibid. P. 299–300. См. библиографию исследований североамериканских мифов о потопе.

³ Ibid. P. 222.

⁴ Ibid. P. 225. Относительно южноамериканских мифов о конце света, уничтожаемого огнем и водой, см.: *Ehrenreich P.* Die Mythen und Legenden des Südamerikanischen Urvölker. Berlin, 1905. P. 30–31. О южноамериканских сказаниях относительно обновления мира после катастрофы см.: *Lévi-Strauss C.* Dans le Bulletin of the Bureau of American Ethnology. CXLIII. 3. P. 347 (Bakairi), 369 (Namicuara).

К вопросу о миллениаризме мы вернемся позднее, так как он вместе с марксистским хилиазмом представляет собой единственный современный вариант мифа о конце света. Но сначала нам нужно вкратце сообщить о месте мифа о конце света в более сложных религиях.

Конец света в восточных религиях

10 Вполне возможно, что учение о разрушении мира (*pralaya*) было известно уже с ведических времен (*Atharva Veda*, X, 8, 39–40). Миф о всеобщем разрушении (*ragnarok*), за которым следует новое сотворение мира, является компонентом германской мифологии. Все это, по-видимому, указывает на то, что
15 индоевропейской культуре известен миф о конце света. Недавно Стиг Викандер открыл существование германского мифа об эсхатологическом сражении, чрезвычайно схожего во всех деталях с соответствующими индийскими и иранскими сказаниями. Начиная
20 с Брахман¹, и особенно в Пуранах*, в Индии получила развитие идея о четырех *Югах*, то есть о четырех «поколениях мира». Суть этой теории — циклическое создание и разрушение мира и вера в совершенство начала. Так как буддисты и джайнисты разделяют те же
25 идеи, можно заключить, что учение о вечном сотворении и разрушении Вселенной является паниндоевропейской идеей*.

Поскольку мы уже говорили об этом в нашей работе «Миф о вечном возвращении», то не станем повторяться. Напомним только, что «полный цикл завершается распадом (*pralaya*), который повторяется в более полном виде (*mahapralaya*, великий распад) в конце цикла, состоящего из тысячи «*махаяуг*»². Согласно Махабхарате и Пуранам³, горизонт воспламе-

¹ Названия четырех Юг появляются впервые в *Aitareya Brāhmaṇa*. VII. 14.

² *Le Mythe de l'Éternel Retour*. P. 170; см. также: *Images et Symboles*. Paris, 1952. P. 80 sq.

³ См.: *Abegg E. Der Messiasglaube in Indien und Iran*. Berlin, 1928. № 2. P. 34.

нится, на небосводе появятся семь или двенадцать солнц, они осушат моря и сожгут землю. *Самвартака* (огонь космического пожара) разрушит всю Вселенную. Затем в течение 12 лет будет низвергаться непрерывный ливень, земля погрузится в воду, а все человечество будет уничтожено (*Visnu Purana*, 24, 25). На поверхности океана, сидя на космическом змее *Шешем*, покоится погруженный в йогический сон Вишну (*Visnu Purana*, VI, 4, 1–11). Затем все возникнет вновь, с самого начала, и так далее до бесконечности.

Что касается мифа о «совершенстве первоначальных времен», то его можно узнать в мифе о чистоте, разумности, блаженстве и человеческом долгожительстве, свойственных первому «поколению», именуемому *Критаюга*. В течение последующих юг происходит прогрессирующая деградация разума и морали человека, равно как и уменьшение его физических размеров и продолжительности жизни. Джайнизм выражает в утрированных формах совершенство начал и последующий упадок. По мнению Гемакандра, в начале человек имел рост в шесть миль, а жизнь его длилась сто тысяч *пурвас* (один *пурвас* равен 840 000 лет). Но в конце цикла рост едва достигал 7 локтей, а продолжительность жизни не превышала 100 лет (Жакоби. Эра, I, 202). Буддисты также настаивают на удивительном уменьшении продолжительности человеческого существования: 80 000 лет и более в начале цикла и десять лет в конце цикла.

Учение индусов о «поколениях» — вечное творение, упадок, уничтожение и возрождение Вселенной — напоминает в какой-то мере первобытную концепцию ежегодного обновления мира, но с важными различиями. По теории индусов, человек не играет никакой роли в периодическом возрождении мира; по сути, человек не желает этого вечного возрождения, он стремится не участвовать в этом космическом цикле¹. Более того, са-

¹ Мы имеем в виду представителей религиозной и философской элиты, стремящейся «освободиться» от иллюзий и страданий. Но народная религия индусов вполне допускает и принимает возможность существования человека в мире.



ми боги, по-видимому, не являются истинными творцами, они скорее инструмент, с помощью которого осуществляется космический процесс. Для индусов, собственно, окончательного конца мира не существует, существуют только более или менее длительные интервалы между уничтожением одной Вселенной и появлением другой. Конец имеет только сама человеческая жизнь; человек может остановить это движение, в которое он оказывается слепо вовлеченным.

- 10 Миф о совершенстве «первоначальных времен» встречается в Месопотамии, в Израиле и у греков. По преданиям жителей Вавилона, предшествующее потопу царствование восьми или десяти царей продолжалось от 10 800 до 72 000 лет. Длительность первых 15 династий царей после потопа не превышала 1200 лет¹. Следует добавить, что жителям Вавилона также был известен миф о первоначальном рае и они хранили воспоминание о ряде последовательных разрушений и возрождений людского рода² (таких циклов было, 20 вероятно, семь). Подобные идеи разделяли и израильтяне: потеря первичного рая, последовательное уменьшение длительности человеческой жизни, потоп, уничтоживший все человечество, за исключением нескольких привилегированных особей. В Египте 25 существование мифа о «совершенстве начала» не засвидетельствовано, но существует предание о невероятной продолжительности жизни царей, предшествовавших династии Менес³.

- В Греции мы обнаруживаем два разных, но передающих одну идею мифологических предания:

- 1) теория мировых эпох, включающая миф о «совершенстве первоначальных времен»;
- 2) учение о циклах.

- Гесиод первым описывает последовательную деградацию человечества в течение пяти эпох (Труды, 35

¹ Albright W.F. *Primitivism in Ancient Western Asia*, in: *Lovejoy A.O., Boas G. Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Baltimore, 1935. P. 421-432). P. 422.

² Ibid. P. 424-426.

³ Ibid. P. 431.

109–201)*. Первая эпоха — золотой век, при титане Кроносе — была своего рода раем, люди жили долго, никогда не старели, и их существование напоминало существование богов. Теория циклов возникает при Гераклите, который имел огромное влияние на уче- 5 ние стоиков о Вечном возвращении. Уже у Эмпедокла наблюдается связь этих двух мифологических тем: мировые эпохи и непрерывный цикл возрождений и разрушений. Мы не будем обсуждать различный формы, которые эти теории приняли в Греции, особенно под 10 влиянием Востока. Достаточно лишь напомнить, что стоики восприняли от Гераклита идею уничтожения мира огнем (*ekpyrosis*) и что Платон в «Тимее» в качестве альтернативы приводит уничтожение мира потопом. Эти две катастрофы как бы ритмически дели- 15 ли весь год (*magnus annus*). Согласно потерянному тексту Аристотеля (*Protrept*), обе катастрофы произошли во время двух солнцестояний, испепеление огнем — при летнем солнцестоянии, а потоп — при зимнем солнцестоянии¹. 20

Иудейско-христианские апокалипсисы

Можно обнаружить некоторые из этих апокалиптических образов конца мира в эсхатологических иудейско-христианских видениях. Но в религии иудеев и христиан мы видим существенно новый момент. Конец света произойдет единожды, подобно 25 тому как и сотворение мира имело место только один раз. Космос, который возникнет после катастрофы, будет тем же самым Космосом, созданным Богом в начале времен, но очищенным, возрожденным и восстановленным в своей первоначальной славе. Этот 35 земной рай сохранится вечно, ему никогда не будет

¹ Мы узнаем в рассказах об этих космических катастрофах индуистский сюжет об уничтожении мира огнем и водой; см. также: Waerden B.L. van der. Das Grosse Jahr und die ewige Wiederkehr // Hermes. 80. 1950. P. 129 sq.



конца. Время теперь линейно и необратимо, оно уже больше не циклическое время вечного возвращения. Более того, эсхатология — это кульминация Священного Писания, ибо конец света обнаружит религиозный смысл человеческих деяний и люди будут судимы по своим поступкам. Речь уже не идет о космическом возрождении, предполагающем, равным образом, возрождение какого-либо общества (или всего человеческого рода в целом).

- Речь идет о Страшном суде: только избранные будут жить в вечном блаженстве. Избранники спасутся своей верой в Священное Писание: в борьбе с силами и искушениями этого мира они сохранили верность Царству Небесному. Еще одно отличие от космических религий: для иудейско-христианских религий конец мира есть часть мессианистского таинства. Для иудеев приход Мессии возвещает конец мира и пришествие рая. Для христиан концу мира будет предшествовать второе пришествие Христа и Страшный суд. Но и для тех и для других торжество Священного Писания, знаменуемое концом мира, предполагает в какой-то степени возрождение рая. Пророки предсказывают, что мироздание обновится: и небо и земля будут новыми. Всего будет в изобилии, как в Эдемском саду¹. Дикие звери заживут в мире друг с другом, «они будут слушаться ребенка» (Исайя, XI, 6). Болезни и увечья исчезнут навсегда: хромым воспрянет, как олень, уши глухих откроются; не будет ни слез, ни плача (Исайя, XXX, 19; XXXV, 3). Новый Израиль воздвигнется на горе Сион, потому что рай находится наверху (Исайя, XXXV, 10; Пс. XLVIII, 2). Для христиан всеобщее обновление Космоса и восстановление также являются основными характеристиками конца света. В «Откровении святого Иоанна Богослова» говорится: «И увидел я новое небо и новую землю; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали... И услышал я

¹ Amos, IX; 13 sq.; Isaïe, XXX: 23 sq.; XXXV: 1, 2, 7; LXV: 17; LXVI: 22; Osée, I: 10; II: 18 sq.; Zacharie, VIII: 12; Ezéchiël, XXXIV: 14, 27; XXXVI: 9 sq., 30, 35.

громкий голос с неба, говорящий: ...И сотрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет; ибо прежнее прошло. И сказал сидящий на престоле: Се, творю все новое» (Откр., 21).

Но это новое творение возникнет на руинах прежнего. Признаки финальной катастрофы напоминают индийское описание разрушения Вселенной. Наступит засуха и голод, дни станут короче¹. Эпоха, непосредственно предшествующая концу света, будет царством Антихриста. Но вновь явится Христос и очистит Землю огнем. По словам Ефрема Сирина, «море взревет, а затем высохнет, небо и земля разверзнутся, и распространятся повсюду дым и мрак. В течение сорока дней Господь найдет огонь на землю, чтобы очистить ее от скверны греха и порока»².

О разрушающем огне только один раз говорится в Новом Завете, во Втором послании Петра (III, 6–14). Но он оказывается важным элементом и в прорицаниях сивилл, в стоицизме и в последующей христианской литературе. Такое представление об огне, вероятно, пришло из Ирана³.

Царство Антихриста в какой-то мере равнозначно возвращению к Хаосу. С одной стороны, Антихрист предстает в форме дракона или демона⁴, это напоминает старый миф о сражении между Богом и Драконом. Сражение было в самом начале, до сотворения мира и снова повторится в конце. Кроме того, Антихриста встретят как лже-Мессию, и его царствование будет отмечено полным отрицанием общественных, моральных и религиозных ценностей, иными словами, это будет возвращение к Хаосу. В течение многих веков Антихрист отождествлялся с различными историческими персонажами, от Нерона до папы

¹ Bousset W. The Antichrist Legend // Trad. anglaise. Londres, 1896. P. 195 sq., 218 sq.

² Ephrem le Syrien, reproduit par Bousset. P. 238.

³ См.: Le Mythe de l'Éternel Retour. P. 185 sq.

⁴ См.: Bousset W. The Antichrist Legend. P. 145 sq., а также: Mayer R. Die biblische Vorstellung vom Weltenbrand. Bonn, 1957.



(у Лютера). Следует подчеркнуть один факт: считалось, что в некоторые особенно трагические периоды истории господствовал Антихрист, но в то же время всегда сохранялась надежда, что его царство
5 одновременно возвещало неизбежное пришествие Христа. Всемирные катастрофы, бедствия, террор, торжество Зла — все это представляло некий апокалиптический синдром¹, предшествующий, как полагали, новому пришествию Христа.

10

Христианский милленаризм

15 Христианство, став официальной религией Римской империи, осудило милленаризм как ересь, хотя известные Отцы Церкви проповедовали его в прошлом. Но Церковь приняла Историю, и конец света перестал быть неизбежным событием, каким он был во время
20 преследования христиан. Этот мир со всеми своими недостатками, несправедливостью и жестокостью продолжал существовать. Только Бог знал час конца света, и одно лишь казалось определенным: этот конец настанет не завтра. С триумфом Церкви Царство Небесное уже сошло на землю, и в определенном смысле
25 старый мир оказался разрушенным. Можно распознать в официальном антимиленаризме Церкви первое проявление учения о прогрессе. Церковь приняла мир таким, каков он есть, стараясь сделать существование человека более счастливым, чем оно было во время
30 великих исторических кризисов. Церковь приняла эту позицию вопреки всевозможным пророкам, прорицателям и провозвестникам апокалипсиса.

Через несколько веков после проникновения ис-
35 лама в Средиземноморье, а особенно после XI в., вновь появляются милленаристские и эсхатологиче-

¹ См. также: *Vasiliev A.A. Medieval Ideas of the End of the World: West and East // Byzantion. XVI. Fasc. 2. 1942–1943. Boston, 1944. P. 462–502.*

ские движения, на этот раз направленные против Церкви и ее иерархов. Этим движениям свойственно несколько общих черт: их вдохновители ждут и провозглашают восстановление земного рая после испытаний и ужасных катаклизмов. О неизбежном конце 5 мира возвещал также и Лютер. В течение веков проповедуется неоднократно та же религиозная идея: этот мир, подверженный историческому развитию, несправедлив, отвратителен, отдан на откуп дьяволу; и к счастью, он уже на грани полного разложения, 10 процесс катастрофического распада начался, этот старый мир трещит по всем швам, в самом скором будущем он будет уничтожен, силы тьмы будут окончательно побеждены, праведники восторжествуют, и врата рая откроются для них. Все милленаристские 15 и эсхатологические движения доказывают оптимизм человеческой натуры. Они реагируют на ужас, вызываемый историческими событиями, с силой, которую могло вызвать только крайнее отчаяние. Однако в течение веков эсхатологическая напряженность веду- 20 щих христианских конфессий значительно ослабла. Ожидание конца света и неизбежность Страшного суда — черты не характерные ни для одной из крупных христианских Церквей. Милленаризм с трудом выжил лишь в нескольких ближайших к нам по времени хри- 25 стианских сектах.

Эсхатологическая и милленаристская мифология нашла свое новое рождение в самое последнее время в Европе в двух политических тоталитарных движениях. Внешне абсолютно секуляризованные, нацизм и ком- 30 мунизм насыщены элементами эсхатологического видения мира. Они провозглашают конец старого мира и наступление эры изобилия и блаженства. Норман Кон, автор самой последней книги о милленаризме, пишет по поводу национал-социализма и марксизма-лени- 35 низма: «Под псевдонаучными формулировками, которыми пользуются и тот и другой, можно обнаружить взгляд на вещи, странным образом напоминающий самые темные измышления и средневековую чушь. Последний и решительный бой избранных (будь то арий- 40



цы или пролетарии) против армии демонов (евреев или буржуазии); радость управлять всем миром или счастье жить в абсолютном равенстве (или же и то и другое) достанутся по замыслу Провидения избранным, которые получают таким образом возмещение за все свои прошлые страдания; исполнятся высшие предназначения истории, и Вселенная освободится, наконец, от зла — вот те старые химеры, к которым люди питают пристрастие и по сей день»¹.

10

Милленаризм у первобытных народов

Однако наибольшее развитие миф о конце света получает в наше время за пределами западного мира. Речь идет о бесчисленных нативистских и милленаристских движениях, среди которых наибольшую известность получил меланезийский карго-культ, встречающийся и в других районах Океании, а также в бывших европейских колониях в Африке. Очень возможно, что большинство этих движений появилось вследствие более или менее продолжительных контактов с христианством. Хотя они чаще всего направлены против белых и против христианства, большинство движений туземного милленаризма включает в себя христианские, эсхатологические элементы. В некоторых случаях аборигены восстают против миссионеров исключительно потому, что те ведут себя не как истинные христиане и не верят в неизбежный приход Христа и воскрешение мертвых. В Меланезии карго-культ ассимилировал мифы и ритуалы Нового года. Как мы уже видели, праздник Нового года предполагает символическое возрождение мира. Приверженцы карго-культа верят также, что Вселенная будет разрушена и воссоздана вновь, племя обретет нечто вроде рая: мертвые воскреснут, и не будет больше ни смерти, ни болезней. Но как и в индоиранской и иудейско-христианской эс-

20

25

30

35

¹ *Cohn N. Les fanatiques de l'Apocalypse. Paris, 1963.*

хатологиях, этому новому сотворению и возвращению
рая будет предшествовать ряд космических катастроф:
произойдет землетрясение, на землю низвергнется ог-
ненный дождь, горы обрушатся и погребут под собой
долины, белые и аборигены, не исповедующие этого
культа, будут уничтожены и т. д.

Морфология миллениаризма первобытных народов
чрезвычайно богата и сложна. Для нашего исследова-
ния очень важно очертить несколько моментов¹:

1) миллениаристские движения могут быть рас-
смотрены как развертывание мифо-ритуального сце-
нария периодического возобновления мира;

2) не должно вызывать сомнений, по-видимому, пря-
мое или косвенное влияние христианской эсхатологии;

3) приверженцы миллениаристских движений по су-
ти своей противники Запада, хотя они и подвержены
влиянию западной культуры и проявляют желание при-
способить к своим потребностям религию и образова-
ние белых людей, а также их богатства и оружие;

4) подобные движения всегда вызываются к жиз-
ни сильными религиозными личностями пророческо-
го склада, но организуются и используются полити-
ками или в политических целях;

5) во всех этих движениях считается, что конец ми-
ра в конце тысячелетия неизбежен, но он произойдет
обязательно после космического катаклизма или ис-
торической катастрофы.

Нет надобности настаивать на политическом, со-
циальном и экономическом характере этих движений:
он и без того очевиден. Но их сила, их влияние, их
творческое воздействие не ограничиваются исключи-
тельно этими социоэкономическими факторами. Речь
идет о движениях религиозных. Их сторонники ждут
и провозглашают конец света, чтобы достичь лучших
экономических и социальных условий, но особенно
они надеются на возрождение мира и восстановле-
ние человеческого счастья. Приверженцы этих тече-

¹ См.: *Eliade M. Méphistophélès et l'Androgyne*. Paris, 1962. P. 155 sq.
(*Renouveau cosmique et eschatologie*).





ний жаждут благ земных, но в такой же степени они жаждут бессмертия, свободы и райского блаженства. Для них конец света делает возможным преобразовать жизнь человека в жизнь блаженную, совершенную и бесконечную.

Добавим, что даже в тех движениях, где речь не идет о конце катастрофическом, идея возрождения и воссоздания мира составляет главный элемент. Пророк или основатель культа проповедует неизбежность «возвращения к истокам» и, как следствие, возвращение к первоначальному «райскому» состоянию. Конечно, в большинстве случаев это «первозданное» райское состояние определенно представляет собой идеализированный образ культурной и экономической ситуации перед приходом белых. Это не единственный пример мифизации «первозданного состояния» и «прошлой истории», воспринимаемых как золотой век. Но нас интересует в данном случае не «историческая» реальность, которую иногда удастся выделить из этой буйной образности мифа, а факт, что конец света — конец колонизации — и ожидание нового мира предполагают возвращение к истокам. Мессианский персонаж идентифицирован с культурным героем или мифическим долгожданным предком. Их приход равнозначен реактуализации мифических первоначальных времен, или возрождению мира. Политическая независимость и культурная свобода, провозглашаемые миллениаристскими движениями колониальных народов, воспринимаются как возвращение первоначальных счастливых времен. В целом, даже без *явного* апокалиптического разрушения, этот старый мир символически упраздняется и на его месте устанавливается мир первозданного рая.

35 «Конец мира» в современном искусстве

Западные цивилизации не могут сравниться в оптимизме с коммунистической эсхатологией и миллениаризмом первобытных народов. Сегодня существует стано-

вляющаяся все более угрожающей опасностью катастрофи-
 ческого конца мира из-за термоядерного оружия. В со-
 знании жителей Запада этот конец будет полным и окон-
 чательным, за ним не последует нового сотворения мира.
 У нас нет возможности предпринять здесь системати- 5
 ческий анализ многочисленных выражений страха пе-
 ред атомной катастрофой в современном мире. Но иные
 связанные с этим феномены западноевропейской куль-
 туры кажутся нам достойными исследования. Речь пой-
 дет об истории западного искусства. С начала нашего 10
 века пластические искусства, так же как и литература и
 музыка, испытали трансформацию столь радикальную,
 что в данном случае можно говорить о «разрушении ху-
 дожественного языка». Начиная с изобразительного ис-
 кусства, это «разрушение художественного языка» рас- 15
 пространилось на поэзию, на прозу, а в последнее время,
 в лице Ионеско, и на театр. В отдельных случаях можно
 говорить о настоящем уничтожении всей вселенной ис-
 кусств. При изучении некоторых недавно созданных
 произведений создается впечатление, что всю историю 20
 изобразительного искусства авторы хотели свести к
*tabula rasa*¹. Это более чем разрушение, это погружение
 в Хаос, во что-то вроде первозданной *massa confusa*². Од-
 нако созерцая такие произведения, можно догадаться,
 что автор находится в поисках чего-то, что он еще не 25
 сумел выразить. Ему надо было уничтожить руины и об-
 ломки, оставленные в наследство предшествующими ре-
 волюциями в пластических искусствах; ему необходимо
 было подойти к зародышевым формам материи, чтобы
 иметь возможность начать с нуля историю искусства. 30
 Есть ощущение, будто для многих современных худож-
 ников «разрушение пластического языка» является толь-
 ко первой фазой более сложного процесса и что вслед
 за этим непременно последует сотворение новой Все-
 ленной. 35

В современном искусстве нигилизм и пессимизм
 первых революционеров и разрушителей есть миро-

¹ чистая доска (лат.). — Прим. перев.

² неопределенная масса (лат.). — Прим. перев.



восприятие уже устаревшее. В наше время ни один большой художник не верит в деградацию и неизбежное исчезновение своего искусства. С этой точки зрения их позиция напоминает позицию «примитивных»
5 народов: они способствовали разрушению мира (то есть разрушению *их* мира, их художественной вселенной), чтобы тем самым способствовать сотворению нового мира). Это культурное явление чрезвычайно важно, поскольку именно художники представляют
10 собой истинную творческую силу цивилизации или общества. В своем творчестве художник предвосхищает то, что должно произойти через одно или два поколения и в других областях социальной и культурной жизни.

15 Знаменательно то, что разрушение художественного языка совпало со взлетом в развитии психоанализа. Психология душевных глубин придает большое значение интересу к истокам, интересу, который в высшей степени характерен для человека архаического общества. Было бы чрезвычайно интересно досконально
20 изучить процесс постепенного возобновления интереса к мифу о конце света в современном искусстве. Мы бы увидели, что художники отнюдь не неврастеники, как нам о них иногда говорят, напротив, психиче-
25 ски они более здоровы, чем многие современные люди. Они поняли, что истинное обновление может произойти не раньше как после настоящего конца. Первыми из современников художники приложили все силы для действительного разрушения *своего* мира, для
30 того, чтобы воссоздать заново вселенную творческого воображения, в которой человек мог бы одновременно жить, созерцать и мечтать.

Глава V

Время может быть укрощено

Сравнение, которое мы только что провели между «оптимизмом» народов, недавно сбросивших колониальное иго, и оптимизмом европейских художников и мыслителей, может быть расширено и углублено. Конечно, между верованиями традиционных обществ и некоторыми тенденциями современной культуры существуют и конфронтации. Но мы намереваемся говорить об этом позже, чтобы не прерывать последовательности изложения, поскольку провели анализ мифического сюжета конца света, главным образом для выявления отношений между эсхатологией и космогонией. Напомним, что в третьей главе мы подчеркивали чрезвычайную важность ритуально-мифологического сценария ежегодного возрождения мира. Мы видели, что этот сценарий предполагает тему «совершенства первоначальных времен» и что, начиная с какого-то исторического периода, эта тема становится «подвижной»: она может обозначать как совершенство в мифическом прошлом, так и то совершенство, которое установится в будущем, после конца света. В продолжительном экскурсе касательно мифов о конце света, анализ которых был дан в последней главе, мы хотели подчеркнуть, что даже в эсхатологии главное — не *конец мира*, а уверенность в *новом начале*. Это возобновление есть, собственно говоря, повторение абсолютного начала, то есть космогония. Можно сказать, что и здесь мы имеем дело с менталитетом, который характеризует первобытного человека, а именно с тем исключительным значением, которое придается в мен-



талитете *познанию начал*. Действительно, для человека первобытного общества знание о начале всех вещей (животных, растений, космических тел и т. д.) означает некоторое господство над ними: известно их место и то, как вызвать их в будущем. То же самое правомерно и в отношении эсхатологических мифов: знание того, что имело место *ab origine*¹, знание космогонии дает и знание того, что произойдет в будущем. «Подвижность» понятия происхождения мира выражает надежду человека на то, что *мир пребудет вечно*, хотя он периодически и разрушается в буквальном смысле этого слова. Идея разрушения мира в сущности не пессимистична. Самим своим существованием во времени мир обречен на упадок и вырождение, вот почему он должен символически возрождаться каждый год. Но так как известна космогония, то есть «тайна» происхождения мира, то можно принять идею апокалиптического разрушения мира.

Фрейд и познание «сотворения»

Излишне настаивать на экзистенциальной ценности познания начала в традиционных обществах. Оно характерно не только для архаических обществ. Желание познать начало вещей характерно и для западной культуры. В XVIII и особенно в XIX в. возникают многочисленные исследования о происхождении мира, жизни, видов животных и растений, человека, языка, общества, религии и всех человеческих установлений. Предпринимаются попытки познать истоки и историю всего, что нас окружает: происхождение Солнечной системы, брака или детских игр, таких как, например, игра в классики.

В XX в. научные исследования истоков и начал пошли по другому пути. Для психоанализа, например, истинное первоначало есть «человеческое первоначало».

¹ от начала, от основания, от истока, от рождения (лат.). — *Прим. перев.*

чало», раннее детство. Жизнь ребенка протекает в мифическом, райском времени¹. Психопанализ разработал технику, способную обнаружить «истоки» нашей личной истории и, что очень важно, выявить то главное, первое событие, которое положило конец блаженству детства и определило будущую направленность нашего существования. «Если использовать понятия архаического сознания, можно утверждать, что в жизни человека был «рай» (для психоанализа он распространяется на период до рождения или до отнятия от груди) и «утрата рая», «катастрофа» (детские травмы), и каково бы ни было отношение взрослого к этим первоначальным событиям, они имеют определяющее значение для его существования»².

Интересно, что из всех наук о жизни единственно лишь психоанализ доходит до идеи, что «начала» любого человеческого существа являются собой рай и блаженство, тогда как другие науки о жизни настаивают на совершенстве и неустойчивости начала. Нас интересуют две идеи Фрейда. Первая — «истоки» и «начала», связанные с «раем» и «блаженством»; вторая — мысль о том, что с помощью воспоминания и «возврата назад» можно вновь пережить некоторые травмирующие события раннего детства. Блаженство «истоков» является, как мы видели выше, довольно распространенной темой в первобытных религиях, это явление засвидетельствовано также в Индии, Иране, Греции и в иудейско-христианской религии. Тот факт, что Фрейд помещает блаженство в начало человеческого существования, не означает, что психоанализ имеет мифологическую структуру, что он за-

¹ Именно поэтому бессознательное имеет структуру мифа. Можно идти еще дальше и утверждать не только что бессознательное «мифологично», но также что некоторые из его содержащих имеют космическую значимость, иначе говоря, отражают способы, процессы и предназначения. Действительный контакт современного человека с космическим, сакральным осуществляется через бессознательное, идет ли речь о его мечтаниях и воображаемой жизни или же о творческих сознаниях, возникающих из бессознательного (поэзия, игры, спектакли и т. д.).

² *Eliade M. Mythes, rêves et mystères. P. 56.*



имствует архаические или мифические темы или принимает иудейско-христианский миф о рае и о грехопадении. Единственное сближение, которое можно найти между психоанализом, первобытным пониманием блаженства и совершенством начала, связано с тем фактом, что Фрейд обнаружил решающую роль «райского правремени» раннего детства, блаженства перед «падением» (то есть отнятием от груди), иначе говоря, до того, как для каждого индивидуума время становится «прожитым временем». Что касается второй интересующей нас идеи Фрейда (а именно идеи «возвращения назад»), с помощью которой есть надежда реактуализировать некоторые решающие события раннего детства, то она также оправдывает сближение и аналогии с архаическим поведением. Мы приводили ряд примеров, подчеркивающих веру в то, что можно реактуализировать (и, следовательно, вновь прожить) первоначальные события, рассказанные в мифах. Но за несколькими исключениями (включая магические исцеления), эти примеры иллюстрируют коллективное возвращение назад. События, передаваемые мифами, с помощью ритуалов переживаются всем сообществом или какой-либо его значительной частью. Техника психоанализа делает возможным индивидуальное возвращение к первоначальному времени. Этот экзистенциальный возврат назад известен также в архаических обществах и играет важную роль в некоторых восточных психофизиологических техниках. В настоящее время мы приступаем к исследованию этой проблемы.

Традиционная техника «возвращения к истокам»

Мы не имеем намерения сравнивать психоанализ с верованиями и техникой «возвращения к истокам» примитивных и восточных народов. Цель сравнения,

предложенного здесь, — показать, что «возвращение к истокам», важность которого для понимания человека, и особенно для его лечения, отмечал Фрейд, было известно уже неевропейским культурам. После всего того, что мы уже сказали в отношении стремле- 5 ния обновить мир, повторяя космогонию, нетрудно будет понять основу этих ритуалов: возвращение индивидуума к своим истокам понимается как возможность обновления и возрождения его существования. Но, как мы вскоре увидим, «возвращение к истокам» 10 может осуществляться с разными целями и иметь различные значения.

Прежде всего существует хорошо известный символизм ритуалов посвящения, предполагающий *regressus ad uterum*¹. Так как мы достаточно исследо- 15 вали этот комплекс в нашей книге «Рождение мистики», ограничимся здесь несколькими краткими ссылками. Начиная с древнейших стадий культуры, инициация подростков включает ряд ритуалов, символика которых очевидна: речь идет о перевоплощении неопита в эмбрион с его последующим рождением заново. Инициация в данном случае равнозначна 20 второму рождению. Благодаря механизму инициации подросток становится полноправным членом общества, социально ответственным, с пробужденными культурными традициями, сознанием. Возвращение в материнское лоно обозначается или через затворничество неопита в шалаше, или через символическое пожирание его чудовищем, или через проникновение на священную территорию, идентифицированную с 25 чревом Матери-Земли².

Нас интересует здесь прежде всего тот факт, что наряду с ритуалами подростковой инициации, характерными для «примитивных» народов, в более сложных культурах существуют ритуалы инициации, включаю- 30 щие *regressus ad uterum*. Ограничимся примером Индии,

¹ возвращение в материнское лоно (лат.). — Прим. перев.

² См., например, австралийский ритуал кунапили, описанный по R.M. Berndt в работе *Naissances mystiques*. Paris, 1959. P. 106 sq.

где можно обнаружить этот мотив в трех различных типах церемоний инициации. Это прежде всего обряд, называемый *упанаяма*, который заключается в знакомстве мальчика с наставником. Мотив вынашивания плода и рождения заново здесь выражен очень ясно: наставник символически перевоплощает подростка в эмбрион и вынашивает его три ночи в своем чреве¹.

Тот, кто совершает *упанаяма*, считается дважды рожденным (*dui-ja*). Существует также обряд *дикса*, совершаемый над тем, кто готовит себя к жертвоприношению *сома*², он состоит, собственно говоря, в воображаемом возвращении на стадию зародыша³. Наконец, *regressus ad uterum* занимает центральное место в ритуале *хиранья-гарбха*, что буквально переводится как «золотой эмбрион». Подростка вводят в золотую вазу, имеющую форму коровы, и, покидая ее, он считается заново рожденным⁴.

Во всех этих случаях *regressus ad uterum* осуществляется с целью приобщить подростка к новым формам бытия, или возродить его. С точки зрения структуры возвращение в материнское лоно соотносится с регрессией Вселенной к зачаточному состоянию, или состоянию Хаоса. Мрак предродовой жизни соответствует Ночи, предшествующей сотворению мира и сумраку хижины, где подросток находится в затворничестве. Все эти обряды инициации предполагают возвращение в материнское лоно и имеют мифическую модель и у «примитивных» народов, и у народов Индии⁴. Существует нечто более интересное, чем мифы, связанные с обрядами инициации *regressus ad uterum*. Это мифы, повествующие о приключениях героев, колдунов или шаманов, которые не символически, а на самом деле, во плоти и крови, совершают *regressus*. Многие мифы содержат в себе:

1) пожирание героя морским чудовищем и победоносное освобождение его после вспарывания брюха этому чудовищу;

¹ См.: *Naissances mystiques*. P. 113 sq.

² *Ibid.* P. 115 sq.

³ *Ibid.* P. 118 sq.

⁴ О мифических моделях обрядов инициации в Индии см.: *Naissances mystiques*. P. 117.

2) связанный с инициацией проход через *vagina dentata* или опасный спуск в грот, расщелину, ассоциируемыми со ртом или входом во чрево Матери-Земли. Все эти действия составляют инициационные испытания, пройдя которые победивший герой обретает новую форму бытия¹.

Мифы и обряды инициации подростков, включающие *regressus ad uterum*, раскрывают очевидность следующего факта: возвращение к истокам подготавливает новое рождение, но оно не повторяет первое, физическое рождение. Это возрождение духовного порядка, чисто мистическое, иначе говоря, выход в новую форму существования (что предполагает половую зрелость, участие в культовых и сакральных действиях, короче, «открытость» Высшему Разуму). Основная идея заключается в следующем: чтобы достичь высшей формы существования, необходимо повторить внутриутробное развитие и рождение, но они повторяются ритуально и символически; другими словами, мы имеем здесь дело с действиями, ориентированными на ценности Высшего Разума, а не на поведение, относящееся к психофизиологической активности.

Важно было отметить последнее обстоятельство, чтобы не сложилось впечатление, будто все мифы и обряды «возвращения к истокам» можно рассматривать в одном и том же плане. Конечно, символика здесь та же, но контексты различны, и замысел, раскрывающийся в контексте в каждом отдельном случае, дает нам возможность проникнуть в истинные значения мифа. Как мы видели, с точки зрения структуры возможно провести аналогию между мраком предродовой жизни или мраком хижины, где подросток проходит инициацию, и ночью, предшествующей сотворению мира. Действительно, ночь, из которой каждое утро рождается солнце, символизирует первоначальный Хаос, а восход солнца воспроизводит космогонию. Но этот космогонический символизм обогащает

¹ См.: Naissances mystiques. P. 132 sq.



ся, естественно, новыми оттенками значения при рождении мифического предка, физическом рождении каждого отдельного индивида или рождении заново в ходе инициации. Все это станет яснее, когда мы обратимся к примерам. Мы увидим, что «возвращение к истокам» служит моделью для различных физиологических и психоментальных приемов, имеющих целью перерождение человека и продление его жизни, а также его выздоровление и окончательное избавление от болезни. Мы уже имели случай заметить, что космогонический миф применяется по-разному; наиболее часто встречающиеся случаи: лечение, поэтическое творчество, приобщение подростка к социуму и культуре и т. д. Мы уже видели также, что *regressus ad uterum* может быть уподоблен возвращению к хаотическому состоянию, предшествующему сотворению мира. Теперь можно понять, почему некоторые древние терапевтические практики использовали ритуальное возвращение в материнское лоно вместо обряда словесного воспроизведения космогонического мифа. Например, в Индии вплоть до наших дней традиционная медицина производит омоложение пожилых людей и восстановление здоровья совершенно истощенных больных, погружая и закапывая их в ров, имеющий форму матки. Символизм нового рождения очевиден. Впрочем, этот обычай засвидетельствован и за пределами Индии: закапывать больных для обретения нового рождения в лоно Матери-Земли¹.

«Возвращение к истокам» обрело славу терапевтического метода и в Китае. Даосизм придает большое значение «эмбриональному дыханию» *тай-цзы*. Оно состоит во вдохе, производящемся по замкнутой цепи, как это делает зародыш; практикующий эту систему старается имитировать циркуляцию крови и дыхания от матери к ребенку и от ребенка к матери. В предисловии к Тай-си ку кью («Положение рта при эмбриональ-

¹ См.: *Traité d'Histoire des Religions*. P. 220 sq.

ном дыхании») это сформулировано очень точно: «Возвращаясь к основам, обращаясь к истокам, можно победить старость, обрести то состояние, в котором пребывает зародыш»¹. Один из текстов современного синкретического даосизма утверждает следующее: 5
«Именно поэтому Будда в своем великом милосердии раскрывает метод (алхимической) работы огня и учит людей *проникать заново в материнское лоно*, чтобы воссоздать свою природу (истинную) и (полноту) своего жизненного предназначения»². 10

Таким образом, перед нами две различные, но взаимосвязанные мистические техники, имеющие своей целью «возвращение к истокам»: эмбриональное дыхание и алхимическая работа. Известно, что эти две техники фигурируют среди многочисленных 15 методов, используемых даосами, чтобы продлить юность и добиться предельного долголетия («бессмертия»). Алхимические эксперименты должны сопровождаться соответствующей мистической медитацией. Расплавляя металлы, алхимик-даос старается 20 достичь в своем теле единства двух космологических принципов — единства Неба и Земли, чтобы воссоздать ситуацию первоначального Хаоса, которая существовала до сотворения мира. Эта первоначальная ситуация, названная состоянием Хаоса (*houen*), 25 соотносится как с хаотическим состоянием яйца и эмбриона, так и с райским бессознательным состоянием несотворенного мира³. Даос стремится достичь этого первоначального состояния или через медитацию, сопровождающую алхимический экспери- 30 мент, или через «эмбриональное дыхание». Но «эмбриональное дыхание» на последнем этапе сводится к «унификации дыхательных движений», к технике

¹ Maspéro H. Les procédés de «Nourrir le Principe Vital» dans la religion taoïste ancienne (Journal Asiatique. Avril-juin. 1937. P. 117-252, 353-430). P. 198.

² Houei-ming-king de Lieou Houayang, cité par Stein R. Jardins en miniature d'Extrême-Orient (Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient. T. XLII. Hanoi (1943. P. 1-104). P. 97.

³ См.: Stein R. Op. cit. P. 54.



слишком сложной, чтобы мы могли ее здесь рассмотреть. Достаточно сказать, что «унификация дыхательных движений» имеет космологическую модель. Действительно, согласно учению даосов, «вдохи»
 5 были изначально «смешаны» и заключены в яйцо, в Великом Едином, от которого отделились Небо и Земля¹.

Идеал даосов — достичь блаженства, юности и долголетия (бессмертия) — имел космологическую
 10 модель: таким было состояние первоначального единства. Здесь не наблюдается реактуализация космогонического мифа, как это было в обрядах исцеления, о которых шла речь. Речь идет не о том, чтобы повторять *сотворение Космоса*, но о том, чтобы обрести
 15 вновь состояние, *предшествующее космогонии*, состояние Хаоса. Но суть здесь та же: здоровье и юность достигаются через «возвращение к истокам», которое осуществляется посредством или «возвращения в материнское лоно», или возвращения к Великому
 20 Космическому Единству. Важно здесь отметить, что и в Китае считается, что болезнь и старость излечиваются через «возвращение к истокам», единственное средство, которое древний разум считает эффективным в борьбе с разрушительным действием
 25 Времени. Речь идет, в конце концов, об упразднении быстротекущего Времени, о «возвращении вспять» и о том, чтобы начать заново существование, со всем непочатым многообразием своих возможностей.

30

Чтобы освободиться от Времени...

В этом отношении особенно интересна Индия. Йога и буддизм развили там технику психофизиологической
 35 практики «возвращения назад» до невиданной в других странах степени. Конечно, обряд здесь больше не имеет какой-либо терапевтической подоплеки: не используется больше никакое *regressus ad uterum* для исцеления

¹ Maspéro H. Op. cit. P. 207. № 1.

или омоложения, а также символическое повторение космогонии, предназначенное вылечить пациента с помощью погружения в первоначальную полноту и неисчерпаемость. Йога и буддизм — явления иного плана, чем первобытная практика врачевания. Их конечная 5 цель — не здоровье и омоложение, а духовная свобода и самообладание. Йога и буддизм — как сотериологические учения, как мистические техники, как философии — естественно, решают иные задачи, чем магическое исцеление. Однако нельзя не заметить некоторого 10 структурного сходства этой мистической техники индусов с первобытным целительством. Аскетические и созерцательные индийские техники и философии преследуют одну и ту же цель: избавить человека от страдания жить во Времени¹. Согласно философии индусов, 15 причина всех непрерывно продолжающихся в мире страданий — карма, протяженность во Времени: именно закон кармы предписывает многочисленные превращения, постоянное, вечное возвращение к жизни и, следовательно, к страданию. Освобождение от закона кармы 20 равнозначно «исцелению». Будда — царь врачей, его наследие провозглашается как «новая медицина». Уничтожить окончательно кармический цикл и освободить себя от Времени можно «испепелив» до последнего 25 семени будущую жизнь. И вот одним из способов «сжечь» кармические остатки является технология «возврата к истокам» с целью познания предшествовавшего существования. Это общиндийская установка, подтверждаемая *Йога-сутрой** (III, 18), известна 30 всем мудрецам современникам Будды и рекомендуется самим Буддой.

«Нужно начать свой путь с какого-нибудь определенного момента, как можно более близкого настоящему Времени, и проделать весь путь наоборот (“против шерсти”, *pratiloman*) с целью дойти до истоков, *ad* 35 *originem*, туда, где самая первая жизнь, “вспыхнув” в мире, породит Время, достигнуть того удивительного мгновения, когда Времени больше не будет, так как ничего нет,

¹ См.: *Mythes, rêves et mystères*. P. 50 sq.



ничего не проявляется. Смысл и цель этого приема понятны: тот, кто возвращается назад во Времени, должен неизбежно достичь исходного пункта, который в конечном счете совпадает с созданием мира. Прожить прошлые жизни — значит понять их и в какой-то степени «сжечь» свои «грехи», то есть сумму действий, порожденных невежеством, накапливавшихся и передававшихся от одного существования к другому, согласно закону кармы. Но важнее то, что мы приходим к началу Времени, к отсутствию Времени, вечному настоящему, предшествующему всякому опыту Времени, основанному первоначальным греховным человеческим существованием. Иначе говоря, отправляясь от какого-либо момента временной напряженности, можно *исчерпать* эту протяженность, проходя ее в противоположном направлении, и выйти в отсутствие Времени, в вечность. Но этим самым мы выходим за рамки удела человеческого и достигаем ничем не обусловленного состояния, которое предшествовало осознанию Времени как грехопадения, как круговращения колеса истории»¹.

Хатха-йога* и некоторые тантрические* школы используют метод, называемый «движение против течения», с целью достичь инверсии всех психофизиологических процессов. Этот «возврат», «движение назад» осуществляется посредством внутреннего уничтожения Космоса и, следовательно, «ухода от времени», достижения «бессмертия». Согласно тантрической концепции, бессмертия можно достичь, только *остановив проявления* процесса распада, дезинтеграции; следует направиться «против течения» (*ujana sadhana*), обретая первоначальное единство, существовавшее *in illo tempore*, до Творения². Речь, следовательно, идет о том, чтобы реализовать в своем собственном бытии процесс космического поглощения и достичь «начала». В *Шива-самхите** (I, 60) предлагается достаточно характерное духовное упражнение: описав создание Вселенной Шивой, текст го-

¹ Mythes, rêves et mystères. P. 51–52.

² *Eliade M. Le Yoga, Immortalité et Liberté. Paris, 1954. P. 270 sq.*

ворит затем о противоположном процессе космического поглощения, как он переживается в упражнениях йогой. Йога видит, как стихия Земля становится более тонкой, растворяется в стихии Воды и как Вода растворяется в Огне, Огонь в воздухе, Воздух в Эфире и так далее вплоть до того, как все растворяется в Великом Брахмане¹. Йог присутствует при *процессе, обратном Творению*, но возвращается назад, к «источкам». Это йоговское упражнение можно сравнить с даосской техникой, преследующей «возврат к яйцу», или к «первоначальному Великому Одному».

Еще раз подчеркнем: мы не отождествляем мистическую технику индусов и китайцев, с одной стороны, и первобытные методы лечения; это явления разного порядка. Но любопытно отметить некоторую преемственность поведения человека по отношению ко времени во все эпохи в разных культурах. Это поведение можно определить следующим образом: *чтобы исцелиться от времени, следует «вернуться назад» и слиться с началом Мира*. Мы только что видели, что этот «возврат к началу» оценивается по-разному. В архаических и палеовосточных культурах повторение космогонического мифа имело целью уничтожение прошедшего времени и начало нового существования, новой жизни, исполненной еще неисчерпаемых сил. Для китайских и индийских мистиков целью было не новое существование здесь, на этой земле, возвращение «назад» и соединение с первоначальным Великим Одним. Но в этих примерах, равно как и в других, приводимых нами, решающим и главным было «возвращение к истокам».

Восстановить прошлое

Мы обратились к этим примерам для сравнения техник двух категорий: 1) психоанализа и 2) древних восточных методов, содержащих различные приемы «возвращения к истокам» и преследующих множест-

¹Mythes, rêves et mystères. P. 272.





во разных целях. Мы не собирались подробно обсуждать эти приемы, мы лишь хотели показать, что экзистенциальный возврат к началу, хотя и характерен для первобытного менталитета, не является свойством исключительно этого мышления. Аналогичную технику разработал Фрейд с целью дать современному человеку возможность восстановить содержание некоторых форм «врожденного» опыта. Мы установили, что существует несколько возможностей вращения назад, наиболее значительные из которых следующие:

1) быстрое и прямое воспроизведение первоначальной ситуации (или Хаос, пракосмическое состояние, или само мгновение творения);

2) постепенный возврат к «истокам», подъем во Времени, от настоящего времени до «абсолютного начала».

В первом случае речь идет о полном, мгновенном, головокружительном уничтожении Космоса (или человека как результата некой временной протяженности), о восстановлении первоначальной ситуации (Хаоса, или, если говорить на уровне антропологии, «семени», «эмбриона»). Совершенно очевидно сходство между структурой этого способа действий и ритуально-мифологическими сценариями стремительного отхода к Хаосу и повторением космогонии.

Во втором случае, при непрерывном возвращении к «истокам», мы сталкиваемся с тщательным и исчерпывающим припоминанием индивидуальных и исторических событий. Конечно, и в этом случае высшая цель — «сжечь» эти воспоминания, так сказать, уничтожить их, переживая и отдаляясь от них. Но речь идет уже не об их немедленном стирании с целью как можно быстрее достичь исходного момента. Напротив, очень важно держать в памяти, не забывать даже самые незначительные детали существования (настоящего или предшествующего), так как только благодаря этим воспоминаниям удастся «сжечь» свое прошлое, овладеть им, помешать ему воздействовать на настоящее.

В отличие от первого случая, моделью которого является немедленное уничтожение мира с последую-

щим его воссозданием, здесь самую существенную роль играет *память*. От Времени нас избавляет воспоминание, *анамнесис*. Самое главное — вспомнить все события, свидетелями которых мы являлись в продолжение всего времени. Это техника в духе подробно исследованной нами концепции первобытного мышления, согласно которой для овладения чем-либо очень важно иметь знания об истории и происхождении этого «чего-либо». Конечно, поворот времени вспять предполагает опыт личной памяти, а познание истоков сводится к пониманию первоначальной истории, выступающей в качестве примера, к познанию мифа. Но структуры их подобны: речь всегда идет о том, чтобы детально и точно вспомнить, что произошло *у истоков*.

Здесь мы подходим к проблеме, важной не только для понимания мифа, но особенно для последующего развития мифологического мышления. Знание истоков и истории конкретных вещей и фактов сообщает некоторую магическую силу воздействия на них. Но это же знание открывает путь постоянным размышлениям о происхождении и структурах мира. Мы еще вернемся к этому вопросу. Однако следует уточнить уже сейчас, что память рассматривается как знание. Тот, кто способен *вспомнить себя*, располагает более ценной религиозно-магической силой, чем тот, кто знает о происхождении вещей. В Древней Индии, например, существовало ясное различие между «объективным» знанием происхождения различных реальностей и «субъективным» знанием, в основе которого лежит воспоминание о предшествующих существованиях. «Мы знаем, о мечта, где ты родилась (*janitram*)», — восклицает автор *Атхарваведы** (VI, 46, 2). «Мы знаем, о Агни, что ты родился в трех местах» (там же, XIII, 3, 21)*. Благодаря подобному знанию истоков («место рождения») человеку удается противостоять мечте, и он оказывается способным безнаказанно обращаться с огнем.

Но знание о своих предшествующих существованиях, то есть знание личной «истории», дает еще и



нечто большее: овладение своей собственной судьбой и наукой сотериологического типа. Помнящему о своих «рождениях» (то есть началах) и предшествующих жизнях (промежутки времени, образуемые значительным числом пережитых событий) удастся избавиться от кармической зависимости. Иными словами, он становится хозяином своей судьбы. Поэтому «абсолютная память» — память Будды, например, — равняется познанию всего и сообщает его обладателю космократическое всемогущество. Ананда и другие ученики Будды «помнили о своих рождениях». Вамарева, автор знаменитого гимна *Ригведы*^{*}, говорил о себе: «Еще находясь во чреве матери, я познал все рождения богов» (*Ригведа*, IV, 27, 1). Кришна также «знал все жизни» (*Бхагават-Гита*, IV, 5)¹. Боги, Будда, йоги, мудрецы — все они из тех, кто знает.

Знание предшествующих существований не есть опыт исключительно только индийской цивилизации. Наличие его засвидетельствовано у шаманов. Мы увидим, что оно играло важную роль в философии греков. Но сейчас важно подчеркнуть, что исключительная ценность познания «истоков» и предшествующих существований есть следствие того значения, какое придавалось познанию «экзистенциальных» и «исторических» мифов, повествующих о становлении рода человеческого. Как мы говорили, удел человека, его судьба имеют «историю»: некоторые решающие события имели место в мифологическую эпоху, и лишь затем человек стал таким, каким он является в настоящее время. Следовательно, эта первоначальная, драматическая и порой даже трагическая история должна быть не только познана, она должна постоянно *восстанавливаться в памяти*. В дальнейшем мы увидим последствия решения, принятого первобытным человеком на определенном этапе своей истории, — постоянно вновь переживать кризисы и трагедии своего мифического прошлого.

¹ См.: Mythes, rêves et mystères. P. 52.

Глава VI

Мифология, онтология, история

Сущность предшествует существованию

У религиозного человека сущность предшествует существованию. Это одинаково равноценно для человека и «примитивных», и восточных обществ, и для еврея, и для христианина, и для мусульманина. Человек, каким он является в настоящее время, есть 5 результат влияния ряда обстоятельств, имевших место с самого начала. Мифы повествуют об этих обстоятельствах, объясняя человеку, как и почему он был создан. Для религиозного человека реальное, подлинное существование начинается тогда, когда он 10 включается в исходную, первичную историю и берет на себя ответственность за ее последствия. История эта имеет сакральный характер, так как ее действующие лица — сверхъестественные существа и мифические предки. Пример: человек смертен потому, что 15 мифический предок по какой-то досадной случайности утрачивает бессмертие или же его лишает бессмертия какое-то сверхъестественное существо; или же вследствие какого-либо мифического события происходит разделение на мужской и женский пол с 20 одновременной утратой бессмертия и т. д. В некоторых мифах происхождение смерти объясняется оплошностью, досадной ошибкой: посланник бога, какой-нибудь зверь, забывает о своем поручении или, замешкавшись, прибывает слишком поздно и т. д. 25 С помощью таких художественных приемов изображается абсурдность смерти. Но и в этом случае история остается «божественной историей», так как дающий поручение — сверхъестественное существо и



при желании мог бы исправить ошибку своего посланника.

Если наиболее существенные события происходят *в начале начал*, то сами эти события в разных религиях различны. Для иудаизма и христианства главное — драма потерянного рая, лежащая в основе современного человеческого бытия. Для цивилизации Месопотамии главное — образование мира в результате расчленения тела морского чудовища Тиамат и сотворение человека с помощью крови верховного демона Кингу*, смешанной с небольшим количеством земли (то есть с материей, непосредственно происходящей из тела Тиамат). Для жителя Австралии самое существенное — ряд действий, осуществляемых сверхъестественными существами «во времена сновидений».

Мы не имеем возможности говорить здесь о всех темах, представляющих в мифах разных религий «главное», а именно — исходное, первоначальную драму, создавшую человека таким, каким он является в настоящее время. Напомним лишь о наиболее существенных их типах. Прежде всего нас интересует раскрытие отношений *homo religiosus* к тому «главному», исходному, что предшествует его становлению. Мы предполагаем априори, что существует несколько отношений, поскольку, как мы только что видели, содержание «главного», решающегося в мифические времена, изменяется в зависимости от того или иного религиозного видения.

Бог отдыхающий

Многие первобытные племена, особенно те, которые задержались в своем развитии на стадии охоты и собирательства, имеют представление о Верховном Существе как о почти не принимающем никакого участия в религиозной жизни. О нем очень мало известно, мифы о нем немногочисленны и обычно довольно просты. Считается, что это Верховное Суще-

ство создало мир и человека, но очень быстро отошло от дел, удалилось на Небо. Иногда оно даже не завершает творения и поручает его своему «сыну» или своему представителю. Нам уже приходилось говорить о превращении Верховного Существа в *отдыхающего бога*, ограничимся здесь только несколькими примерами¹. У племени селькнам с Огненной Земли бог, именуемый «обитающий на Небе» или «пребывающий на Небе», всемогущ, вездесущ и вечен, но акт творения завершали те мифические предки, которые сами были созданы Верховным Существом до того, как он удалился за звезды. Бог этот изолирован от людей, безразличен к мирским делам. У него нет ни образов, ни жреца. С молитвами к нему обращаются, только когда заболевают («Ты, пребывающий на небесах, не отнимай у меня моего ребенка, он еще слишком мал»), во время стихийных бедствий ему делают жертвоприношения.

Племя йоруба с Невольничьего Берега верит в небесного творца, именуемого Олорун* (дословно: «хозяин Неба»), который, начав сотворение мира, передал затем его завершение и управление им некоему низшему богу Обатала*. Сам же окончательно отошел от земных и людских дел; не существует ни храмов, ни статуй, ни служителей этого высшего бога, ставшего «отдыхающим богом». К нему тем не менее обращаются во время всеобщих бедствий.

Ньямбе, верховный бог племени гереро, уединившись на небе, передоверил управление человечеством низшим богам. «Зачем мы будем приносить ему жертвы? — поясняет туземец. — Мы не боимся его, ведь, в отличие от наших умерших предков, нам он не причинил никакого зла»². Верховное существо племени тумбука считает ниже своего достоинства «вмешиваться в повседневные людские дела». К Дзингбе («Всеобщий Отец») племени эве вызывают только во время засухи: «О небо, страшна засуха, пролей дождь, пусть

¹ См.: *Traité d'Histoire des Religions*. P. 53 sq.

² *Ibid.* P. 55.



освежится земля и зацветут поля»¹. Удаленность и отрешенность Верховного Существа от земных дел получают замечательное выражение в поговорке племени жирияма из Восточной Африки, таким образом описывающей божество: «Мулунгу* — наверху, маны же, души умерших предков моих, — внизу». В племени банту говорят: «Сотворив человека, бог перестал им заниматься». То же самое повторяют и в племени негриллос: «Бог отделился от нас!»²

Как видно из этих примеров, Верховное Существо утрачивает свою *религиозную актуальность*, культовое значение; мифы указывают на то, что он уединяется, становится *отдыхающим богом*. Явление это подтверждается и в более сложных религиях Древнего Востока, Индии и Средиземноморья: место небесного бога, создателя, всезнающего и всемогущего, занимает бог Оплодотворяющий, спутник Великой богини, эпифания производительных сил Вселенной³.

Можно сказать, что в каком-то смысле *бог отдыхающий* — это первый пример «гибели богов», неистово провозглашаемой Фридрихом Ницше. О бог-творце, культ которого утрачен, в конце концов забывают. Забвение бога, какая-то его полная потусторонность, трансцендентность есть пластическое выражение его религиозной неактуальности или, что то же самое, его «смерти». Исчезновение Верховного Существа выразилось не в ослаблении религиозной жизни. Напротив, можно сказать, что истинные религии возникают как раз *после* этого исчезновения: наиболее содержательные и драматические мифы, самые необычные обряды, многообразие богов и богинь всех видов, культ предков, жертвоприношения, храмы, маски, различные закрытые общества — все это встречается в культурах, уже прошедших стадию охоты и собирательства, где Вер-

¹ Traité d'Histoire des Religions. P. 55.

² Ibid. P. 55–56.

³ См.: Ibid. P. 63 sq.

ховное Существо или отсутствует (забыто?), или смешалось с другими божествами до такой степени, что его уже невозможно узнать.

«Сумерки богов», о которых говорит Мартин Бубер, уединение бога и его молчание — темы, привлекающие внимание некоторых современных теологов, — не есть явления только нашего дня. Трансцендентность, потусторонность Верховного Существа всегда служили оправданием безразличия человека по отношению к нему. Даже когда о нем вспоминали, тот факт, что до бога *так далеко*, оправдывал некоторое невнимание, если не полное безразличие. У племени фанг в Экваториальной Африке об этом говорится с просто-
душием и с большой прямоотой:

Бог (Нзаме) наверху, человек внизу.
Бог — это Бог, человек — это человек.
Каждый у себя, каждый в своем доме¹.

Так думал, впрочем, и Джордано Бруно: богу «как абсолюту нет никакого дела до нас» (*Spaccio della Bestia trionfante*).

Следует, впрочем, сделать одно замечание: случается, забытое или игнорируемое Верховное Существо призывают вновь при угрозе, приходящей из сфер небесных (засуха, буря, эпидемии и т. д.). Обратимся к вышеприведенным примерам. Как правило, о забытом боге вспоминают лишь тогда, когда уже ничто другое не помогает, когда обращение к другим божествам ни к чему не приводит. Верховный бог племени ораонов — Драгмеш. В случае крайней нужды ему приносят в жертву белого петуха и восклицают: «Мы уже сделали все, что могли, нам остается только обратиться за помощью к тебе... Смилуйся над нами»². Так же евреи отстранялись от Яхве и поклонялись богам Ба-лу и Астарте* всякий раз, когда *история* им это позволяла, то есть в эпоху мира, спокойствия и относитель-

¹ Traité d'Histoire des Religions. P. 56.

² Frazer J.G. The Worship of Nature. Londres, 1926. P. 631.





ного экономического благополучия, но тотчас же вспоминали о своем боге, когда случались исторические катастрофы. «Тогда взывали они к Предвечному и молили его: мы согрешили, оставили Предвечного и
5 служили Балу и Астарте; вырви нас из рук наших врагов, и мы будем служить тебе» (1 Самуил, XIII, 10).

Но даже когда Верховного бога «забывают» и полностью исчезает его культ, воспоминание о нем остается жить в скрытой, приниженной форме в мифах и
10 сказаниях о первозданном рае, в инициациях и рассказах шаманов и целителей, в религиозном символизме (символы Центра мира, магического полета и подъема, символы неба и света и т. д.), а также в некоторых видах космогонических мифов. Можно было
15 бы много рассказать о проблеме забвения Верховного Существа на «сознательном» уровне коллективной религиозной жизни и о его существовании в скрытой форме на уровне «бессознательного» или на уровне символа или же, наконец, в экстатических экспери-
20 ментах некоторых посвященных. Но это увело бы нас далеко от предмета нашего разговора. Скажем только, что сохранение Верховного Существа в индивидуальных экстатических опытах или символах не остается без последствий для религиозной истории
25 архаических человеческих обществ. Подобного опыта, равно как и углубленного размышления о каком-либо небесном символе, порой бывает достаточно, чтобы выдающаяся личность вновь открывала для себя Верховное Существо. Именно благодаря таким опы-
30 там или размышлениям, общество в некоторых случаях начинает совершенно новую религиозную жизнь.

В целом для всех первобытных культур, знавших Верховное Существо, но в той или иной мере его забывших, «главное» заключается в следующем:

- 35 1) бог создает мир и человека, затем удаляется на небо;
- 2) это удаление порой сопровождается разрывом связей между небом и землей либо значительным отдалением неба. В некоторых мифах первоначальная близость неба и присутствие бога на Земле составляют
40

«симптомокомплекс» рая (дополняемый первородным бессмертием человека, его дружескими отношениями с животными и отсутствием необходимости работать);

3) место этого более или менее забытого *отдыхающего бога* оказывается занятым различными божествами, имеющими одну общую черту — они ближе к человеку, помогают ему или, напротив, преследуют его более непосредственным и постоянным образом.

Примечательно, что человек первобытных обществ, как правило хорошо помнящий деяния сверхъестественных существ, о которых говорится в мифах, забывает бога-творца, ставшего *отдыхающим богом*. Культ творца сохраняется, только когда он предстает в виде демиурга или Сверхъестественного Существа, создавшего мир, как это имело место в религиях Австралии. Это Сверхъестественное Существо присутствует в обрядах, посвященных возобновлению мира. Причина этого понятна: творец здесь является также и создателем пищи. Он не только создал мир и предков, но породил также животных и растения, что позволило выжить человеку¹.

Убиенное божество

Наряду с верховными существами и творцами, которые становятся *отдыхающими богами*, сходящими со сцены, в истории религии известны боги, исчезающие с лица земли, но их уничтожают люди (или, точнее, их мифические предки). Если «смерть» *отдыхающего бога* оставляет только пустоту, быстро заполняемую, впрочем, другими божествами, то насильственная смерть способна *творить*. В результате такой смерти в человеческой жизни происходят очень важные изменения. Более того, это обновление связано с самой сутью убиенного божества и, таким образом, продлева-

¹ Отметим, что жителям Австралии также известны «отдыхающие боги», см.: *Traité d'Histoire des Religions*. P. 50.



ет его существование. Убитое *в определенное время* божество продолжает существовать в ритуалах, которые периодически реактуализируют это убийство. В других случаях божество продолжает существовать в живых формах (звери, растения), появляющихся из его тела.

Убиенное божество *никогда* не исчезает из памяти, хотя те или иные подробности мифа о его гибели могут быть забыты. Забыть его нельзя, тем более что необходимость в нем у людей возникает как раз после его смерти. Скоро мы убедимся, что во многих случаях это божество входит в само тело человека, главным образом через продукты питания. Более того: смерть этого божества радикальным образом изменяет саму жизнь человека. В некоторых мифах человек сам становится смертным и приобретает пол. В других мифах убийство идет по сценарию ритуала инициации, то есть церемонии, превращающей «естественного» человека (ребенка) в человека определенной культуры.

Морфология этих божеств чрезвычайно богата, и мифы о них многочисленны. Есть тем не менее некоторые существенные общие черты: эти божества *не являются космогоническими*; они возникают на Земле *после* творения и не остаются здесь на долгое время; убиваемые людьми, они не мстят за себя и даже не проявляют злопамятности; напротив, они учат людей, как извлечь пользу из своей смерти. Существование подобных божеств — одновременно и тайна и драма. О происхождении их чаще всего ничего не известно, кроме того, что они явились на землю, чтобы быть полезными людям, и что главное их предназначение связано с их насильственной смертью. Можно также сказать, что они первые, чья история предвосхищает историю человечества: с одной стороны, их существование ограничено во времени, с другой — их трагическая смерть составляет часть общей судьбы человечества.

Пока трудно указать точно, на какой культурной стадии произошло четкое выделение данного типа богов. Как показал Йенсен (и мы скоро в этом убедим-

ся), наиболее характерные примеры встречаются в земледельческих племенах, занимающихся разведением корнеплодов. Но подобный вид божеств встречается также в Австралии и, по-видимому, очень редко — среди африканских охотников. Австралийский миф 5 рассказывает о том, как человекоподобный великан Лумалума, оказавшийся в то же время и китом, приплыл к берегу и, направляясь к западу, съел всех людей, которых встретил на своем пути. Оставшиеся в живых, удивившись тому, что число их уменьшилось, 10 стали внимательно наблюдать за происходящим и обнаружили на пляже кита с полным животом. На следующее утро, собравшись по тревоге, они напали на него и забросали копьями. Они вскрыли ему живот и вынули оттуда скелеты. Кит сказал им: «Не убивайте 15 меня, прежде чем умереть, я покажу вам ритуалы инициаций, известные мне». Кит совершил обряд *мараин*, показав людям, как нужно исполнять его в танцах. «Мы делаем так, — сказал он им, — и выделайте так; я покажу и отдам вам все это». Научив людей обряду 20 мараин, кит показал им и другие обряды. В конце концов он уплыл в море, обратившись к ним: «Не называйте меня больше Лумалума, теперь у меня другое имя. Называйте меня *Наувул-наувул*, так как теперь я живу в соленой воде»¹.

Человекоподобный великан-кит глотал людей, чтобы сделать их посвященными. Люди не знали этого и убили его, но, перед тем как умереть (то есть окончательно обратиться в кита), Лумалума приобщил их к ритуалам инициации. Эти ритуалы в некоторой мере сим- 30 волизируют смерть, за которой следует воскресение.

В австралийском племени караджери подобная судьба постигает двух братьев Багаджимбири. Во «времена сновидений» они вышли из земли в виде

¹ Berndt R.M. Djanggawul. An aboriginal cult of North-Eastern Arnhem Land. New York, 1953. P. 139–141. См. также: Naissances mystiques P. 106, миф о питоне Лунингу, который глотал молодых людей и изрыгал мертвыми. Люди убили его, но потом воздвигли ему монумент, который представлял собой два ритуальных столба, который отводилась определенная роль в тайных обрядах кунапики.





собаки динго, но затем превратились в людей-великанов. Они изменили окружающую среду и принесли культуру в племя караджери, знакомя его, помимо прочего, с обрядами инициации. Но некий человек (то есть мифический предок) копьем убивает их. Воскрешенные молоком своей матери, Багаджимбири превращаются в водяных змей, а дух их поднимается в небеса, становясь тем, что европейцы называют Магеллановыми Облаками. С тех пор караджери ведут себя так же, как эти мифические братья, и самым тщательным образом подражают всему тому, чему научились у своих предков, прежде всего сохраняют обряд инициации¹.

Следующий пример — из жизни африканского тайного общества племен манджа и банда, но есть основания полагать, что тот же сценарий был свойствен культурам и более ранним. Тайное общество называлось Ньякола, обряды инициации в нем воспроизводят миф. Некогда на земле жил Нгакола. Тепло его было черным, все в длинных волосах. Никто не знал, откуда он, жил Нгакола в джунглях. Он мог убить человека и воскресить его. Он говорил людям: «Посылайте всех ко мне, я их поем, а затем выплуну в новом, преображенном виде!» Его совету последовали, но так как Нгакола возвращал только половину проглоченных, то его решили убить: его «накормили большим количеством маниока, куда добавили камней. Чудовище ослабело, и его прикончили ножами и дротиками». Миф этот служит основанием и оправданием ритуалов тайного общества. Освященный плоский камень играет в церемониях инициации большую роль. По преданию, его извлекли из живота Нгакола. Новообращенного вводят в хижину, которая символизирует тело чудовища. Здесь он слышит мрачный голос Нгакола, подвергается пыткам и бичеванию, ему говорят, что он попал в чрево Нгакола и теперь переваривается. Другие новообращенные поют хором: «Нгакола, возьми нашу печеньку!»

¹ R. Piddington, cité dans *Mythes, rêves et mystères*. P. 257 sq.

После того как новообращенный претерпел испытания, тот, кто руководит обрядом, в конце концов объявляет, что проглотивший неопита Нгакола выплевывает его обратно¹.

Как мы уже сказали, этот миф и этот обряд схожи с другими африканскими инициациями архаического типа. Африканские обряды по случаю наступления половой зрелости заключаются в обрезании и сводятся к следующему: главные посвященные воплощают божественных диких животных и «убивают» новообращенных, совершая обрезание; это убийство-посвящение основывается на мифе, рассказывающем о первозданном животном, которое убивало людей, чтобы воскрешать их в преображенном виде. Люди в конце концов его убили, и это мифическое событие ритуально воспроизводится в обряде обрезания новообращенных: убитый диким зверем (которого представлял главный посвященный) новообращенный воскресает и надевает его шкуру².

Ритуально-мифологическую тему можно воспроизвести следующим образом:

1) сверхъестественное существо убивает людей (с целью их посвящения);

2) не понимая смысла этой акции, люди мстят за себя, уничтожая это животное, но на основе этой первобытной драмы возникают тайные обряды;

3) сверхъестественное существо присутствует в этих церемониях в сакрализованном образе или предмете, представляющем его тело или его голос³.

Хаинувеле и дема

Мифы этой категории характеризуются тем, что первородное убийство сверхъестественного существа порождает ритуалы инициации, благодаря ко-

¹ E. Anderson, cité dans *Mythes, rêves et mystères*. P. 273.

² См.: *Naissances mystiques*. P. 60.

³ Ibid. P. 106. № 26.



торым существование людей получает некий высший смысл. Примечательно также, что такое убийство не считается преступлением, иначе оно периодически не воспроизводилось бы в ритуалах. Еще с большей очевидностью это подтверждается изучением специфического мифо-ритуального комплекса землепашеских племен палеокультуры. Ад.Е. Йенсен показал, что религиозная жизнь племен тропических районов, выращивающих клубни, сосредоточивается вокруг тех божеств, которые он именует божествами типа *дема*, заимствуя сам термин *дема* у народностей маринд-аним из Новой Гвинеи, которые обозначают этим словом божественных творцов и первородных существ, живших в мифические времена. *Дема* описываются то в виде людей, то в виде животных и растений. В главном мифе рассказывается об умерщвлении божества-*дема* остальными *дема*¹. Самый известный миф о молодой девушке Хаинувеле записан Йенсеном на Сераме, одном из островов Новой Гвинеи. Вот его содержание.

В незапамятные времена некто Амета встретил на охоте дикого кабана. Пытаясь скрыться, кабан утонул в озере. На его клыке Амета обнаружил кокосовый орех. В ту ночь он увидел орех во сне и получил приказ его посадить, что и сделал на следующий день. Через три дня кокос вырос, а еще через три зацвел. Амета залез на дерево, чтобы сорвать цветы и приготовить из них напиток. Но он порезал палец, и капля крови упала на цветок. Через девять дней он обнаружил, что на цветке сидит маленькая девочка. Амета взял ее и завернул в листья кокосовой пальмы. За три дня девочка выросла и стала невестой. Амета назвал ее Хаинувеле («ветка кокосовой пальмы»). Во время большого праздника Маро Хаинувеле сидела посередине площадки, на которой танцевали, и все девять ночей раздавала танцующим подарки. Но на девятый день мужчины вы-

¹ Jensen Ad.E. Mythes et cultes chez les peuples primitifs / Trad. de M. Metzger, J. Goffinet. Paris, 1954. P. 108.

рыли в середине этой площадки яму и во время танцев бросили туда Хаинувеле. Затем они засыпали яму и продолжали танцевать над ней.

Когда на следующий день Хаинувеле не вернулась домой, Амета понял, что ее убили. Он нашел ее тело, 5 вырыл его и разрубил на части, похоронив их в разных местах, а себе оставил только руки. Из захороненных частей тела выросли неизвестные до того времени растения, клубни которых с тех пор стали 10 главной пищей людей. Руки Хаинувеле Амета отдал другому божеству-дема по имени Сатене. На танцевальной площадке Сатена начертила спираль с девятью витками и встала посередине. Из рук Хаинувеле она соорудила дверь и собрала танцоров. «Так как вы ее убили, — обратилась она к присутствующим, — 15 я не хочу больше жить здесь. Я уйду отсюда сегодня же. А сейчас вы должны подойти ко мне через эти двери». Те, кому это удалось, остались людьми. Остальные же обратились в животных (свиней, птиц, рыб) и духов. Сатене объявила, что люди увидят ее только после их 20 смерти, и исчезла с лица Земли¹.

Ад.Е. Йенсен показал важность этого мифа для понимания религии и мировосприятия землелашеских племен палеокультуры. Убийство богини-дема самими дема, предками современных людей, кладет 25 конец прежней эпохе (которую не следует расценивать как «райскую») и открывает новую, в которой мы живем в настоящее время. Дема стали людьми, то есть смертными существами, разделенными на мужской и женский пол. Что касается убитой де- 30 ма, то существование ее продолжается или в ее соб-

¹ Jensen Ad.E. Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur. Stuttgart, 1948. P. 35–38; см. также: Campbell J. The Masks of God: Primitive Mythology. New York, 1959. P. 173–176. О распространенности этого мифологического мотива см.: Hatt G. The Corn Mother in America and Indonesia (Anthropos. XLVI. 1951. P. 853–914). С возражениями Hermann Baumann (см.: Das doppelte Geschlecht. Berlin, 1955) спорит Ad.E. Jensen в статье «Der Anfang des Dedenbaus in mythologischer Sicht» (Paideuma. VI. 1956. P. 169–180). См. также: Schmidtz C.A. Die Problematik der Mythologeme «Hainuwele» und «Prometheus» (Anthropos. LV. 1960. P. 215–238).



ственных «творениях» (съедобные растения, животные и т. д.), или в доме мертвецов (в котором она преобразуется), или же в самом «способе бытования смерти», то есть в том способе, который сама она породила своей собственной смертью. Можно сказать, что божество-дема «скрывает» свое существование в различных формах бытия, которые оно само порождает своей насильственной смертью: в темном царстве мертвых, в мире животных и растений, выросших из ее разрубленного тела, в различии полов, в смертности. Насильственная смерть божества-дема есть не только «смерть, дающая жизнь», но также способ постоянного присутствия в жизни людей и даже в их смерти. Ведь, питаясь растениями и животными, выросшими из ее тела, люди, по существу, питаются самим божеством-дема. Например, Хаинувеле оживает в кокосовом орехе, в клубнях, в свиньях, поедаемых людьми. Как показал Йенсен¹, убой свиньи есть «представление» убийства Хаинувеле. И повторение его лишь напоминает о служащем примером божественном действе, породившем все то, что существует на земле в настоящее время.

Для земледельцев палеокультур, следовательно, «главное» сконцентрировано в этом первоначальном убийстве. И так как религиозная жизнь состоит, вообще говоря, в напоминании об этом акте, то самый серьезный грех — это «забвение» какого-нибудь эпизода первоначальной божественной драмы. Различные моменты религиозной жизни постоянно напоминают о событии, которое имело место в давние времена, тем самым помогая людям сохранять сознание божественного происхождения современного мира. Как пишет Йенсен², обряды, связанные с половым созреванием, напоминают, что для человека способность продлить род проистекает из первого мифологического убийства, и равным об-

¹ См.: Mythes et cultes chez les peuples primitifs. P. 189 sq.

² Ibid.

разом проясняют тот факт, что смертность неотделима от продления рода. *Погребальные церемонии*, связанные с путешествием почившего в царство мертвых, напоминают, что это путешествие есть только повторение того, что совершило божество-дема. Но главным моментом оказывается как раз повторение убийства божества-дема. Человеческие жертвоприношения или жертвоприношения животных есть только торжественное воспоминание первоначального убийства. И каннибализм объясняется той же идеей, что и потребность поедать клубни, в частности тем, что всегда (так или иначе) поедается божество.

Религиозные обряды, следовательно, суть праздники воспоминания. «Знание» есть изучение главного мифа (убийство божества и его последствия) и попытка не забыть его. Забыть о божественном акте — значит совершить настоящее святотатство. «Забыть» о том, что современная форма существования людей есть результат божественного действия, — значит совершить «проступок», «грех», «святотатство». В племени вемалов, например, Луну представляют как божество-дема; считается, что в период новолуния у нее происходит менструация, и в течение трех ночей она остается невидимой, поэтому и женщин во время менструаций изолируют в специальных хижинах. Всякое нарушение этого запрета влечет за собой необходимость обязательного искупления. Женщина приносит животное в дом, где живут влиятельные люди, признает свою вину и уходит. Люди приносят животное в жертву, жарят его и едят. Этот ритуал умерщвления является воспоминанием первого кровавого жертвоприношения, то есть «первородного» убийства. «Логически святотатство забвения искупается тем, что воспоминаниям предаются с утроенной силой. И по своему исходному смыслу кровавое жертвоприношение есть «напоминание» об этом исключительном событии»¹.

¹ Op. cit. P. 225.



Не «онтология», а «история»

5 По структуре все эти мифы есть мифы о происхождении. Они раскрывают происхождение современных условий жизни человека, полезных растений, животных, религиозных установлений (инициации подростков, тайные общества, кровавые жертвоприношения и т. д.), правил поведения людей, а также при-
 10 чины смерти. По всем этим поверьям, «самое существенное» решалось не при сотворении мира, а после, в мифическую эпоху. По-прежнему речь идет о времени мифическом, но уже не о «первоначальном», ко-
 15 торое можно назвать «космогоническим». «Самое существенное» теперь связывается не с *онтологией* (как возник *реальный мир*), а с *историей*. Историей одновременно божественной и человеческой, поскольку она оказывается результатом драмы, исполняемой
 20 предками людей и сверхъестественными существами иного рода, чем боги-творцы, всемогущие и бессмертные. Эти божественные существа способны качественно меняться, могут «умирать», превращаться во что-то иное, но эта смерть не есть уничтожение, окон-
 25 чательно они не исчезают, а возрождаются в своих творениях. Более того, их смерть от руки мифических предков изменяет не только способ их существова-
 ния, но также способ существования людей. Начиная с первоначального убийства, между божественными
 30 существами типа *дема* и людьми устанавливается нерасторжимая связь. Теперь между ними имеет место своего рода «причастие»: человек питается богом и, умирая, соединяется с ним в царстве мертвых.

Таковы первые трагические, полные пафоса мифы. В последующих культурах, называемых «культурами повелителей», и позднее, в городских культурах античного Ближнего Востока, получают развитие мифы другого рода — жестокие и страстные. Анализ всех их не входит в задачу этой небольшой книги. Напо-
 40 ним все же, что Верховное Существо — персонифи-

кация неба и творца — не прекращает своей религиозной активности только в некоторых скотоводческих культурах (главным образом у тюрко-монгольских народностей) и в монотеизме Моисея, в исламе и учении Заратустры. И хотя имя его еще не забыто — Ану у жителей Месопотамии, Эль у ханайцев, Диос у индусов, Уран у греков, — Верховное Существо больше не играет сколь-нибудь важной роли в религиозной жизни и незначительно представлено в мифологии (иногда оно полностью отсутствует, как, например, Диос в ведической мифологии индусов). «Пассивность» и праздность Урана послужили причиной его кастрации: он потерял силу и способность участвовать в земных делах. В ведической Индии Варуна* занял место Диоса, но сам в свою очередь стал отступать перед молодым и воинственным Индрой*, пока не исчез совсем, вытесненный Вишну и Шивой. Эль отступает перед Балом, а Ану перед Мардуком. За исключением Мардука, все эти верховные божества не являются более «творцами» в полном смысле слова. Они не создали мифа, они только систематизировали и организовали его и взяли на себя ответственность поддерживать порядок и продолжение жизни. Они прежде всего оплодотворители, подобно Зевсу и Балом, их многочисленные связи с земными богинями гарантируют обильные урожаи и неиссякаемое плодородие полей¹. Даже сам Мардук является творцом лишь этого мира, то есть Вселенной, которая существует в настоящее время. До него существовал другой «мир», для нас почти немыслимый, так как это был не Космос, а Океан, текущий по своей природе: в том мире господствовали Тиамат и ее супруг, там обитали три поколения богов.

Этих кратких пояснений достаточно. Важно подчеркнуть, что значительные мифологические системы евро-азиатского политеизма, соответствующие первым историческим цивилизациям, все больше проявляют интерес к тому, что произошло после сотво-

¹ См.: *Traité d'Histoire des Religions*. P. 68–90.

рения Земли и даже после сотворения (или появления) человека. Акцент делается на том, что *произошло* с богами, а не на том, что они *сотворили*. Конечно, всякое божественное деяние всегда с большей или
 5 меньшей очевидностью «окрашено» творением, но все более важным становится не результат этого деяния, а последовательность составляющих его драматических событий. Бесчисленные похождения Балу, Зевса, Индры и подобных им божеств — наиболее широко
 10 известные мифологические сюжеты.

Напомним также о мифах, где молодых богов убивают или они становятся жертвами несчастного случая (Осирис, Таммуз, Аттис, Адонис и т. д.), а затем оживают; где богиня нисходит в ад (Иштар)
 15 или же туда вынуждена спуститься царская дочь (Персефона). Эти смерти, как и смерть Хаинувеле, несут творческое начало в том смысле, что они имеют отношение к вегетации. Тема насильственных смертей или же схождения божества в ад станет
 20 позднее ядром мистерияльных религий. Но какими бы впечатляющими и драматическими эти смерти ни были, они не привели к созданию разнообразных и богатых мифологических систем. Смерть (а иногда и воскрешение) этих богов, как и в случае с Хаинувеле,
 25 истощала их драматическую судьбу, оказывалась ее центральным эпизодом. Подобно гибели Хаинувеле, их смерть оказывала влияние на судьбу человеческую: обряды, связанные со смертью и возрождением растительного мира (Осирис, Таммуз, Персефона), или
 30 таинства инициации — следствия этого трагического события.

Великие мифологии, освященные именами таких поэтов, как Гомер и Гесиод, и неизвестные сказители Махабхараты или же теологи и ритуалисты (как в Египте, Индии и Месопотамии) все более настойчиво по-
 35 вествуют о *деяниях* богов: И в какой-то момент истории, прежде всего в Греции и Индии, но также в Египте, культурная элита перестает проявлять интерес к *истории богов* и не верит больше в мифы (как в Греции),
 40 продолжая все еще верить в *богов*.

Начало «демистификации»

В истории религий это первый известный пример сознательного процесса «демистификации». Конечно, даже в архаических культурах случалось так, что тот или иной миф терял религиозное содержание и становился легендой или сказкой для детей, но при этом сохраняли свое значение другие мифы. Во всяком случае, это не было культурным событием первостепенного порядка, как в Греции до Сократа и в Индии эпохи Упанишад, имеющим самые серьезные и непредсказуемые последствия. После процесса «демистификации» греческая и индийская мифологии не были уже для культурной элиты тем, чем они были для предшествующих поколений.

Элита искала теперь «главное» не в истории богов, а в «исходной ситуации», предшествовавшей истории. Здесь налицо попытка выйти за пределы мифологии как божественной истории, приблизиться к тому первоисточнику, откуда берет начало сущее, обнаружить саму «прародительницу бытия». Именно в процессе поисков *первоисточника*, начала, философия вновь открыла, хотя и ненадолго, космогонию, речь шла теперь не о космогоническом мифе, а об онтологической проблеме.

К «главному», таким образом, приходят удивительным образом — поворачиваясь вспять. Речь теперь идет не о *regressus*, достигающемся с помощью ритуала, а о таком «возвращении», которое осуществляется мыслительным усилием. С этой точки зрения мы имеем право сказать, что первые философские построения произошли из мифологии: систематизированная человеческая мысль стремилась понять то «абсолютное начало», о котором говорилось в космогонии, обнаружить тайну сотворения мира, тайну возникновения бытия.

Но мы увидим, что «демифологизация» греческой религии и появление строгой и систематизированной философии Сократа и Платона не уничтожили окон-

чительно мифологического мышления. Впрочем, о радикальном отходе от мифологического мышления и его преодолении трудно говорить, пока сохраняется преклонение перед «началом» и пока забвение того, что произошло *in illo tempore*, или в мире трансцендентальном, рассматривается как главное препятствие для достижения познания или для спасения. Мы увидим, насколько связан еще с архаическим мышлением Платон. В космогонии Аристотеля также присутствуют еще довольно важные мифологические идеи.

Очень возможно, гению греков, опирайся он только на собственные силы, не удалось бы одержать верх над мифологическим мышлением, даже если был бы низвергнут последний бог, а мифы о нем — низведены до уровня детских сказок. Ибо, с одной стороны, философский гений греков принимал самое главное в мифологическом мышлении, а именно: вечное возвращение, циклическое видение космической и человеческой жизни; а с другой стороны, сознание греков не допускало, что история может стать объектом познания. Физика и метафизика греков развивают некоторые определяющие для мифологического мышления идеи: значение *начала*; сущностное предшествует человеческому существованию; решающая роль памяти и т. д. Это не значит, конечно, что не существует связи и преемственности между греческим миром и философией. Философская мысль использует и продолжает мифологическое видение космической реальности и человеческого существования.

Миф оказался превзойденным лишь после открытия Истории, точнее, после пробуждения исторического сознания в иудеохристианстве и расцвета этого сознания у Гегеля и его последователей, только после радикальной ассимиляции того нового способа бытия в меру человеческого существования. Но вряд ли можно говорить об уничтожении мифологического мышления. Как мы вскоре увидим, оно выжило и сохранилось, хотя и радикальным образом изменившись. И парадоксальнее всего, что выжило и сохранилось оно прежде всего в историографии.

Глава VII

Мифы памяти и забвения

Когда йог влюбляется в королеву

Мациендранат и Горахнат считаются самыми главными йогами, наиболее известными в средневековой Индии. Их сверхъестественные подвиги явились источником богатой эпической литературы. Один из центральных эпизодов мифологического фольклора рассказывает о том, как Мациендранат потерял память. Согласно одной из самых известных версий, он, учитель йоги, во время своего пребывания на Цейлоне влюбился в царицу и поселился в ее дворце, совершенно забыв свое имя и прошлое. По одному из непальских вариантов, Мациендранат поддался искушению при следующих условиях: его тело осталось под охраной ученика, а душа проникла в тело только что умершего царя и воскресила его. Это чудо известно у йогов как «переход в тело другого человека»; свя-
тые иногда поступают подобным образом, чтобы познать плотское наслаждение, не запятнав себя. Наконец, как мы узнаем из поэмы «Горакшавия», Мациендранат стал пленником женщин в стране Кадали.

Узнав о пленении Мациендраната, Горахнат понимает, что его господин обречен на смерть. Он опускается тогда в царство Яма, изучает книгу судеб, находит страницу, рассказывающую о судьбе его гуру, исправляет ее и стирает его имя из списка мертвых. Затем он идет в Кадали, где, переодевшись в танцовщицу, начинает танцевать перед Мациендранатом, исполняя загадочные песни. Мало-помалу к Мациендранату возвращается память, и он вспоминает, кто он, и понимает, что дорога плотских наслаждений ведет к

смерти, что его «забвение» было, в сущности, забвением своей истинной и бессмертной природы и что «прелести Кадали» представляют собой лишь мираж мирской жизни¹. Горахнат заставляет его вернуться на путь йоги и сделать свое тело совершенным. Он объясняет ему, что это Дурга* наслала на него «забвение», которое чуть не стоило ему бессмертия. Эти волшебные чары, прибавляет Горахнат, символизируют вечное проклятие неведения, насланное «природой» (т. е. Дургой) на человека².

Эта мифическая тема сводится к следующему:

- 1) духовный адепт влюбляется в царицу или становится пленником женщин;
- 2) в обоих случаях физическая любовь приводит к тому, что учитель забывает о своей личности;
- 3) его ученик находит его и с помощью различных символов (танцев, тайных знаков, языка, полного намеков) помогает ему вновь обрести память и сознание своей личности;
- 4) «забвение» ассоциируется со смертью и, наоборот, «пробуждение», возвращение памяти, является необходимым условием бессмертия.

Центральный мотив — забвение-плен в результате слишком сильного погружения в жизнь и воскрешение памяти через знаки и загадочные речи ученика — напоминает в какой-то мере известный гностический миф о спасенном спасителе, каким его представляет нам «Гимн Жемчужине». Как мы скоро увидим, существуют и другие аналогии между некоторыми аспектами индийского мышления и гностицизмом. Но в данном случае влияние гностицизма нельзя считать обязательным. Забвение и пленение Мациендраната представляют собой паниндийский мотив. Эти два несчастья наглядно отображают падение духа (*Я; атман, пуруша*) в круговорот жизни и, как следствие, утрату осознания собственного *Я*. Индийская литература в равной мере использует образы пленения,

¹ Eliade M. Le Yoga. Immortalité et Liberté. Paris, 1954. P. 311.

² Le Yoga. P. 321.

забвения, незнания, сна, чтобы описать бытие человека, и, в противовес им, образы избавления от оков, разрывания пелены (или снятия завесы, закрывающей глаза), воспоминания, пробуждения, памяти и т. д. — для выражения преодоления этого бытия или возвышения над ним, независимости и освобождения (*мокша, мукти, нирвана* и т. д.).

Индийский символизм забвения и воспоминания

В Дигха-никае* (I, 19–22) утверждается, что боги падают с небес, когда «память изменяет им и подводит их»; напротив, те боги, которые ничего не забывают, вечны, несменяемы, и их природа неизменна. «Забвение» равнозначно сну и потере самого себя, дезориентации, «слепоте» (повязка на глазах). В *Чхандогья Упанишаде* (VI, 14, 1–2) рассказывается об одном человеке, увезенном бандитами далеко от своего города с завязанными глазами и оставленном в пустынной местности. Человек принялся кричать: «Помогите! Меня бросили здесь с завязанными глазами!» Кто-то снял с него повязку и указал дорогу к городу. Идя от одной деревни к другой и спрашивая дорогу, человек этот достиг своего дома. Таким же образом, говорится в этом тексте, тому, кто имеет всеведущего наставника, удастся сбросить повязку незнания с глаз, и в конце концов он достигает совершенства.

Шанкара комментирует этот пассаж *Чхандогья Упанишады* на нескольких получивших известность страницах. Так происходит, говорит Шанкара, с человеком, уведенным ворами далеко от своего истинного существа (от *атмана-брахмана**) и попавшим в зависимость от тела. Воры — это ложные идеи «достойнства-недостатки» и другие. На его глазах завеса иллюзий, и человек связан желаниями, которые он





испытывает по отношению к своим жене, сыну, другу, своему стаду, и т. д.: «Я сын такого-то, я счастлив или несчастлив, умен или глуп, я набожен, и т. д. Как я должен жить? Где находится тот путь, который по-
 5 зволит избежать несчастья? В чем мое спасение?» Так он размышляет, попав в сети чудовищного обмана, пока не встретит того, кто понимает правду существования (*брахман-атман*), того, кто освободился от рабства, кто счастлив и, кроме того, полон любви к
 10 окружающим. Он постигает благодаря этому человеку дорогу познания и всю суетность мира. Таким образом человек, который был пленником своих иллюзий, преодолевает зависимость от мирских вещей. Тогда он познает свое истинное существо и понимает, что в этом мире он не заблудший путник, каким
 15 себя мыслил. Напротив, он понимает, что он таков, каким должен быть. Итак, глаза его освободились от завесы иллюзий, созданной его собственным невежеством (*авидья*), и вновь он — человек Гандхары, вер-
 20 нувшийся к своему дому, вновь обретший *атман*, полный радости и спокойствия¹.

Мы знакомимся здесь с канонами, посредством которых индийская мысль пытается сделать понятной парадоксальную ситуацию личности (*атман*), запу-
 25 тавшейся в сотворенных ею иллюзиях и насытившейся своим временным существованием; личности (*атман*), страдающей от последствий этого «невежества» до той минуты, когда к ней приходит прозрение и понимание того, что она только внешне живет в этом
 30 мире. Санкхья и йога* дают одну и ту же интерпретацию: Личность (*пуруша*) лишь внешне поработена, и освобождение (*мукти*) есть не что иное, как *овладение сознанием* своей вечной свободы. «Я чувствую себя страдающим, я чувствую себя поработленным, я жа-
 35 жду освобождения. В тот момент, когда я начинаю сознавать, будучи пробужден ото сна, что мое “я” есть только продукт Материи (*пракрити*), я понимаю, что все существование есть лишь цепь горестных мгнове-

¹ Çankara, commentaire à la Chandogya Upanishad. VI. 14.

ний и что истинный разум «бесстрастно созерцает» драму личности»¹.

Важно подчеркнуть, что для саннья-йоги, так же как и для Веданты, освобождение может быть сравнено с «пробуждением», или с осознанием той ситуации, которая существовала с самого начала, но не могла найти пути для своей *реализации*. В определенном отношении можно соотнести «незнание» (которое есть в конечном счете «незнание самого себя») с «забвением» истинного своего «Я» (*атман*, *пуруша*). «Мудрость» (*джнана*, *видья* и т. д.), сорвав покров *майи* и уничтожив непонимание, делает возможным освобождение, то есть пробуждение.

Будда обладал абсолютным всеведением, так как достиг совершенного пробуждения. Как мы это видели в предыдущей главе, Будда, подобно мудрецам и йогам, помнил все свои предыдущие существования, но, как уточняют буддистские тексты, в то время как мудрецы и йоги достигли возможности знать лишь определенное количество своих прошлых существований, иногда самых значительных, Будда был единственным, кто знал их все. Иначе говоря, только Будда был всезнающим.

«Забвение» и «память» в античной Греции

«Воспоминание существует для тех, кто умеет забывать», — писал Плотин (*Эннеиды*, 4, 6, 7). Это высказывание платоника. «Для тех, кто способен забыть, воспоминание есть добродетель; но совершенный ум никогда не теряет истины из поля зрения и не нуждается в ее восстановлении в своей памяти» (*Федон*, 249 с, d). Но между памятью (*мнеме*) и воспоминанием (*anamnesis*) существует различие. Боги, о которых говорил Будда в *Дигха-никае* и которые пали с небес, когда их память начала им изменять, превратились в

¹ *Eliade M. Le Yoga*. P. 44.





людей. Некоторые из них вели аскетический образ жизни и занимались медитацией. Благодаря жесткой дисциплине йогов им удалось вспомнить свои предыдущие существования. Совершенная память, следовательно, есть более высокое достоинство, чем способность к воспоминанию. Так или иначе, но воспоминание предполагает «забвение», а это последнее, как мы только что увидели, равнозначно в Индии незнанию, рабству (пленению) и смерти.

Подобная ситуация наблюдается и в Греции. Мы не можем здесь представить все факты, имеющие отношение к «забвению» и *восстановлению памяти* в верованиях и философских размышлениях греков. Мы намереваемся проследить различные модификации «мифологии памяти и забвения», важнейшую роль которой у доземледельческих народов мы уже отмечали в предыдущей главе. В Индии, как и в Греции, верования, более или менее похожие на верования доземледельческих народов, были проанализированы, заново интерпретированы и возвышены поэтами, мудрецами и первыми философами. Это говорит о том, что в Индии, как и в Греции, мы имеем дело не только с религиозным поведением и проявлением мифологического сознания, но прежде всего с началами психологии и метафизики. Однако существует преемственность между «народными» верованиями и философскими построениями. Вот эта преемственность нас главным образом и интересует.

Богиня Мнемозина, персонифицированная Памьять, сестра Кроноса и Океаноса — мать всех муз. Она обладает всеведением: согласно Гесиоду (*Теогония*, 32, 38), она знает «все, что было, все, что есть, и все, что будет». Когда поэтом овладевают музы, он пьет из источника знания Мнемозины, это значит, прежде всего, что он прикасается к познанию «источков», «начал». «Музы поют от Начала» — *ex arkhēs* (*Теогония*, 45, 115) — о появлении мира, происхождении богов, о рождении человечества. Таким образом, воспетое прошлое есть более чем просто предшествующее настоящему: оно есть его источник. Восходя

к этому источнику, воспоминание ищет не возможности расположить события во временных рамках, а возможности достичь основы существующего, обнаружить первопричины, первоначальную реальность, породившую космос и позволяющую понять становление в его целостности¹.

Благодаря первоначальной памяти, поэт, вдохновленный музами, приближается к первоосновам сущего. Эти первоосновы проявляются в мифическое время Начала и составляют принципы этого мира. Но именно потому, что они появляются *ab origine*², невозможно уловить эти реальности с помощью повседневного опыта. С полным основанием Ж.П. Вернан сравнивает вдохновение поэта с вызыванием духа умершего из потустороннего мира или с *descensus ad inferos*³, которое совершает живущий, чтобы познать все, что он хотел бы знать. «Привилегия, которую Мнемозина предоставляет аиду, заключается в чем-то вроде контракта с потусторонним миром, в возможности свободно входить в него и вновь возвращаться. Прошлое оказывается одним из измерений потустороннего мира»⁴.

Именно поэтому, в той мере, в какой оно «забыто», прошлое — историческое или первоначальное — сопоставимо со смертью. Река Лета, «забвение», является неотъемлемой частью царства смерти. Умершие есть те, кто потеряли память. И напротив, некоторые, удостоенные предпочтения, — среди них Тиресий или Амфиарай* — сохранили свою память и после кончины. Чтобы сделать бессмертным своего сына Эфалида, Гермес одарил его безграничной памятью. Как писал Аполлоний Родосский: «Даже когда он пересекал Ахеронт, реку в царстве мертвых,

¹ Vernant J.-P. Aspects mythiques de la mémoire en Grèce (Journal de Psychologie, 1959. P. 1-29). P. 7. См. также: Coomarswamy A.K. Recollection, Indian and Platonic (Supplement to the Journal of the American Oriental Society, № 3. Avril-juin. 1944).

² сначала, с истоков (лат.). — Прим. перев.

³ нисхождение в ад (лат.). — Прим. перев.

⁴ Vernant J.-P. Op. cit. P. 8.





забвение не поглотило его души; и хотя он живет то в обители теней, то в земном мире, залитом солнечным светом, он всегда сохраняет воспоминание о том, что видел»¹.

- 5 Но когда появляется учение о переселении душ, «мифология памяти и забвения» изменяется, обогащаясь оттенками значений эсхатологического порядка. Теперь нужно знать не первоначально своего прошлого, а весь ряд *персональных предшествующих*
 10 *воплощений*. «Функция Леты теперь иная: ее воды не встречают больше душу, только что покинувшую тело, чтобы дать ей забвение земной жизни. Напротив, Лета стирает воспоминание небесного мира и возвращает душу на Землю для перевоплощения. «Забвение»
 15 является уже не символом смерти, а символом возвращения к жизни. Душа, имевшая неосторожность испить из Леты («глоток забвения и злобы», как писал Платон, *Федр*, 248 с), перевоплощается и включается в новый цикл существования. На золотых пластинках,
 20 которые носили вступившие в орфико-пифагорейское братство, душе предписано не приближаться к водам Леты с левого берега, но идти по дороге справа, где дорога должна встретить воды, истекающие из озера Мнемозины. Душе дается совет умолять стражников этих вод следующим образом: «Дайте мне освежающей воды, текущей из озера Памяти». И они сами дадут тебе припасть к святому источнику, и тогда ты станешь господином среди других героев»².

- Пифагор, Эмпедокл и другие верили в переселе-
 30 ние душ и считали, что они сохранили воспоминание о своих прошлых существованиях. «Бродяга, изгнанный из божьего рая, — говорил о себе Эмпедокл, — я был уже раньше мальчиком и девочкой, кустом и птицей, немой рыбой, плавающей в море» (*Очищения*,

¹ Argonautiques. I. 463, cité par Vernant. Op. cit. P. 10.

² Пластинки Петеля и Элевтерна. Об орфических пластинках см.: Harrison J. Prolegomena to the Study of Greek Religion. Cambridge, 1903. P. 573 sq.; Cumont F. Lux perpetua. Paris, 1949. P. 248, 406; Guthrie W.K.C. Orpheus and the Greek Religion. Londres, 1935; 2^e éd., 1952. P. 171 sq.

с. 117). Он говорил еще: «Я навсегда избавлен от смерти» (там же, с. 112). Рассказывая о Пифагоре, Эмпедокл описывал его как «человека чрезвычайных познаний», так как «там, куда он направлял всю силу своего разума, он с легкостью постигал, что он когда-то прожил десять, двадцать человеческих жизней» (там же, с. 129). С другой стороны, упражнение и культура памяти играли важную роль в пифагорейском братстве (Диодор Х, 5; Ямвлих, *Жизнь Пифагора*, 78). Эта тренировка похожа на технику «возвращения к истокам» у йогов, которую мы рассмотрели в V главе. Нужно добавить, что шаманы считают, будто они помнят все свои предыдущие жизни¹, что свидетельствует о древности их практики.

15

Память «первичная» и память «историческая»

Итак, в Греции существовали две интерпретации памяти:

1) первая — та, которая хранит первоначальные события (космогонию, теогонию, генеалогию);

2) вторая хранит предшествующие существования, то есть события исторические и произошедшие в жизни отдельных личностей. Лета («забвение») противопоставлена в равной мере этим двум формам памяти. Но Лете не подвластны:

1) те, кто вдохновлен музами, или те, кому благодаря «пророческому дару, направленному в прошлое», удастся восстановить память о первоначальных событиях;

2) а также те, кто, подобно Пифагору и Эмпедоклу, обрели способность помнить свои предыдущие существования.

Эти две категории исключительных личностей побеждают забвение, а значит, в каком-то смысле, и

¹ См.: *Eliade M. Mythes, rêves et mystères*. P. 21. О предшествующих существованиях Пифагора см. тексты, собранные E. Rohde, *Psyche* (traduit par W.B. Hillis. New York, 1925). P. 598 sq.



смерть. Одни подходят к познанию «истоков» (происхождение Космоса, богов, народов и династий). Другие способны вспомнить свою «историю», свои перевоплощения. Для первых важно, что произошло *ab origine*, во время первоначальных событий, в которых они лично не участвовали. Но эти события — космогония, теогония, генеалогия — их в какой-то мере создали: они есть то, что они есть, потому что эти события имели место. Нет нужды доказывать, насколько такая позиция напоминает мироощущение человека архаического общества, который воспринимает себя сформированным в результате ряда первоначальных событий, подробно раскрытых в мифах.

Те же, кому удастся вспомнить свои прошлые существования, заняты в первую очередь познанием собственной «истории», состоящей из бесчисленных воплощений. Они пытаются объединить эти изолированные фрагменты, интегрировать их в общую ткань бытия, чтобы постичь смысл своей жизни. Ведь происходящее через *anamnesis* объединение исторических фрагментов без всякой связи между ними равнозначно «воссоединению начала и конца». Другими словами, им важно понять, каким образом первое земное существование привело в действие процесс трансмиграции. Такая практика и такое поведение напоминают индийскую технику «возвращения к истокам» и воспоминания своих предшествующих существований.

Платон знал и использовал обе эти традиции, касающиеся забвения и памяти. Но он их трансформировал и заново интерпретировал, чтобы включить в свою философскую систему. По Платону, познание в конечном счете оказывается припоминанием (см. *Менон*, с. 81, с. d). Между двумя земными существованиями душа созерцает идеи: она владеет познанием чистым и совершенным. Но после очередного перевоплощения душа пьет из Леты и забывает то, что достигнуто непосредственным созерцанием идей. Однако это знание продолжает существовать неявно в душе воплотившегося человека и благодаря неустанным философским размышлениям способно актуализироваться.

зироваться. Физические объекты помогают душе сосредоточиться на себе самой и через «возвращение к истокам» вновь овладеть первоначальным знанием, которым она обладала в условиях внеземного существования. Следовательно, смерть есть возвращение к первоначальному и совершенному состоянию, которое душа периодически теряет благодаря своим перевоплощениям.

Мы имели случай познакомиться с философией Платона и с тем, что можно было бы назвать «архаической онтологией»¹. Теперь важно показать, в каком смысле платоновская теория Идей и *anamnesis* согласуются с поведением человека архаических и традиционных обществ. Этот человек находит в мифах модель для подражания в отношении всех своих действий. Мифы уверяют, что все, что он делает или что намеревается делать, *уже было* когда-то, в Начале времен, *in illo tempore*. Мифы, таким образом, содержат в себе всю сумму полезных знаний. Индивидуальное существование становится и остается вполне и абсолютно существованием человеческим, ответственным и осмысленным в той мере, в какой оно способно вдохновляться накопленным опытом и мыслями. Не знать или забыть содержание этой «коллективной памяти», созданной традицией, равнозначно регрессу к «природному» состоянию (состоянию ребенка, находящегося вне культуры), или к «греху», или к катастрофе.

По Платону, жить осознанно, то есть воспринимать и понимать истину, красоту и добро, значит, прежде всего, снова вспомнить существование невоплощенное, чисто духовное. «Забвение» этого существования не есть обязательно «грех», но лишь последствие процесса перевоплощения. Примечательно, что и для Платона «забвение» не является составной частью смерти, а, напротив, глубоко связано с жизнью, с новым воплощением души. Именно возвращаясь к земной жизни, душа «забывает» идеи.



¹ См.: Le Mythe de l'Éternel Retour. P. 63 sq.

Здесь речь идет не о забвении прошлых существований — то есть суммы личного опыта, личностной «истории», — а о забвении истины сверхличной и вечной, каковой являются идеи. Философский *anamnesis* не восстанавливает воспоминание о *событиях*, произошедших в предыдущих существованиях, но воспроизводит *истины*, структуры реальности. Можно сопоставить эту философскую позицию с позицией традиционных обществ: мифы представляют собой парадигматические модели, созданные сверхъестественными существами, а не совокупный личный опыт того или иного индивида¹.

Сон и смерть

В греческой мифологии Сон и Смерть, Гипнос и Танатос — два брата-близнеца. Вспомним, что и у евреев, по крайней мере во времена, следующие за изгнанием, смерть сравнивалась со сном. Например, сон в гробнице (Книга Иова, III, 13–15, III, 17), в Шеоле (Экклез., IX, 3, IX, 10) или сразу в двух местах одновременно (Псалом LXXXVIII, 87). Христиане восприняли и разработали смысловую пару «смерть–сон»: *in pace bene dormit, dormit in somno pacis, in pace somni in pace Domini dormias*², эти слова фигурируют как самые распространенные формулы среди надгробных эпитафий³.

Поскольку Гипнос является братом Танатоса, то можно понять, почему в Греции, как и в Индии и у гностиков, «пробуждение» имеет сотериологическое

¹ См.: *Mythes, rêves et mystères*. P. 56–57. Для К.Г. Юнга «коллективное бессознательное» также предшествует индивидуальной психике. Мир архетипов Юнга напоминает в какой-то степени мир платоновских идей: архетипы трансперсональны и имеют отношение не к историческому времени индивида, а к времени вида, то есть времени органической жизни.

² в мире спит, спит мирным сном, да почит в мире и т. д. (*лат.*). — *Прим. перев.*

³ См.: *Cumont F. Lux perpetua*. P. 450.

значение (в широком смысле слова). Сократ пробуждает своих собеседников, иногда против их воли. «Как ты неистов, Сократ!» — восклицает Калликлес (*Горгий* 508, d), но Сократ прекрасно отдает себе отчет в том, что его миссия пробуждать сознание людей имеет божественное значение. Он не перестает напоминать, что находится на «службе» у бога (*Апология*, с. 23; см. также 30e, 31a, 33c). «Афиняне, подобного мне вам трудно найти, если бы мне верили, вы сохранили бы мне жизнь. Но, может быть, в нетерпении, как люди, погруженные в сон и внезапно пробужденные, вы ударите меня, последовав совету Анитоса, и безрассудно лишите меня жизни; и потом вы будете спать в течение всей вашей жизни, если только бог не пошлет вам другого из любви к вам» (*Апол.* 30e).

Остановимся на мысли, что бог в любви своей к людям посылает им Господина, чтобы «пробудить» их от сна, который есть одновременно незнание, забвение и «смерть». Можно найти этот мотив и в гностицизме, но, конечно, в сильно переработанном виде и получившем новые интерпретации. Основной гностический миф, каким его представляет нам «Гимн Жемчужине», сохраненный в «Деяниях Фомы»*, разворачивается вокруг темы потери памяти и *anamnesis*'а. Принц приезжает с Востока, чтобы в Египте найти «единственную в своем роде жемчужину, находящуюся посреди моря, вокруг которого лежит змей, отпугивающий всех пронзительным свистом». В Египте он попадает в плен к местным жителям. Они дают ему отведать своих блюд, и принц теряет память и понятие о том, кто он такой. «Я забыл, что я сын царя, и я служил их царю, я забыл о жемчужине, за которой меня послали мои родители, и под влиянием данного мне блюда впал в глубокий сон». Но родители узнали, что произошло с их сыном, и написали ему письмо. «Твой отец, царь царей, и твоя мать, повелительница Востока, и твой брат приветствуют тебя, наш сын! Проснись и восстань ото сна и вникни в слова нашего письма. Вспомни, что ты сын царя. Посмотри, в какое рабство ты попал. Вспомни о жемчужине, ради кото-





рой ты послан в Египет». Письмо полетело, как птица, опустилось к его ногам и стало речью. «От этого голоса и этого гула я пробудился, и сон меня покинул. Я поднял его, прижал к сердцу, сломал печать, прочитал, и слова этого письма совпали с тем, что было запечатлено в моем сердце. Я вспомнил, что я царских кровей, и во мне заговорило мое благородное происхождение. Я вспомнил о жемчужине, на поиски которой я был послан в Египет, и я стал заклинать змея, отпугивающего всех своим устрашающим свистом. С помощью заклинаний я усыпил его, произнес над ним имя моего отца и, завладев жемчужиной, отправился к отчему дому»¹.

«Гимн Жемчужине» имеет продолжение («Одеяние славы», которое принц снял с себя перед отъездом и которое вновь обрел по возвращении), не имеющее, впрочем, прямого отношения к нашему разговору. Добавим, что тема изгнания, пленения в чужой стране, тема посланника, пробуждающего пленника ото сна и призывающего его в дорогу, встречается также в труде Сохраварди «Рассказ об изгнании на запад»². Одно из достоинств «Гимна Жемчужине», каким бы ни было происхождение мифа (вероятнее всего, оно иранское), состоит в том, что он предъявляет нам в драматической форме несколько самых популярных гностических мотивов. Анализируя в недавно вышедшей книге чисто гностические символы и образы, Ганс Йонас настаивал на важности мотивов «падения, пленения, заброшенности, ностальгии, оцепенения, сна, опьянения»³. Нет необходимости продолжать здесь этот перечень.

¹ *Leisegang H.* La Gnose / Trad. J. Gouillard. Paris, 1951. P. 247–248; *Grant R.M.* Gnosticism. A Source book of Heretical Writings from the Early Christian Period. New York, 1961. P. 116 sq.; *Widengren G.* Der iranische Hintergrund der Gnosis (Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. IV. 1952. P. 97–114). P. 111 sq. *Widengren* считает, что этот миф имеет иранское, скорее всего парфянское, происхождение.

² *Corbin H.* L'Homme de Lumière dans le Soufisme iranien (в коллективном сборнике *Ombre et Lumière*. Paris, 1961. P. 137–257). P. 154 sq., имеются библиографические ссылки на предшествующие его работы.

³ *Jonas H.* The Gnostic Religion. Boston, 1958. P. 62 sq.

Отметим, однако, несколько особенно примечательных примеров.

Обратившись к материальному и «горя желанием познать плотское», душа забывает о самой себе. «Она забывает свое изначальное содержание, свой истинный центр, свою вечную суть». Именно эти слова Эль Хатиби дают представление о верованиях харранитов¹. Согласно взглядам гностиков, люди не только спят, но и любят спать. «Почему любите вы всегда сон и впадаете в ошибку вместе с теми, кто ошибается?» — вопрошает *Гинза*² *. 10 «Пусть тот, кто спит, восстанет от тяжелого сна», — написано в *Апокрифе Иоанна*³ *. Тот же мотив мы находим в манихейской космогонии, какой нам ее сохранил Теодор бар Конай*: «Святейший Иисус спустился к невинному Адаму и, чтобы освободить его, пробудил ото сна, по- 15 добного смерти...»⁴. Незнание и сон могут быть выражены также словом «опьянение». *Евангелие истины* сравнивает того, «кто обладает высшим знанием», с «человеком, который, испытав опьянение, снова становится трезвым и строгим и, придя в себя, вновь начинает 20 утверждать то, что является его собственной сущью»⁵. *Гинза* рассказывает, как Адам «пробуждается ото сна и обращает глаза к месту, изливающему свет»⁶.

С полным основанием Ионас делает вывод, что, с одной стороны, в земном существовании человек неиз- 25 бежно приходит к состоянию «покинутости», «страха», «ностальгии» и, с другой стороны, это существование описывается как «сон», «опьянение», «забвение»: то есть приобретает (если мы исключаем опьянение) все черты, которые в более раннюю эпоху приписывались 30 умершим, находящимся в подземном царстве»⁷.

¹ Jonas H. Op. cit. P. 63.

² Cité par Jonas. P. 70.

³ Dorese J. Les Livres secrets des Gnostiques d'Égypte. Vol. I. Paris, 1958. P. 227.

⁴ Cumont F. Recherches sur le manichéisme: I. La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khônai. Bruxelles, 1908. P. 46 sq.; Dorese J. I. P. 235 sq.

⁵ Jonas H. Op. cit. P. 71.

⁶ Ibid. P. 74.

⁷ Ibid. P. 68.



Посланник, который пробуждает человека ото сна, дарует ему «жизнь» и «спасение». «Я голос, пробуждающий ото сна в царстве ночи» — так начинается фрагмент гностического мифа, сохраненный Ипполитом (*Опровержение* V, 14, 1). Пробуждение предполагает *anaptosis*, обретение душой своей идентичности, познание своего небесного происхождения. После пробуждения «посланник» дает человеку обещание искупления и, наконец, представляет его, каким образом он должен себя вести в мире¹. «Страхни опьянение, в которое ты погрузился, пробудись и смотри на меня!» — написано в манихейском тексте из Турфана². И в другом тексте читаем: «Пробудись, прекрасная душа, ото сна и опьянения, в которые ты погрузилась <...>, следуй за мной в те возвышенные места, где ты пребывала вначале»³. Манихейский текст рассказывает, как Небесный Посланник разбудил Адама и обратился к нему: «Я пришел, чтобы просветить тебя, Адам, освободить от этого мира. Обрати ко мне свой слух, внемли и победоносно вознесись в обиталище Высшего Разума»⁴. Подобное наставление понимается как приказ не впасть вновь в оцепенение сна. «Не поддавайся сну, не спи, не забывай о том, что возложил на тебя Господь»⁵.

Конечно, эти формулы присущи не только гностицизму. Послание Павла к жителям Эфеса⁶, V, 14, содержит следующую анонимную цитату: «Посему сказано: встань, спящий, и воскресни из мертвых, и осветит тебя Христос». Мотив сна и пробуждения мы находим и в герметической литературе⁷. В *Поймандре*⁸ мы читаем: «О вы, рожденные на земле, вы обречены не на сон, опьяненные и забывшие бога, — возвратитесь к трезвости своего разума! Отрекитесь от опьянения и бессмысленного сна!»⁹.

Напомним, что победа, достигнутая в борьбе со сном, продолжительное бодрствование являются ти-

¹ Jonas H. Op. cit. P. 23.

² Ibid. P. 83.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P. 84.

⁵ Ibid.

⁶ Corpus Hermeticum. I. 27 sq.; Jonas H. Op. cit. P. 86.

пичным испытанием в период инициации. Подобные испытания встречаются уже на первобытных стадиях культуры. У некоторых австралийских племен новичок в ходе инициации не должен спать в течение трех дней, кроме того, ему запрещено ложиться перед рас- 5 светом¹. Отправляясь на поиски бессмертия, месопотамский герой Гильгамеш* прибывает на остров мифического предка Ут-напшти. Там он должен бодрствовать в течение шести дней и шести ночей, но ему не удастся выдержать это испытание, и он упус- 10 кает свой шанс обрести бессмертие. В одном североамериканском мифе, сходном с мифом об Орфее и Эвридике, мы узнаем, что человеку, потерявшему свою жену, удастся спуститься в ад и найти ее там. Повелитель ада разрешил ему взять жену с собой на землю, 15 но при условии, если он сможет всю ночь провести без сна. Но человек уснул как раз перед рассветом. Повелитель ада дал ему еще одну возможность, и, чтобы не уснуть ночью, человек поспал днем. Тем не менее ему не удалось бодрствовать всю ночь до рассве- 20 та, и он был вынужден вернуться на землю один¹.

Как видим, бодрствование означает не только способность преодолеть физическую усталость, но и прежде всего проявление духовной силы. Оставаться «бодрствующим» — значит в полной мере владеть сво- 25 им сознанием, сохранять присутствие духа. Иисус постоянно говорил своим ученикам о бодрствовании (см., например, Евангелие от Матфея, XXIV, 42). И именно неспособность учеников бодрствовать вместе с Иисусом сделала ночь в Гефсиманском саду столь трагиче- 30 ской. «Душа Моя скорбит смертельно, побудьте здесь и бодрствуйте со Мною» (Матфей, XXVI, 38). Но, возвратясь, он находит их спящими и обращается к Петру: «Итак, не могли вы один час бодрствовать со Мною» (XXVI, 40). «Бодрствуйте и молитесь», — вновь про- 35 сит он их. Но напрасно: «И пришед находит их опять

¹ См.: *Eliade M. Naissances mystiques*. P. 44.

¹ См.: *Eliade M. Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. P. 281 sq.

спящими, ибо у них глаза отяжелели» (XXVI, 41–43; см. Марк, XIV, 34; XXII, 46). И на этот раз «бдение инициации» оказалось выше человеческих сил.

5 Гностицизм и индийская философия

- Малый объем этой книги не позволяет обсуждать здесь проблему гностицизма во всей ее целостности.
- 10 Нам еще нужно проследить развитие «мифологии забвения и воспоминания» в некоторых культурах, достигших высокого развития. Гностические тексты, которые мы цитировали, утверждают, что душа, с одной стороны, способна погружаться в материальное
- 15 (в жизнь) и затем в сон, подобный смерти, но, с другой стороны, душа имеет происхождение внеземное. Погружение души в материю не является результатом совершенного ранее греха, как объясняет иногда переселение душ греческая философия. Гностики да-
- 20 ют понять, что грех имеет отношение к чему-то другому¹. Считая себя существами духовными, внеземного происхождения, гностики не мыслят себя принадлежащими этому миру. Как замечает Пуеш, ключевые слова используемого гностиками языка —
- 25 «другой», «чужой»². Основное откровение состоит в том, что, «хотя он существует в этом мире, он (гностик) не от мира сего, он ему не принадлежит, он пришел откуда-то»³. Гинза Правая* обращается к гностик-ку: «Ты не отсюда, твои корни не в этом мире» (XV,
- 30 20). В Гинзе Левой* (III, 4) говорится: «Ты пришел не отсюда, твои корни не в этом мире, твое происхождение ведется не от этого мира: твое истинное место есть область Жизни». Мы читаем в «Книге Иоанна» (с. 67): «Я есть человек иного мира»⁴.

¹ См.: *Grant R.M.* Gnosticism and Early Christianity. New York, 1959. P. 188. № 16.

² H.-Ch. Puech, dans l'Annuaire du Collège de France, 56^e année (1956). P. 186–209.

³ Puech H.-Ch. Ibid. P. 198.

⁴ Ibid.

Как мы это уже видели, в индийской философии, особенно в санкхья-йоге, существуют такие же представления. «Я» (*пуруша*) есть «чужой», он не имеет ничего общего с этим миром (*пракрити*). Как пишет Ишваракришна* (*санкхья-карика*, 19), «Я» (Дух) «оди- 5 нокий, безучастный, заурядный пассивный наблюдатель» драмы жизни и истории. И более того: если правда то, что цикл трансмиграции удлиняется незнанием и «грехом», то причина «погружения» «Я» в жизнь и происхождение отношений (впрочем, иллюзорных) 10 между «Я» (*пуруша*) и Материей (*пракрити*) суть проблемы, не предполагающие разрешения или, точнее, разрешения применительно к современному человеческому бытию. В любом случае, как считают гностики, в круговорот существований ввергает «Я» непер- 15 вородный (т. е. человеческий) грех.

Что касается нашего исследования, важность гностического мифа, как и философского мышления в Индии, заключается в том, что они по-своему интерпретируют отношение человека к первоначальной драме, 20 которая этого человека создала. Как и в архаических религиях, исследованных нами в предыдущих главах, в гностической философии важно познать (или скорее вспомнить) драму, которая имела место в мифи- 25 ческие времена. Но, в отличие от человека архаического общества, который, восприняв мифические образы, берет на себя всю ответственность за последствия этих первоначальных событий, последователь гностической философии изучает миф, чтобы *отме-* 30 *жеваться от результатов этих событий*. Пробудившись от своего сна, подобного смерти, гностик (как и ученик санкхья-йоги) понимает, что он не несет никакой ответственности за первоначальную катастрофу, о которой ему повествует миф, и что, следовательно, он не имеет никакого реального отношения к жизни, 35 миру и истории.

Гностик, как и ученик санкхья-йоги, был уже наказан за *грех забвения своего истинного Я*. Непрерывные страдания, из которых состоит человеческое существование, исчезают в момент пробуждения, 40



которое есть в то же время *anamnesis*. Это пробуждение проявляется в полном безразличии к истории, особенно современной истории. Важен только миф, повествующий о первоначальных событиях. Достойны познания только события, произошедшие в легендарном прошлом, так как в ходе их познания человек начинает отдавать себе отчет в своей истинной природе и пробуждается. Собственно исторические события (например, Троянская война, походы Александра Македонского, убийство Юлия Цезаря) не имеют никакого значения, так как они не наполнены никаким сотериологическим содержанием.

15

Anamnesis и историография

Для греков исторические события также не содержат никакого сотериологического сообщения. Тем не менее историография начинается в Греции с Геродота. Геродот объясняет, почему он взял на себя труд написать свою *Историю*: чтобы память о подвигах людей не потерялась в глубине веков. Он хотел сохранить память о деяниях, совершенных греками и варварами. Мотивы творчества других историков Античности будут иными. Фукидид, например, стремился показать вечную борьбу за власть, являющуюся, по его мнению, характерной чертой человеческой натуры; Полибий утверждал, что вся история мира имеет конечной и высшей точкой своего развития Римскую империю, он писал свои книги, считая, что опыт, добытый при изучении истории, является лучшим руководителем в жизни; Тит Ливий искал в истории «модели для нас и нашей страны» — и т. д.¹

Ни один из этих авторов — даже Геродот, имевший пристрастие к экзотическим богам и теологиям, — не писал свою *Историю* с той целью, с какой это делали

¹ См.: Löwith K. *Meaning in History*. Chicago, 1939. P. 6 sq.

авторы более древних исторических повествований из Израиля, а именно чтобы доказать существование божественного плана и Высшего бога в жизни какого-либо народа. Это не значит, что греческие и латинские историографы были лишены религиозного чувства. Но их религиозная концепция не предполагала вмешательства единого и персонифицированного бога в Историю, они не придавали историческим событиям того религиозного смысла, какой имели эти события для израильтян. Кстати, для греков история была одним из аспектов космического процесса, обусловленного законами становления. История показывала, что, как и любой космический феномен, человеческие общества возникают, развиваются, вырождаются и погибают. Именно поэтому история не могла представлять собой объект познания. Историография тем не менее необходима и полезна, так как она иллюстрирует процесс вечного становления в жизни народов и, что особенно важно, сохраняет в памяти человечества подвиги различных народов, имена и происхождения выдающихся личностей.

В наши намерения не входит рассматривать здесь различные философии истории, начиная от Августина и Джоаккино да Фьоре и кончая Вико, Гегелем, Марксом и современными историками. Все эти системы имеют своей целью раскрыть *смысл и направление* всемирной истории. Но это не является нашей задачей. Нас интересует не значение, которое может иметь *История*, а историография: другими словами, нас интересует то условие, которое делает человек, чтобы сохранить в памяти человечества современные ему события и желание знать как можно более точно прошлое человечества.

Подобная любознательность последовательно развивается, начиная со Средних веков и особенно в эпоху Возрождения. Конечно, в эпоху Возрождения в античной истории искали прежде всего модели для поведения «совершенного человека». Можно сказать, что Тит Ливий и Плутарх, демонстрируя образцы гражданской и нравственной жизни, выполняли в воспитании европейской элиты ту же роль, что и мифы в



жизни традиционных обществ. Но начиная с XIX в. очень важную роль начинает играть историография. Западная культура прилагает большие усилия по историографическому *anamnesis*'у. Она старается обна-
 5 ружить, «пробудить» и реконструировать прошлое наиболее экзотических и наиболее архаических обществ, предысторию Ближнего Востока и культуру примитивных народов, находящихся на пороге исчезновения, хотя и воскресить все *прошлое человечества*.
 10 Здесь мы наблюдаем колоссальное расширение исторического горизонта.

Эта одна из немногих воодушевляющих тенденций современного мира. Преодолевается западноевропейский культурный провинциализм, когда считалось, что
 15 история начинается с Египта, литература — с Гомера, а философия — с Фалеса. Более того, через историографический *anamnesis* можно спуститься в глубины самого себя. Если нам удастся понять современного аборигена из Австралии или человека, ему подобного,
 20 понять охотника эпохи палеолита, то мы способны «пробудить» в глубине самих себя экзистенциальное состояние первобытного человечества и проистекающее отсюда поведение. Речь идет не о простом «внешнем» знании, не о заучивании названия столицы ка-
 25 кой-либо страны и даты падения Константинополя. Истинный историографический *anamnesis* предполагает обнаружение связи своего народа с народом исчезнувшим или находящимся на периферии исторического процесса. Происходит подлинное воссоздание
 30 прошлого, даже «первоначального» прошлого, раскрытого благодаря археологическим раскопкам или этнологическим исследованиям. В последнем случае мы имеем дело с «формами жизни», с формами поведения, с типами культуры, то есть со структурами до-
 35 исторического существования в целом.

В течение тысячелетий человек совершал ритуальные действия и в мифических образах осмысливал сходство между макрокосмом и микрокосмом. Так он мог «открыться» миру и, сделав это, приобщиться к
 40 сакральности Космоса. Но начиная с Возрождения, с

тех пор, как открылось, что Вселенная бесконечна, больше невозможно придавать существованию человека то космическое измерение, в котором он издревле привык жить. Совершенно естественно, что современный человек, живущий во власти Времени и ограниченный рамками своей историчности, пытается «открыться» миру и выйти на новое измерение во временном континууме. Бессознательно он защищается от прессинга современной истории с помощью историографического *anamnesis*'а, который открывает ему сомнительные возможности, как если бы он (по выражению Гегеля) ограничивал «общение с мировым духом» тем, что читал по утрам свою газету.

Конечно, не стоит говорить, будто это великое открытие: начиная с Античности, человек, испытывая страх перед историей, находит утешение в чтении историков прошлого. Но современный человек располагает большим: поскольку историографический горизонт его достаточно широк, благодаря *anamnesis*'у он умеет обнаружить те культуры, которые, «саботируя Историю», характеризуются невероятной творческой активностью. Какова будет реакция нашего западного современника, если он узнает, например, что Индия, хотя и была завоевана и захвачена Александром Македонским (причем это завоевание повлияло на последующую историю страны), даже не сохранила имени великого завоевателя? Как и другие страны с традиционной культурой, Индия испытывает интерес только к образцовым моделям и парадигматическим событиям, а не к частному и индивидуальному.

Историографический *anamnesis* западного мира находится на начальном этапе развития. Требуется по крайней мере несколько поколений, чтобы судить о его культурном резонансе. Но можно сказать, что *anamnesis* обеспечивает, хотя и в другом плане, повышение со временем религиозного значения памяти и воспоминания. Речь идет более не о мифах и религиозных обрядах. Но что-то свойственное им сохраняется: важность точного и полного восстановления



прошлого. Восстановления событий *мифических* — в традиционных обществах; *восстановления всего, что произошло в исторические времена*, — в современном западноевропейском обществе. Разница слишком
5 очевидна, чтобы на ней нужно было настаивать. Но оба типа *anamnesis* а переносят человека во вне его «исторического момента». И истинный историографический *anamnesis* восходит ко Временам «начальных» событий, когда человек поверял свои поступки
10 культурой, считавшей, что эти поступки «открыты» ему Сверхъестественными Существами.

Глава VIII

Величие и упадок мифов

Сделать мир открытым

На древнейших стадиях культуры религия сохраняет для человека «открытость» мира сверхъестественного, мира аксиологических максим. Эти ценности трансцендентны, так как они «открылись» божественным существам, или мифическим предкам. 5 Поэтому они представляют некоторые абсолютные ценности, образцы всех видов человеческой деятельности. Как мы видели, эти модели передаются с помощью мифов, к которым неоднократно возвращаются, чтобы пробудить и поддержать осознание иного, 10 божественного мира, или мира предков. Этот «иной мир» представляется как сверхъестественный, трансцендентный замысел, мир *абсолютных реальностей*. Именно в сакральном опыте, во встрече со сверхчеловеческой реальностью у человека возникает мысль 15 об *истинном существовании* чего-то, неких абсолютных ценностей, способных направлять человека и придавать смысл его существованию. Только благодаря сакральному опыту появляются на свет понятия *реальность, истина, смысл*, которые будут позже переработаны и систематизированы метафизической мыслью. 20

Непременная ценность мифа постоянно подтверждалась ритуальными действиями. Восстановление в памяти и реактуализация первоначальных событий 25 помогали человеку первобытного общества различать и удерживать в памяти *реальность*. Благодаря длительному повторению парадигматического жеста что-то *незыблемое и постоянное* раскрывается во вселенском



потоке. Периодическим повторением того, что было *in illo tempore*, внушается уверенность, что есть нечто, *существующее в форме абсолютного*. Это «нечто» священно, то есть имеет сверхчеловеческую и сверх-
 5 вселенскую природу, но тем не менее доступно человеческому опыту. «Реальность» раскрывается и выстраивается, исходя из «трансцендентного», но такого «трансцендентного», которое можно пережить в ритуальном действии, и в результате оно становится составной частью человеческой жизни.

Этот «трансцендентный» мир богов, героев и мифических предков доступен, поскольку человек архаического общества не признает необратимости времени. Мы уже констатировали: ритуал отменяет время
 15 светское, хронологическое и восстанавливает сакральное время мифа. Люди становятся современниками подвигов, совершенных богами *in illo tempore*. Бунт против необратимости времени помогает человеку «конструировать реальность», а с другой стороны, освобождает его от груза потерянного времени,
 20 давая ему уверенность, что он способен отменить прошлое, начать заново свою жизнь и воссоздать свой мир.

Имитация парадигматических жестов богов, мифических предков и героев проявляется не в *вечном повторении одного и того же*, не в полной культурной неподвижности. Этнология не знает ни одного народа, который не менялся бы с течением времени, который не имел бы истории. На первый взгляд, человек
 25 архаического общества бесконечно повторяет один и тот же жест. В действительности же он без устали завоевывает мир, организывает его, преобразует природный пейзаж в культурную среду. С помощью модели для подражания, раскрытой космогоническим мифом, человек в свою очередь становится творцом.
 35 Может показаться, что мифы парализуют инициативу человека, поскольку кажутся неизблемыми, в действительности же они побуждают человека к творчеству, открывают все новые перспективы его изобретательному уму.

Миф дает человеку полную уверенность в том, что все, что он готовится сделать, уже когда-то *было сделано*, он помогает прогнать сомнения, которые могут зародиться относительно результатов предпринимаемых действий. Зачем колебаться перед предстоящим морским путешествием, если мифический герой его уже осуществил в легендарные времена? Нужно только следовать его примеру. Таким же образом вы не должны испытывать страха, когда обосновываетесь на новой и неосвоенной территории, поскольку известно, что нужно делать. Достаточно просто повторить космогонический ритуал, и неизвестная территория («Хаос») превращается в «Космос», становится *itago mundi*, местом обитания, которое узаконено ритуалом. Существование модели для подражания несколько не мешает творческим поискам. Способы использования мифической модели могут быть самыми разными.

Человек того общества, где миф — явление живое, пребывает в «открытом» мире, хотя и «закодированном» и полном тайны. Мир «говорит» с человеком, и чтобы понять этот язык, достаточно знать мифы и уметь разгадывать символы. Через мифы и символы, связанные с Луной, человек постигает таинственную связь между временем, рождением, смертью и воскресением, сексуальностью, плодородием, дождем, растительным миром и т. д. Мир уже есть не непроницаемая масса объектов, произвольно соединенных вместе, но живой Космос, упорядоченный и полный смысла. В конечном счете *мир раскрывает себя как язык*. Он «говорит» с человеком своим собственным способом существования, своими структурами и своими ритмами.

Существование мира есть результат божественного творческого акта, а его структуры и ритмы — производная событий, произошедших в начале времен. Луна и Солнце и Океан, растения и животные — все имеет свою мифическую историю. Каждый космический объект имеет свою «историю». Это значит, что он способен «говорить» с человеком. И поскольку



ку он «говорит» о себе самом, прежде всего о своем происхождении, о «начальных» событиях, в результате которых он появился, постольку объект становится *реальным и значащим*. Он не является больше
 5 непроницаемым «ирреальным» объектом, не позволяющим постичь его суть. Он теперь имеет отношение к тому же миру, что и человек.

Такая совместная причастность делает мир не только «близким» и понятным, но и прозрачным. Ис-
 10 следуя объекты этого мира, можно обнаружить следы существ и сил другого мира. Именно поэтому, как мы говорили выше, для человека архаического общества мир одновременно и «открыт» и полон тайн. Повествуя о себе самом, мир отправляет к своим творцам
 15 и покровителям и может поведать свою историю. Человек не находится в неподвижном и непроницаемом мире, но, с другой стороны, усваивается язык мира, он сталкивается с тайной. «Природа» одновременно и раскрывает и скрывает все «сверхъестественное»,
 20 и именно в этом для человека архаического общества заключается фундаментальная и главная тайна мира. Мифы раскрывают все то, что происходило ранее, начиная с сотворения мира и кончая формированием социальных и культурных установлений. Но эти откры-
 25 тия не составляют «знания» в прямом смысле этого слова, они не уменьшают неисчерпаемости тайны космической и человеческой реальности. Различные космические реальности (огонь, урожай, змеи и т. д.) превращаются в «объекты познания» не потому, что,
 30 узнав миф о происхождении, мы получаем возможность овладеть ими. Они продолжают сохранять свою первоначальную онтологическую глубину.

Человек и мир

В подобном мире человек не чувствует себя замкнутым в рамках своего существования. Он тоже от-
 40 крыт, он общается с миром, поскольку использует тот

же язык — язык символов. Если мир «говорит» с ним с помощью звезд, растений и животных, с помощью рек и гор, времен года и суток, то человек в свою очередь отвечает ему своими мечтами и воображением, своими предками и тотемами (которые суть и природа, и сверхъестество, и люди), своей способностью умирать и воскресать в ритуале инициации (уподобляясь здесь Луне и миру растений), своей способностью перевоплощаться в духа, надевая маску, и т. д. Если для человека архаического общества мир прозрачен, то человек этот чувствует, что и мир «смотрит» на него и понимает. Преследуемое животное смотрит на человека и тоже понимает его (часто зверь дает себя схватить, потому что знает, что человек голоден), но то же можно сказать о скале, дереве, реке. Каждое из этих явлений имеет свою «историю», которую оно может поведать человеку, и свой совет, который оно может ему дать.

Осознавая себя человеческим существом и беря на себя ответственность, человек архаического общества знает также о себе нечто большее. Например, он знает, что его предок был животным, он знает, что может умереть и вернуться к жизни (инициация, транс шамана), что он может влиять на урожай своими оргиями (что он может вести себя со своей женой, как Небо с Землей, он может играть роль лопаты, а его жена — роль борозды). В более сложных культурах человек знает, что его дыхание — это ветер, его кости — горные хребты, огонь горит в его желудке, его пупок способен стать центром мира и т. д.

Не следует думать, что эта «открытость» миру — есть результат буколического восприятия существования. Мифы примитивных народов и обряды, с ними связанные, отражают отнюдь не Аркадию. Как мы уже видели, первобытные земледельцы, понимая свою ответственность за процветание растительного мира, подвергали мучениям жертвы, приносимые богам для увеличения урожая, предавались сексуальным оргиям и каннибализму, охотились за головами врагов. Все это связано с трагическим восприятием





существования и является результатом религиозной оценки пыток и насильственной смерти. Миф наподобие мифа о Хаинувеле и весь социорелигиозный комплекс, им разработанный и утвержденный, заставляют человека смиряться с положением существа смертного и двуполого, обреченного убивать и работать, дабы иметь возможность прокормить себя. Растительный и животный мир «говорит» ему о его происхождении, то есть в конечном счете о Хаинувеле; первобытный земледелец понимает этот язык и, поняв его, обнаруживает религиозный смысл во всем, что его окружает и что он делает. Но это обязывает его принять жестокость и убийство как неотъемлемую составную часть его существования. Конечно, жестокость, пытки, убийства характерны не только для первобытных людей. Они встречаются на протяжении всей истории и проявляются иногда в масштабах, превосходящих те, что были известны архаическому обществу. Разница в том, что для «примитивных» обществ такая жестокость содержит в своей основе религиозную оценку и копируется со сверхчеловеческих образцов. Это мировосприятие имеет и более позднее продолжение в истории: массовые убийства во времена Чингисхана, например, еще находили религиозное оправдание.

Миф сам по себе не является ни хорошим, ни плохим, его нельзя оценивать с точки зрения морали. Его функция — демонстрировать образцы и, таким образом, придавать смысл миру и человеческому существованию. Роль мифа в структуре всего человеческого существования неизмерима. Благодаря мифу, как мы уже говорили, понятия *реальности*, *ценности*, *трансцендентности* постепенно обнаруживают свою суть. Благодаря мифу мир понимается как совершенно устроенный, понятный и значащий Космос. Рассказывая, как мир был создан, мифы раскрывают, как и почему были созданы те или иные вещи и при каких обстоятельствах. Эти «откровения» более или менее непосредственно касаются человека и составляют «священную историю».

Воображение и творческие способности

В целом миф постоянно напоминает, что на Земле имели место величественные события и что это «славное прошлое» можно отчасти восстановить. Имитация парадигматических жестов имеет также положительные стороны: ритуал заставляет человека расширить границы своих возможностей, осознать свое место рядом с богами и мифическими героями для того, чтобы быть способным совершать их действия. Прямо или косвенно, но миф содействует «возвышению» человека. Это тем более очевидно, что в архаических обществах декламация мифологических текстов остается прерогативой немногих. В некоторых обществах люди, изустно излагающие миф, подбираются среди шаманов и целителей или среди членов тайных братств. В любом случае тот, кто излагает миф, обязан доказать свое призвание и пройти подготовку у старейшин. Испытуемый должен обязательно отличаться или своими мнемоническими способностями, или своим воображением, или литературным талантом.

Воспроизведение мифа не обязательно стереотипно. Иногда его варианты существенно отличаются от оригинала. Конечно, исследования, осуществленные в наше время этнологами и фольклористами, не могут претендовать на раскрытие процесса мифологического творчества. Удалось зарегистрировать варианты мифа или фольклорной темы, но не был зафиксирован момент создания нового мифа. Всегда речь шла о более или менее измененных вариантах ранее существовавшего текста.

Во всяком случае, эти исследования высветили роль творческого индивида в разработке мифов и в их передаче. Весьма возможно, эта роль была еще больше в прошлом, когда «поэтическое творчество», как сказали бы сегодня, имело общую природу с экзистенциальным опытом и было ему подвластно. Следовательно

но, можно догадаться об «источниках вдохновения» творческой натуры в архаическом обществе: это «кризы», «видения», «откровения», короче, исключительная религиозная практика, сопровождаемая и обогащаемая множеством необычайно живых и драматич-
 5 ных образов и сценариев. Именно посвященные в тайны экстаза и тайны Вселенной питают, приумножают и перерабатывают традиционные мифологические мотивы.

В конечном счете именно творческая активность
 10 в плане религиозного воображения обновляет традиционную мифологическую ткань. Отсюда следует, что роль творческих личностей была более значительной, чем это можно предположить. Специалистам в обла-
 15 сти сакрального, от шаманов и до певцов, удавалось в итоге внушить соответствующим сообществам по крайней мере некоторые из своих видений. Конечно, популярность подобных видений была подготовлена существующими схемами: видение, которое шло враз-
 20 рез с традиционными образами и сценариями, могло оказаться неприемлемым для данного сообщества. Роль целителей, шаманов и старейшин в религиозной жизни архаических обществ хорошо известна. Все эти
 25 люди так или иначе проникли в тайны экстатического опыта. Отношения между традиционными схемами и индивидуальными новаторскими их переоценками не остаются неизменными: под влиянием сильной рели-
 гиозной личности традиционная канва претерпевает изменения.

Одним словом, исключительная религиозная прак-
 30 тика, передаваемая с помощью волнующего фантастического сценария, сообщает всей общине образцы или источники вдохновения. В архаических обществах, как и везде, культура создается и возобно-
 35 вляется благодаря творческому опыту нескольких индивидуумов. Но поскольку архаическая культура организуется вокруг мифов, которые постоянно переосмысливаются и углубляются специалистами в обла-
 40 сти сакрального, общество в целом ориентируется на ценности, открытые и переданные такими индиви-

дами. В этом смысле миф помогает человеку преодолеть границы своих возможностей и побуждает его возвыситься «до уровня великих».

5

Гомер

Следовало бы изучить связь между великими религиозными личностями, прежде всего реформаторами и пророками, и традиционными мифологическими схемами. Мессианские и милленаристские движения народов бывших колоний представляют почти неограниченное поле для исследования. Можно по крайней мере частично воспроизвести то влияние, которое Заратустра оказал на иранскую мифологию, а Будда — на традиционную мифологию Индии. Что касается иудаизма, то о существенной «демифизации», осуществленной пророками, известно уже давно.

Размеры этой небольшой книги не позволяют нам обсудить эти проблемы с вниманием, которого они заслуживают. Мы считаем необходимым остановиться на греческой мифологии; не столько на ней самой, сколько на некоторых моментах, связывающих ее с христианством.

Трудно без внутреннего трепета говорить о греческой мифологии. Ведь именно в Греции миф вдохновлял и направлял эпическую поэзию, трагедию и комедию, а также пластические искусства, с другой стороны, именно в греческой культуре миф был подвергнут длительному и углубленному анализу, из которого он вышел радикально «демифизированным». Взлет ионийского рационализма совпал со все более и более едкой критикой «классической» мифологии, нашедшей свое выражение в произведениях Гомера и Гесиода. Если во всех европейских языках слово «миф» означает «вымысел», то это потому, что греки провозгласили это уже двадцать пять веков тому назад.

Хотим мы этого или нет, но все попытки интерпретации греческого мифа, по крайней мере в пределах куль-



туры западного типа, более или менее обусловлены критикой греческих рационалистов. Как мы увидим, эта критика редко была направлена против того, что можно было бы назвать «мифологическим мышлением», или
 5 против форм поведения, которые им определяются. Критика прежде всего относилась к поступку богов, как о них было рассказано у Гомера и Гесиода. Как отнесся бы Ксенофан к полинезийскому космогоническому мифу или к абстрактному ведическому мифу, такому, как,
 10 например, *Ригведа*, X, 129? Но как это узнать? Важно подчеркнуть, что мишенью атак рационалистов явились взбалмошное поведение и капризы богов, их несправедливые поступки, а также их «аморальность». И основные критические нападки совершались исходя из все бо-
 15 лее возвышенной идеи о боге: истинный бог не может быть аморален, несправедлив, ревнив, мстителен, невежествен и т. д. Подобная же критика была предпринята и усилена позднее и христианскими апологетами. *Тезис*, что божественный миф, представленный поэтами,
 20 не может быть истинным, возобладал сначала среди интеллектуальной греческой элиты и позднее, после победы христианства, во всем греко-романском мире.

Однако следует помнить, что Гомер не был ни теологом, ни мифографом. Он не претендовал на то, чтобы
 25 представить систематически и в исчерпывающем виде всю целостность греческой религии и мифологии. Если, как говорит Платон, Гомер и воспитал всю Грецию, то предназначал он свои поэмы для аудитории все же достаточно узкой — для членов военной аристократии и
 30 феодалов. Его литературный гений обладал непревзойденным очарованием, его произведения в высшей степени способствовали объединению и формированию греческой культуры. Но поскольку он не писал трактат о мифологии, в его задачу не входило рассмотрение всех
 35 мифологических тем, которые имели хождение в греческом мире. Он не имел намерения также обращаться к религиозным и мифологическим концепциям других стран, не представляющим большого интереса для его аудитории, по преимуществу патриархальной и во-
 40 енной. О так называемых ночных, хтонических и по-

гребальных мотивах в греческой религии и мифологии от Гомера мы не знаем почти ничего. Важность религиозных идей сексуальности и плодovitости, смерти и загробной жизни раскрывается нам более поздними авторами или благодаря археологическим находкам. 5 Именно эта гомеровская концепция богов и мифов о них утвердилась во всем мире и усилиями великих художников классической эпохи была окончательно закреплена в созданной ими вневременной вселенной архетипов. Излишне упоминать здесь о величии и благородстве Гомера и его роли в формировании западноевропейского сознания. Достаточно перечислить произведение Вальтера Отто *«Боги Греции»*, чтобы окунуться в этот великолепный мир «совершенных форм».

Конечно, гений Гомера и классическое искусство 15 придали этому божественному миру ни с чем не сравнимый блеск, но это не значит, что все, что они опустили, было неясно, мрачно, низменно и посредственно. Например, существовал Дионис, без которого нельзя понять Грецию и о котором Гомер только вскользь упомянул, намекнув на случай из его детства. А ведь мифологические фрагменты, спасенные историками и учеными, вводят нас в духовный мир, не лишенный величия. Эти мифы — не гомеровские и, строго говоря, не «классические» — являются скорее народными. Не 25 испытыв разрушительного влияния рационалистической критики, они в течение многих веков сохранялись на периферии высокой культуры. Не исключено, что остатки этой народной мифологии в измененном и христианизированном виде еще существуют в греческих и 30 других средиземноморских верованиях наших дней. Мы еще вернемся к этой проблеме.

Теогония и генеалогия

Гесиод искал внимания другого круга людей. Он рассказывал мифы, неизвестные или едва упомянутые в гомеровских поэмах. Он первым рассказал о Прометее. Но он не мог знать, что главный миф о Прометее 40



основывался на недоразумении или, точнее, на «забвении» первоначального религиозного смысла. Действительно, Зевс мстит Прометею за то, что призванный быть судьей дележа первого жертвоприношения

- 5 Прометей спрятал под слоем жира одни кости, а внутренности прикрыл потрохами. Привлеченный запахом жира Зевс выбрал для богов более скудную половину, оставив людям мясо и внутренности (*Теогония*, 534). Карл Мойли¹ сравнивает это жертвоприношение олимпийцам с обрядами древних охотников Северной Азии: эти охотники поклонялись высшим небесным существам и приносили им в жертву кости и голову животного. Подобный обычай существует у кочевых народов Центральной Азии. То, что на архаической стадии культуры было средством преклонения небесному богу, стало в Греции образцом надувательства, оскорблением величия Зевса, верховного бога. Мы не знаем, когда произошло искажение первоначального ритуального смысла и каким образом был осужден Прометей за это
- 10 преступление. Мы привели этот пример лишь для того, чтобы показать, что Гесиод обращал внимание на очень древние мифы, корни которых уходят в доисторическую эпоху, но эти мифы прошли через долгий процесс различных трансформаций и модификаций, прежде
- 15 чем были зафиксированы поэтом.

- Гесиод не довольствовался простой регистрацией мифов. Он их систематизировал, используя при этом в исследовании творений мифического мышления рациональный принцип. Он понимал генеалогию
- 20 богов как последовательный ряд рождений. Он считал, что рождение является идеальной формой прихода в мир. В. Егер справедливо отмечает целесообразность этой концепции, в которой мифологическое мышление подчинено причинно-следственному мышлению². Мысль Гесиода о том, что Эрос был первым
- 25

¹ Meuli K. Griechische Opferbräuche // Phyllobolia für Peter Von der Mühl. Basel, 1946. P. 185–288.

² Jaeger W. Paideia: The Ideals of Greek Culture. Vol. I. 2^e éd. New York, 1945. P. 65 sq.; id., The Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford, 1947. P. 12.

богом, появившимся после Хаоса и Земли (*Теогония*, 116), была позже развита Парменидом и Эмпедоклом¹. Платон в своем «*Пире*» подчеркивал важность этой концепции для греческой философии.

5

Рационалисты и мифология

Мы не ставим перед собой задачу проследить здесь длительный процесс разрушения и размывания мифа, который лишил исходного значения гомеровские мифы и гомеровских богов. Если верить Геродоту (I, 32), уже Солон утверждал, что «боги завистливы и непостоянны». Во всяком случае, ранние философы Милета не усматривали в гомеровских описаниях богов никакого отблеска истинной божественности. Когда Фалес утверждал, что «все в этом мире проникнуто божеством» (A 22), он восставал против концепции Гомера, который размещал богов в отдельных космических сферах. Анаксимандр предлагал свою всеобщую концепцию Вселенной — без богов и мифов. Что касается Ксенофана (р. ок. 565 г.), то он открыто выступал против гомеровского пантеона. Он отказывался верить, что бог суетится и поступает так, как это описано у Гомера (B 26). Он отрицал бессмертие богов, как его преподносят Гомер и Гесиод: «Согласно Гомеру и Гесиоду, боги совершают такие поступки, которые у людей считаются постыдными: измена, воровство, взаимный обман» (B 11, B 12)². Ксенофан не принимал также идею божественного рождения: «Но смертные считают, что боги рождаются, носят одежду, имеют свой язык и тело» (B 14)³. Прежде всего он критиковал антропоморфизм богов: «Если бы быки, лошади и львы имели

Глава VIII



Величие и упадок мифов

¹ Jaeger W. The Theology of the Early Greek Philosophers. P. 14.

² Trad. Jaeger. Op. cit. P. 47.

³ Trad. G. S. Kirk, J. E. Raven. The Presocratic Philosophers. Cambridge, 1957. P. 168; см. также: Freeman K. Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers. Cambridge; Mass., 1948. P. 22. Материалы и библиографию относительно милетской школы можно найти: Pierre-Maxime Schuhl, Essai sur la formation de la pensée grecque (2^e éd. Paris, 1949). P. 163 sq.; Freeman K. The Pre-Socratic Philosophers. A Companion to Diels, Fragmente der Vorsokratiker. Oxford, 1946. P. 49 sq.



руки и могли бы, как люди, рисовать и создавать различные произведения, лошади изобразили бы фигуры своих богов подобными лошадям, быки — подобными быкам, они придали бы им тот облик, который имеют сами» (В 15)¹. По Ксенофану, «существует бог, стоящий над всеми богами и людьми; его внешность и способ мышления не имеют ничего общего с внешностью и способом мышления простых смертных» (В 23).

В этих критических высказываниях относительно «классической» мифологии можно обнаружить попытку освободить концепцию божественного от антропоморфизма поэтов. Такой глубоко религиозный автор, как Пиндар, отвергает мифы, в которые невозможно поверить (*I Olympique*, 28). Концепция бога у Еврипида сложилась целиком под влиянием критики Ксенофана. Во времена Фукидида прилагательное *mythodes* означало «вымышленное, не имеющее доказательств» в противоположность истинному и реальному². Когда Платон (*Республика*, 378) осуждал поэтов за их манеру изображать богов, он, по-видимому, обращался к уже завоеванной им аудитории.

У александрийских риториков критика мифологических традиций доходит до педантизма. Как мы увидим ниже, христианские апологеты использовали этих авторов, когда понадобилось отделить историческую составляющую Евангелия. Александрийский ученый Элий Феон (около II в. н. э.) долго обсуждает аргументы, с помощью которых можно доказать неприемлемость какого-либо мифа или исторического рассказа, и в качестве иллюстрации своего метода приводит критический анализ мифа о Медее. Феон полагает, что мать не может убить своих детей. Это действие «невозможно», поскольку Медее не могла уничтожить своих детей в том же городе (Коринф), где жил их отец Ясон. Кроме того, способ, которым было совершено преступление, также неправдоподобен: Медее попыталась бы скрыть следы своего преступления, и, как

¹ Trad. Kirk and Raven. Op. cit. P. 169.

² См.: *Thucydide*. Histoire, I, 21; Jaeger W. Op. cit. P. 19, 197–198.

колдунья, она воспользовалась бы скорее ядом, а не мечом. Наконец, оправдание ее поступка в высшей степени неправдоподобно: гнев на мужа не мог толкнуть ее на такое страшное преступление — убийство его детей, которые являлись в то же время и ее детьми. Эти- 5 ми действиями наибольшее зло приносила она прежде всего самой себе, поскольку женщины более подвержены эмоциям, чем мужчины¹.

10

Аллегоризм и эвгемеризм

Эта критика является скорее не разрушительной критикой мифа, а критикой всего воображаемого мира, 15 предпринятой во имя упрощенческой психологии и примитивного рационализма. Однако мифология Гомера и Гесиода продолжала интересовать верхушку греческого общества. Но теперь мифы уже не понимались буквально: в них искали «скрытые смыслы», 20 подтексты, *huponoiai* (термин *allegoria* стал использоваться позднее). Уже Феаген из Региума высказывал мысль, что у Гомера имена богов означали либо человеческие свойства, либо различные природные стихии. Аллегорическую интерпретацию гомеров- 25 ской мифологии и всех религиозных традиций в целом продолжили и развили стоики. Хрисипп редуцировал греческих богов до физических и этических начал. В произведении Гераклита «*Quaestiones Homericae*» (I в. до Р.Х.) можно обнаружить целую 30 коллекцию аллегорических интерпретаций: например, мифологический эпизод, где Зевс связывает Геру, обозначает, что эфир есть граница воздуха, и т. д. Филон использовал аллегорический метод для дешифровки и иллюстрации «загадок» Ветхого Завета. Как 35 мы увидим ниже, некоторые аллегорические установ-

Глава VIII



Величие и упадок мифов

¹ Théon A. *Progymnasmata* (94, 12–32), résumé par Robert M. Grant, *The Earliest Lives of Jesus*. New York, 1961. P. 41–42; см. также: Ibid. P. 120 sq.

ки, а именно типология, соответствие и сравнение двух Заветов, были широко использованы Отцами Церкви и прежде всего Оригеном.

По мнению некоторых ученых, аллегория никогда не была распространена в Греции, гораздо большим успехом она пользовалась в Александрии и Риме. Тем не менее благодаря различным аллегорическим интерпретациям Гомер и Гесиод были «спасены» в глазах греческой элиты, также удалось сохранить и высокое культурное достоинство гомеровских богов. Греческий пантеон и гомеровская мифология были спасены не только благодаря аллегорическому методу. В начале III в. до Р. Х. Эвгемер опубликовал роман в форме философского путешествия под названием «Священная история» (*Hiera anagraphe*), который пользовался безусловным успехом. Энний перевел его на латынь, кстати, это первый греческий текст, переведенный на этот язык. Эвгемеру казалось, что ему удалось раскрыть тайну происхождения богов: ими стали прежние обожествленные цари. Это явилось еще одной «рационалистической» попыткой сохранить богов Гомера. Они приобрели новую «реальность» — реальность исторического (вернее, доисторического) порядка; мифы представляли смутное, видоизмененное воображением воспоминание о деяниях и поступках первых царей.

Этот аллегоризм, наоборот, имел очень важные последствия, о которых не подозревали ни Эвгемер, ни Энний, ни даже Лактанс и другие христианские апологеты, когда они опирались на Эвгемера в попытках доказать человекоподобие, а следовательно, нереальность греческих богов. Благодаря аллегорическому переосмыслению и эвгемеризму, а особенно благодаря тому, что вся литература и пластические искусства концентрировались вокруг мифов о богах и героях, эти боги и герои Древней Греции не были забыты, несмотря на длительную демифологизацию и победу христианства.

Более того, как показал Жан Сезнек в своей замечательной книге «Как сохранились языческие боги», под воздействием эвгемеризации греческие боги пережили все Средневековье, хотя и утратили свои преж-

ние классические формы, скрываясь под совершенно неожиданными масками. Заслуга Ренессанса состояла прежде всего в восстановлении «классических форм»¹. К концу эпохи Возрождения на Западе поняли, что уже нет возможности примирить греко-латинское «язы-
чество» и христианство, в то время как Средневековые не рассматривало Античность как отдельную истори-
ческую среду, как период, отошедший в прошлое².

Так, претерпев секуляризацию и эвгемеризацию, сохранились греческие боги, став со времени Ренес-
санса объектом научного исследования. Причиной
этого явилось то, что клонящаяся к закату Античность
не верила больше ни в богов Гомера, ни в подлинный,
первичный смысл мифов. Это мифологическое насле-
дие могло быть принято и ассимилировано христиан-
ством только потому, что не сохраняло больше живо-
го религиозного смысла и значения. Оно стало
«культурным наследием». Так или иначе, но класси-
ческое наследие было спасено и сохранено поэтами,
художниками, философами. Боги и мифы о них про-
должали существовать с конца Античности до Воз-
рождения и до XVII в. в литературных и художествен-
ных произведениях, но никто из культурных людей
уже не воспринимал их буквально.

Письменные документы и устные традиции

Благодаря культуре десакрализированный религи-
озный мир и демифологизированная мифология пи-
тали всю западноевропейскую цивилизацию — един-
ственную цивилизацию, которой удалось запечатлеть
образец. Здесь речь идет о чем-то большем, чем толь-

¹ Seznec J. The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Traditions and its place in Renaissance Humanism and Art. New York, 1953. P. 320 sq.

² Ibid. P. 322.



ко о победе *логоса* над *мифом*. Здесь дело в победе книги, письменности над *устной традицией*, в победе документа, и прежде всего документа письменного, над пережитым опытом, располагающим только долитературными средствами выражения. Большое количество древних текстов и произведений искусства погибло. Но все же осталось достаточно для того, чтобы в основных чертах восстановить характер замечательной средиземноморской цивилизации. Что касается долитературных форм культуры как в Греции, так и в античной Европе, то судьба их была совсем другой. О народных религиях и мифологии Средиземноморья мы знаем очень мало, и этим «мало» мы обязаны памятникам и нескольким письменным документам. Иногда недостаток информации объясняется тщательно хранимым секретом инициации. Так обстоит дело, например, с элевсинскими мистериями*. Иногда знаниями о народных культах и верованиях мы просто обязаны счастливому случаю. Так, если бы Павсаний* не имел личного опыта, чтобы описать оракул Трофония* из Лебадеи (IX, 39), то нам пришлось бы довольствоваться смутными намеками Гесиода, Еврипида и Аристофана. Мы и не подозревали бы о том, какое значение имеет этот религиозный центр.

Уже «классические» греческие мифы представляют победу литературного *произведения* над религиозными *верованиями*. Мифы нам известны в литературных и художественных документах, но мы не располагаем ни одним греческим мифом, сохранившимся в культовом контексте. Вся сфера *живого* народного религиозного опыта греков оказывается нам недоступной именно вследствие того, что этот опыт не был зафиксирован систематически в письменных документах и свидетельствах.

О жизнеспособности религиозного чувства греков нельзя судить только по степени их причастности и приверженности мифам и культам олимпийских богов. Критика гомеровских мифов не обязательно предполагает рационализм или атеизм. Тот факт, что классические формы мифологического мышления

оказались «компрометированными» рационалистической критикой, не означает что это мышление окончательно исчезло. Представители культурной элиты открыли другие формы мифологии, способные выражать и передавать новое религиозное восприятие. 5
 Существовала религия элевсинских мистерий, существовали орфико-пифагорейские братства с их греко-восточными мистериями, получившие большую известность в имперском Риме и в провинции. Существовало, 10
 кроме того, то, что можно было бы назвать мифологией души, сотериологическими (предполагающими всеобщее спасение) системами, разработанными неопифагорейцами, неоплатониками и гностами. Сюда можно отнести также и распространение солнечных культов и мифологий, астральных и погребальных мифологий, а также всякого рода «суеверий» 15
 и «простонародной мифологии».

Мы привели все эти факты, намереваясь показать, что демифологизация богов Гомера и классической религии не привела к религиозному вакууму в Средиземноморье, место которого почти без всякого сопротивления заняло христианство. В действительности же христианство сталкивалось с целым рядом религиозных верований. Настоящее сопротивление 20
 оказывали все «неклассические» религии и мифологии, аллегоризированные и эвгемеризированные. Их сила связывалась прежде всего с политикой и культурой: город, государство, империя; престиж греко-римской культуры являл собой великолепное и внушительное здание. Но с точки зрения живой религии 25
 все это было шатким, готовым рухнуть от столкновения с подлинным религиозным опытом.

Настоящее сопротивление христианству оказали мистерияльные религии, сотериологические системы (которые преследовали индивидуальное спасение и презирали или игнорировали формы гражданской религии) и особенно *живые* народные религии и мифологии Римской империи. Об этих религиях мы знаем еще меньше, чем о греческой и средиземноморской народной религии. Мы знаем что-то о Залмоксисе* ге- 30



тов, потому что Геродот сообщил о нем некоторые сведения, почерпнутые у греков Геллеспонта. Без этих сведений мы знали бы о нем не больше, чем о других балканских фракийских божествах: Дарзалы, Бендида, Коты и др. Если располагать чуть более подробной информацией о дохристианских религиях Европы, можно понять их сложность и богатство. Но так как эти народы в эпоху язычества не имели письменности и не оставили *книг*, то об их религии и мифологии мы по-настоящему никогда и не узнаем.

А ведь была довольно стойкая и жизнеспособная религия и мифология, в течение десяти столетий она оказывала сопротивление христианству и многочисленным нападкам со стороны церковных властей. Она обладала космической структурой, и мы увидим, что Церковь в конце концов приняла ее и ассимилировала. И действительно, сельское христианство, прежде всего в Южной и Юго-Восточной Европе, обладает космическим измерением.

В заключение можно сказать: коренным образом секуляризованная и демифологизированная греческая религия и мифология сохранились в европейской *культуре* прежде всего потому, что получили выражение в выдающихся произведениях литературы и искусства. В это же время народные разновидности религий и мифологии, единственные оставшиеся *живыми* формы язычества (о которых мы не знаем почти ничего, так как не осталось письменных памятников), сохранились, подвергнувшись христианизации, в традициях сельского населения. Так как речь идет главным образом о религии, имеющей структуру аграрных обществ, корни которой уходят глубоко в неолит, то религиозный фольклор Европы, возможно, еще сохраняет доисторическое наследство.

Но уцелевшие архаические мифы и религиозные обряды, хотя и представляющие значительное духовное явление, в плане культурном имели весьма скромное влияние. Изменения, вызванные зарождением письменности, оказались необратимыми. Отныне история культуры будет учитывать только археологи-

ческие документы и письменные источники. Народ, не имеющий свидетельств *такого* рода, рассматривается как народ без истории. Народные верования и устные традиции получают оценку много позднее, в эпоху немецкого романтизма; речь идет уже об интересе антикваров. Фольклор, в котором еще сохранилась мифология, послужил источником вдохновения для некоторых известных европейских художников. Но подобное народное творчество никогда не играло сколь-нибудь значительной роли в культуре. Оно в конце концов стало расцениваться как «документ» и в качестве такового вызывает интерес только немногочисленных специалистов. Для того чтобы заинтересовать современного человека, это традиционное устное наследие должно быть представлено в форме книги...



Глава IX

Пережитки и скрытые формы мифа

Христианство и мифология

Трудно на нескольких страницах дать представление о взаимосвязи христианства и мифологии. Эта взаимосвязь ставит несколько различных, не сопряженных друг с другом проблем. Прежде всего, существует двусмысленность, обусловленная употреблением слова «миф». Первые христианские теологи употребляли этот термин в том смысле, в каком его использовали в мире греко-римском, имея в виду «вымысел», «басню», «сказку», «ложь». Поэтому они отказывались видеть в личности Христа «мифологический персонаж», а в его жизненной драме — «миф». Начиная со II в. христианская теология стала защищать исторический характер личности Христа одновременно как от гностиков и доцетистов, так и от языческих философов. Мы вскоре познакомимся с теми аргументами, которые христианская теология будет использовать для защиты этого тезиса, и с теми трудностями, с которыми ей придется сталкиваться.

Вторая проблема сходна с первой: она касается не историчности личности Иисуса, а весомости тех литературных свидетельств, на которых строится эта историчность. В том, насколько трудно обосновать историческое событие неоспоримыми документами, отдавал себе отчет еще Ориген. В наше время известно утверждение Рудольфа Бультмана, что о жизни и личности Иисуса ничего знать невозможно, хотя он и не сомневается в его историческом существовании. Эта методологическая установка предполагает, что Евангелие и другие первичные свидетельства пропитаны «мифоло-

гическими элементами» («мифологическими» в смысле «не существующими в действительности»). Очевидно, в Евангелии действительно много от «мифологии». Кроме того, христианство очень рано ассимилировало образы и ритуалы еврейского или средиземноморского происхождения. В дальнейшем мы поймем значение того «Авойного» воздействия, какое оказали «язычество» и «иудаизм» на раннее христианство.

Отметим также, что присутствие в христианстве множества символов и элементов культа Солнца, а также мистерияльной структуры побудило некоторых ученых отвергнуть исторический характер личности Иисуса. Они отбросили идею Бульмана, и, вместо того чтобы в начале христианства постулировать исторический персонаж, о котором ничего нельзя было узнать вследствие его быстрой «мифологизации», напротив, постулировали «миф», грубо «историфицированный» первыми поколениями христиан. Если брать только современных ученых, то, начиная с Артура Дроуза (1909) и Петера Йенсена (1906, 1909) и до П.А. Кушу (1924), исследователи самых разных направлений и специализаций потратили много сил на реконструкцию «первоначального мифа», который мог бы породить личность Христа, а затем и само христианство. Каждый автор дает свой вариант этого «первоначального мифа». Можно было бы посвятить целое исследование изучению этих столь же мудреных, сколь и рискованных построений. Они выражают ностальгию современного человека по «мифическому первоначалу». (Для П.А. Кушу бесспорно акцентирование неисторического характера мифа за счет нехватки исторической конкретики.) Но ни одна из этих антиисторических гипотез не была принята специалистами.

И наконец, третья проблема, которая встает при исследовании взаимоотношений между мифологическим мышлением и христианством. Ее можно сформулировать следующим образом: если христиане отказались видеть в своей религии десакрализованный миф эллинистической эпохи, то каково отношение христианства к *живому мифу* первобытных и тради-



ционных обществ? Мы увидим, что христианство, как его понимали и переживали почти две тысячи лет, не может быть полностью отделено от мифологического мышления.

5

История и «загадки» в Евангелии

- 10 Посмотрим, как Отцы Церкви защищали исторический характер личности Иисуса и от неверующих язычников, и от «еретиков». Когда встал вопрос о том, как представлять подлинную жизнь Иисуса, то есть в том виде, в каком она была известна и устно сообще-
- 15 на апостолами, теологи раннего христианства обратились к нескольким текстам и устным преданиям, имеющим хождение в самых разных слоях общества. Отказавшись рассматривать апокрифические евангелия и *logia agrapha*¹ как подлинные документы, Отцы
- 20 Церкви проявили критичность и склонность к историческому восприятию личности Христа. Их идеи породили длительные споры в среде церковных иерархов, а признание не одного, а четырех Евангелий спровоцировало нападки со стороны нехристиан. По-
- 25 скольку между синоптическими Евангелиями* и Евангелием от Иоанна существовали различия, их следовало истолковать, объяснить и оправдать.

- Трудности, связанные с истолкованием, начались с 137 г. Маркион* объявил о существовании лишь од-
- 30 ного подлинного Евангелия, сначала переданного устно, затем записанного и терпеливо интерполированного ревностными защитниками иудаизма. Единственным подлинным Евангелием признавалось Евангелие от Луки; по мнению Маркиона, в нем за-
- 35 ключалось подлинное ядро². Маркион использовал метод греко-римских грамматиков, обладавших спо-

¹ слова ненаписанные, предания (лат.). — Прим. перев.

² Обо всем этом см.: Grant R.M. The Earliest Lives of Jesus. New York, 1961. P. 10 sq.

собностью отличать мифологические наслоения от старых теологических текстов. Отвечая Маркиону и другим гностикам, ортодоксы были вынуждены использовать тот же метод.

В начале II в. Элий Феон в своем трактате «Прогимнасты»^{*} говорил о разнице между мифом и повествованием: миф есть «неправдивое, выдуманное изложение истины», в то время как повествование есть «изложение событий, которые имели место или могли бы иметь место»¹. Христианские теологи, естественно, не признавали, что Евангелие — это «миф» или «волшебные сказки». Юстин, к примеру, не мог допустить никакого сравнения Евангелия с «волшебными сказками». Жизнь Иисуса была исполнением пророчеств Ветхого Завета, что же касается литературной формы Евангелия, то она не была формой мифа. Более того, Юстин^{*} считал, что нехристианскому читателю можно предложить материальные доказательства исторического правдоподобия Евангелия. Факт рождения, например, может быть доказан «налоговыми декларациями», представленными при прокураторе Квиринусе и (как гипотеза?) принятыми в Риме полтора века спустя². Климент Александрийский и Татиан^{*} также считали Евангелие историческим документом.

Но важнее всего для нас мнение Оригена. Он был совершенно убежден в духовном значении историй, приводимых в Евангелиях; он не мог допустить, что их способны воспринимать с примитивно литературной точки зрения, подобно тому как это делают простые верующие люди или еретики, и поэтому выдвинул аллегорическое истолкование. Но, защищая христианство от Цельса^{*}, он настаивал на исторической достоверности жизни Иисуса и пытался найти подтверждение всем историческим свидетельствам. Ориген отрицал исторический характер эпизода изгнания торгующих

¹ Grant R.M. Op. cit. P. 15. Sur Théon, см.: Ibid. P. 39 sq.; см. также: The Letter and the Spirit. London, 1957. P. 120 sq., et Pèpin J. Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes. Paris, 1958.

² Grant R.M. The Earliest Lives. P. 21.



из храма. «В той части своей системы, которая относится к вдохновению и истолкованию, Ориген говорит, что там, где историческая реальность не согласуется с духовной истиной, в Писания вводятся события или совершенно нереальные или же возможные, но в действительности не имевшие места»¹. Вместо «мифа» и «вымысла» он использует понятия «загадка» и «притча», но нет никакого сомнения, что для него это понятия равноценные².

- 10 Ориген признает, следовательно, в Евангелиях некоторые эпизоды, будучи исторически неподлинными, остаются «истинными» в духовном плане. Но, отвечая на критику Цельса, он в равной мере признает трудность доказательства историчности исторического события. «Установить истинность почти любой истории как исторического факта даже тогда, когда она достоверна, — одна из самых трудных задач и порой даже задача неразрешимая»³.

- Тем не менее Ориген считает, что некоторые события жизни Иисуса достаточно подтверждаются историческими свидетельствами. Например, Иисус был распят в присутствии большого количества народа. Землетрясение и затмение подтверждаются историческими свидетельствами Флегона из Траллеса^{4*}.
- 25 Тайная вечеря — историческое событие, дата которого может быть установлена точно⁵. То же самое и со сценой в Гефсиманском саду, хотя в Евангелии от Иоанна о ней не говорится (Ориген объясняет причину этого умолчания тем, что Иоанна интересует больше божественная суть Иисуса и что Бог-Дух не может быть искушаем). Воскресение «истинно» в историческом смысле слова потому, что оно событие, хотя воскресшее тело не принадлежит к физическому миру. (Воскресшее тело есть тело духовное, воздушное⁶.)

¹ *Origène. De principiis. IV, 2, 9, cité par Grant R.M. Op. cit. P. 65.*

² *Grant R.M. Op. cit. P. 66.*

³ *Contra Celsum. I, 42, cité par Grant R.M. P. 71.*

⁴ *Ibid. II, 56–59; Grant R.M. P. 75.*

⁵ *См.: Grant R.M. P. 93.*

⁶ *См.: Ibid. P. 78.*

Ориген не сомневается в исторической подлинности жизни, страдания и воскресения Иисуса Христа, но все же больше его интересует не исторический, а духовный смысл евангельского текста. Истинный смысл «выше истории»¹. Толкование должно «освободиться от исторического материала», он служит только «трамплином». Слишком настаивать на исторической подлинности Христа, пренебрегая глубоким смыслом его жизни и его заветов, — значит уродовать, обеднять христианство. Он пишет: «Все восхищены и зачарованы событиями жизни Христа, но становятся скептиками, когда им раскрывают глубочайшую их суть, истинность которой они отказываются признавать»².

15

Историческое и литургическое время

Ориген очень пронизательно отметил, что своеобразие христианства заключается прежде всего в том, что воплощение осуществляется во времени историческом, а не во времени космическом. Но он не забывает, что мистерия воплощения не может сводиться к историчности. Возвещая всему миру о божественности Иисуса Христа, первые христиане подразумевали его трансисторизм. Это не значило, что Иисус не рассматривался в качестве лица исторического, но прежде всего подчеркивалось, что он был Сын Бога, всеобщий Спаситель, даровавший искупление не только роду человеческому, но и всей Природе. Более того, историческая подлинность личности Иисуса трансцендентно преодолевается его вознесением на небо и его приобщением к божественной славе.

Провозглашая Всевышнего, Воскресение и Вознесение, христиане оставались убежденными в том, что

¹ См.: Grant R.M. Op. cit. P. 115–116, et Daniélou J. Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles. Paris, 1961. P. 251 sq.

² Commentaire à Jean, 20, 30, cité par Grant R.M. P. 116.





они не создавали нового мифа. В действительности же они использовали категории мифологического мышления. Конечно, они не могли признать это мифологическое мышление в деса́крализованной мифологии своих образованных современников-язычников. Но совершенно очевидно, что для христиан всех конфессий центром религиозной жизни является драма Иисуса Христа. Имевшая место как историческое событие, эта драма сделала возможным Спасение. Следовательно, есть только один способ обрести Спасение: ритуально воспроизвести эту драму и скопировать высший ее образец, явленный в жизни и учении Иисуса. Подобное религиозное поведение характерно для подлинного мифологического мышления.

Сразу же следует добавить, что уже по одному тому, что христианство есть религия, оно должно было сохранить элементы мифологического поведения, сохранить по крайней мере литургическое время, то есть периодическое восстановление *illud tempus*, «источков», «начала». «Религиозный опыт христианина основывается на подражании Христу как образцу, на литургическом повторении жизни, смерти, воскресения Господа и на одновременности жизни христианина и того времени, которое начинается с рождения в Вифлееме и временно завершается Вознесением». А как мы видели, «подражание сверхчеловеческому примеру, повторение образцов сценария, прорыв земного времени, вливающегося в Великое Время, — все это есть существенные черты «мифологического поведения», то есть поведения человека первобытных обществ, для которых миф был самым источником существования»¹.

Хотя литургическое время является циклическим временем, христиане как верные наследники иудаизма признают тем не менее линейное время истории: мир был сотворен единожды, и у него будет один ко-

¹ Eliade M. Mythes, rêves et mystères. P. 26–27; см. также: Watts A. W. Myth and Ritual in Christianity. Londres; New York, 1955; Clément O. Transfigurer le Temps. Neuchâtel; Paris, 1959.

нец; Воплощение произошло в истории единожды, и Страшный суд тоже произойдет один раз. С самого своего возникновения христианство претерпело многочисленные и противоречивые влияния, особенно со стороны гностических учений, иудаизма и язычества. 5 Реакция Церкви не отличалась постоянством. Отцы Церкви вели непрестанную борьбу с акосмизмом и эзотеризмом гностиков, однако сохранили гностические элементы в Евангелии от Иоанна, в посланиях апостола Павла, в некоторых предшествующих писаниях. 10 Но, несмотря на преследования, гностицизм так и не был окончательно искоренен, и в более или менее скрытой форме гностические мифы вновь возникали в устной и письменной литературе Средних веков.

Что касается иудаизма, то он дал Церкви аллегорический метод интерпретации Писания и предложил метод «историзации» праздников и символов космической религии. «Иудоизация» первоначального христианства равнозначна его «историзации» и связана с решением первых теологов соединить историю 20 предвосхищения пришествия Иисуса и зарождающейся Церкви со священной историей израильского народа. Но иудаизм «историзировал» и некоторые сезонные праздники и космические символы, соотнеся их с важнейшими событиями истории израильского народа (ср.: праздник дарохранения, Пасха, Ханука). 25 Отцы Церкви пошли по тому же пути: они «христианизировали» символы, ритуалы и мифы Азии и Средиземноморья, связав их со «священной историей», которая естественно выходила за рамки Ветхого Завета и включала теперь Новый Завет, послания апостолов, а позднее и жития святых. Какое-то количество космических 30 символов — вода, дерево, виноградная лоза, плуг, топор, корабль, колесница и т. д. — были уже ассимилированы иудаизмом¹ и легко могли быть интегрированы в теорию и практику Церкви, приобретая сакральный или еkklesiологический смысл. 35

¹ См.: Goodenough E. Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. Vol. VII–VIII: Pagan Symbols in Judaism. New York, 1958; Daniélou J. Les symboles chrétiens primitifs. Paris, 1961.





Космическое христианство

- Настоящие трудности возникли позже, когда христианские миссионеры столкнулись, особенно в Западной и Центральной Европе, с *живыми* народными религиями. Волей-неволей пришлось «христианизировать» личности богов и «языческие» мифы, никак не поддающиеся искоренению. Множество богов и героев, убивающих драконов, превратилось в Георгиев Победоносцев, боги грозы превратились в святого Илью, многочисленные богини плодородия были приравнены к Богородице или святым. Можно сказать, что какая-то часть народной религии дохристианской Европы выжила и сохранилась, приняв форму календарных праздников и трансформировавшись в культ святых. Церкви пришлось более десяти веков бороться с постоянным наплывом и притоком «языческих» элементов (то есть того, что принадлежало космической религии) в христианские легенды и христианскую практику. Результаты этой ожесточенной борьбы были более чем скромны, особенно на юге и на юго-востоке Европы, где в фольклоре и религиозной практике села еще в конце XIX в. встречались мифы и ритуалы, восходящие к самой глубокой древности и даже к доисторическим временам¹.
- Римско-католическую и православную Церкви упрекали за то, что они допустили большое количество языческих элементов. Правомерны ли эти упреки? С одной стороны, «язычество» могло выжить и сохраниться только христианизировавшись, хотя бы поверхностно. Эта политика ассимиляции «язычест-

¹ Леопольд Шмидт доказал, что в сельском фольклоре Европы встречаются ритуальные и мифологические элементы, исчезнувшие из греческой классической мифологии еще во времена Гомера и Гесиода. См.: *Schmidt L. Gestalthetigkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos*. Vienne, 1952, spécialement p. 136 sq.

ва», которое невозможно было уничтожить, не являлась новшеством; уже ранняя Церковь приняла и ассимилировала большую часть дохристианского сакрального календаря. С другой стороны, крестьяне, по самому своему способу существования, не проявляли склонности к «историческому» и моральному христианству. Специфический религиозный опыт жителей сельских районов опирался на то, что можно было назвать «космическим христианством». Крестьяне Европы понимали христианство как космическую литургию. Христологическая мистерия затрагивала также и судьбу Космоса. Вся природа стонет в ожидании Воскрешения — вот основной мотив как пасхальной литургии, так и религиозного фольклора восточного христианства. Мистическое единение с космическими ритмами, яростно отвергаемое пророками Ветхого Завета и едва терпимое Церковью, стало ядром религиозной жизни сельских районов, особенно в Юго-Восточной Европе.

Для христиан этих районов «природа» — не мир греха, а творение рук Господних. После Воплощения мир был восстановлен во всей своей первоначальной славе. Именно поэтому Церковь и Христос приняли столько космических символов. В религиозном фольклоре народов юго-востока Европы сакральные действия также освящают Природу.

Для крестьян Восточной Европы такое положение вещей было вовсе не «язычиванием» христианства, а, напротив, «охристианиванием» религии их предков. Когда будет написана история этой «народной теологии», как она проявляет себя в календарных праздниках и религиозном фольклоре, то станет ясно, что «космическое христианство» не является ни новой формой язычества, ни соединением язычества с христианством. Оно является совершенно своеобразным религиозным творением, где эсхатология и сотериология приобретают космическое измерение; более того, Христос, не переставая быть Пантократором, спускается на Землю и посещает земледельцев, подобно тому как поступало в мифах первобытных народов Верховное Существо до того,





как оно превратилось в бога отдыхающего. Этот Христос не «исторический», так как народное сознание не интересуется ни хронология, ни точность событий, ни подлинность исторических персонажей. Из этого не следует, что для жителей сельских районов Христос был лишь одним из «божеств», унаследованных от прежнего многобожия. Между образом евангельского Христа и образом Христа религиозного фольклора нет противоречия: рождение, учение Христа, его чудеса, распятие и воскресение — важнейшие темы народного христианства. С другой стороны, как раз христианский, а не языческий дух пронизывает все эти творения фольклора: все концентрируется на спасении человека Христом, на вере, надежде и милосердии, на мире, который «хорош», ибо сотворен Богом Отцом и искуплен Сыном, на человеческом существовании, которое больше не повторится и которое совсем не бессмысленно; человек волен выбирать добро и зло, но он будет судим только за этот выбор.

В нашу задачу не входит излагать основные направления этой «народной теологии». Но следует отметить, что космическое христианство жителей сельских областей исполнено ностальгии по природе, освященной присутствием Иисуса, ностальгии по раю, желания преобразования природы, пребывающей нетронутой и первозданной, защищенной от постоянных потрясений, завоеваний, войн, разорений. Это «идеал» земледельческих народов, постоянно разоряемых воинственными ордами кочевников и эксплуатируемых различными «хозяевами». Это также и форма пассивного протеста против трагедии и несправедливости истории, против того, что зло не только выступает как следствие индивидуальной воли и индивидуального решения, а оказывается сверхличной структурой исторического мира.

Короче говоря, если вернуться к нашей теме, следует признать, что в народном христианстве вплоть до наших дней сохранились некоторые категории мифологического мышления.

Эсхатологическая мифология Средневековья

5

В Средние века мы наблюдаем всплеск мифологической идеи. Все социальные классы провозглашают собственные мифологические традиции. Рыцарство, 10 ремесленники, духовенство, крестьяне — все принимают «миф о происхождении» своего сословия или своей профессии и стараются подражать некоторым образцам. Генезис этих мифологий самый разный. В цикле о короле Артуре* и сюжете Грааля* объединяется, приобретая христианскую окраску, множество кельтских верований, особенно тех, что связаны с верой в иной мир и загробную жизнь. Рыцари желают соперничать с Ланселотом и Персифалем. Трубадуры развивают целую мифологию о Женщине и о 20 Любви, пользуясь элементами христианства, но порой идя против учения Церкви.

Некоторые исторические движения Средних веков с удивительной наглядностью иллюстрируют самые типические проявления мифологического мышления. Мы имеем в виду миллениарстские экзальтации и эсхатологические мифы, обнаружившиеся в Крестовых походах, в движении Танхельма и Зон де Этуаль*, в возведении Фридриха Второго в ранг мессии и во многих других мессианических, утопических и предреволюционных движениях, блестяще исследованных 30 Норманом Коном в книге «В поисках миллениума». Остановимся на минуту на мифологическом ореоле Фридриха Второго*: канцлер императора Пьетро делла Винья* представляет своего властителя как космического Спасителя — пришествия подобного Космократора ожидал весь мир, и вот теперь пламень зла потухнет, мечи перекуют на орала, везде воцарятся мир, справедливость и безопасность. «Более того, у Фридриха есть несравненный дар соединять вместе 40





все части Вселенной, примиряя жару и холод, твердое и жидкое, одним словом, все противоположности. Он — космический мессия, которого принимают и почитают земля, море, воздух. Его пришествие есть дело рук божественного провидения, ибо мир уже близился к своему концу и, казалось, последний суд вот-вот наступит, когда Господь по великой своей милости отсрочил погибель и прислал на землю чистого сердцем и духом властелина, чтобы до последних дней воцарились мир, порядок и гармония». Все эти идеи, выражения близки самому Фридриху, что видно из его письма, которое он посылает в свою родную деревню Ези близ Анконы. Он пишет, что свое появление на свет считает для человечества столь же важным, как и рождение Христа, а деревню Ези — столь же знаменитой, как Вифлеем. Фридрих, по-видимому, единственный монарх средневековой Европы, кто счел себя божеством не по своей обязанности, а по самой своей природе счел себя ни больше ни меньше, как вопло-
тившимся богом»¹.

Мифология Фридриха Второго не исчезает с его смертью, ведь с этой смертью не могли примириться, не могли допустить ее реальности: думалось, что император лишь удалился в какую-то дальнюю страну или что, по самой распространенной народной легенде, спит под горой Этна. Но в один прекрасный день он проснется и потребует свой трон. Через тридцать четыре года после его смерти одному самозванцу удалось провозгласить себя в городе Нойсе *воскресшим* Фридрихом Вторым*. Самозванца казнили в Вецларе, но миф не утратил после этого своей популярности. Еще в XV в. сохранялась вера, что Фридрих жив, что он будет жить до конца света, что он — единственный законный император.

Миф о Фридрихе Втором — лишь блестящий пример гораздо более распространенного и устойчивого яв-

¹ *Cohn N. The Pursuit of the Millenium. P. 104. О мессианистских претензиях Фридриха Второго см.: Kantorowitz E. Frederick the Second, 1194–1250 / Trad. Anglaise. Londres, 1931. P. 450 sq., 511 sq.; Cohn N. P. 103 sq.*

ления. Религиозный авторитет и эсхатологическая функция закрепились за европейскими королями до XVII в. Секуляризация идеи эсхатологического монарха не уничтожила глубоко укоренившейся в душе народа надежды на всеобщее, универсальное обновление, совершаемое новым героем в одной из новых форм: он может быть реформатором, революционером, мучеником (во имя свободы народов), руководителем партии. Роль и миссия основателей и вождей современных тоталитарных движений включала в себя значительное число сотериологических и эсхатологических принципов. Мифологическое мышление может отбросить свои прежние устаревшие формы, может адаптироваться к новым социальным условиям, к новым культурным поветриям, но оно не может исчезнуть окончательно.

Альфонс Дюпрон достаточно полно осветил мифологическую структуру и эсхатологическую направленность такого явления, как Крестовые походы. «Главной идеей крестоносцев — как духовенства, так и светской публики — был долг освободить Иерусалим... В феномене Крестовых походов мощно выявилась двуединая мечта: совершенствование времени и совершенствование человеческого пространства. В пространственном выражении знаком совершенствования времени оказывается объединение народов вокруг священного города-матери, центра мира, Иерусалима»¹. Доказательством того, что речь здесь идет о духовном, иррациональном, коллективном явлении, могут служить крестовые походы детей, начавшиеся внезапно в 1212 г. в Северной Франции и Германии. Спонтанность этих событий вне всякого сомнения: «Никто не побуждал их к этому, ни внутри страны, ни из-за границы», — утверждал современный свидетель². «Детей отличали одновременно очень ранний возраст и крайняя бедность, среди них было

¹ Dupront A. Croisades et eschatologie (dans: Umanesimo e esoterismo. Atti del V^o Convegno Internazionale di Studi Umanistici, a cura di Enrico Castelli. Padoue, 1960. P. 175–198). P. 177.

² Alphandéry P., Dupront A. La Chrétienté et l'idée de Croisade, II. Paris, 1959. P. 118.





много пастушков»¹. Они отправились в поход процессией с пением, их было, по-видимому, около тридцати тысяч. На вопрос, куда они идут, они отвечали: «К Богу». По словам современника, они намеревались пересечь море и сделать то, чего не смогли сделать властители и короли, — освободить гроб Господень². Духовенство было против этого похода. Поход детей из Франции окончился катастрофой: прибыв в Марсель, они погрузились на семь больших кораблей, два из которых потерпели крушение во время шторма в открытом море у берегов Сардинии; все находившиеся на кораблях утонули. Пять же других кораблей предатели завели в Александрию, где продали детей предводителям сарацинов и торговцам рабами.

Примерно таким же образом разворачивались крестовые походы детей в Германии. В хронике того времени сообщается, что в 1212 г. мальчик по имени Николас собрал вокруг себя множество детей и женщин. Он утверждал, будто ангел приказал ему отправиться с ними в Иерусалим для освобождения гроба Господня и будто море расступится, дабы пропустить их пешее шествие, как когда-то оно расступилось перед народом Израиля³. Оружия при них не было. Отправившись в путь из Кельна, они поднялись по Рейну, перешли Альпы и дошли до Северной Италии. Некоторые из них добрались до Генуи и Пизы, но были изгнаны. Те, кому удалось достичь Рима, убедились, что представители власти их не поддерживают. Папа не одобрил их планов, и юным крестоносцам пришлось возвратиться восвояси. По словам автора хроники тех лет *Annales Carbacenses*, «они вернулись голодные, в рубище, молчаливые и одинокие». Никто им не помог. Другой свидетель сообщает: «Многие дети умерли по дороге, тела их лежали на площадях, и никто их не хоронил»⁴.

¹ Alphanéry P., Dupront A. La Chrétienté et l'idée de Croisade, II. P. 119.

² Reinier, cité par P. Alhandéry et A. Dupront. Op. cit. P. 120.

³ Annales Scheftlariensis, texte cité par Alphanéry-Dupront. P. 123.

⁴ Textes cités par Alphanéry-Dupront. P. 127.

П. Альфандери и А. Дюпрон совершенно обоснованно угадывают в этих движениях ведущую тему ребенка в иерархии народного богопочитания. Это одновременно и миф о невинных младенцах, и прославление детей Иисусом, и народная реакция на крестовый поход баронов, та же самая реакция, что обнаруживается в легендах, возникших вокруг тафуров* во времена первых Крестовых походов¹. Завоевание Святых мест теперь может произойти только в результате чуда, чудеса же случаются только с самыми чистыми и безгрешными, то есть с детьми и бедняками².

Пережитки эсхатологического мифа

Неудачи Крестовых походов не погасили эсхатологических надежд. Томмазо Кампанелла в своем произведении «Об испанской монархии» (1600) умолял испанского короля финансировать новый крестовый поход против Турецкой империи и основать после победы Мировую монархию. Через 38 лет в эклоге по случаю рождения будущего Людовика XIV, посвященной Людовику XIII и Анне Австрийской, Кампанелла предсказывает одновременно возвращение Святой земли (*recuperatio Terrae Sanctae*) и обновление вселенной (*renovatio saeculi*). Молодой король в тысячу дней завоюет всю землю, победив чудовищ, то есть подчинив неверных и освободив Грецию. Магомет будет отброшен из Европы, Египет и Эфиопия вновь станут христианскими. Татары, персы, китайцы и весь Восток обратятся в христианскую веру. Все народы составят единый христианский мир, у обновленной Вселенной будет один центр — Иерусалим. «Церковь», — писал Кампанелла, — началась в Иерусалиме, в Иерусалим она и вернется, обойдя весь мир»³. Кампанелла в своем

¹ Относительно тафуров см. также: *Cohn N. The Pursuit of the Millenium*. P. 45 sq.

² *Alfandéry P., Dupron A. Op. cit.* P. 145.

³ Замечание Кампанеллы к стиху 207 своей эклоги, цит. по: *Dupron A. Croisades et eschatology*. P. 187.

трактате «Первое и второе воскресение» не высказывает больше мысль, подобно святому Бернару*, что «завоевание Иерусалима есть только этап к небесному Иерусалиму». Для него это установление мессианиче-
 5 ского царства¹.

Примеры можно было бы множить. Но главное подчеркнуть неразрывную связь между эсхатологическими концепциями Средневековья и различными «философиями истории» иллюминизма и XIX в. Вот
 10 уже три десятка лет известна та исключительная роль, которую сыграли пророчества Джоаккино да Фьоре в возникновении и структуре всех этих мессианских движений, появившихся в XIII в. и продолжавших существовать в более или менее секуляризованной форме до XIX в.² Главная идея Джоаккино — о неизбежном начале для всего мира третьей эпохи истории, эпохи свободы, так как она будет проходить под знаком Святого Духа, — эта идея приобрела большую известность. Она противоречила точке зрения, приня-
 20 той Церковью еще во времена святого Августина. Согласно утвердившемуся учению, в лоне Церкви на земле уже достигнуто совершенство, значит, для обновления в будущем места нет. Единственное решающее событие грядущего — второе пришествие Христа и Страшный Суд. Джоаккино да Фьоре привнес в христианство архаический миф о всеобщем возрождении. Конечно, речь шла уже не о возрождении периодическом и бесконечно повторяющемся. Третья эпоха, по мнению да Фьоре, будет царством Свободы
 25 под руководством Святого Духа, а это предполагает,

¹ Edition critique de Romano Amerio. Rome, 1955. P. 72; Dupront A. Op. cit. P. 189.

² Большая заслуга Ernesto Buonaiuti заключается в том, что он вновь обратился к исследованию учения Джоаккино да Фьоре в своем труде *Tractatus super quatuor Evangelia* (Rome, 1930) и в своей книге *Gioacchino da Fiore* (Rome, 1931). См. также две статьи: «Prolegomeni alla storia di Gioacchino da Fiore» (*Ricerche Religiose*, IV, 1928) et «Il misticismo di Gioacchino da Fiore» (*Ibid.*, V, 1929), перепечатанные в посмертном издании *Saggi di Storia del Cristianesimo* (Vicenza, 1957). P. 237–382. См. также: Benz E. Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims (*Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 1931. P. 24–111) et *Ecclesia Spiritualis* (Stuttgart, 1934).

что историческое христианство останется позади и, как следствие этого, упразднятся существующие правила и установления.

Мы не будем останавливаться здесь на различных эсхатологических движениях, возникновение которых обусловила мысль Джоаккино де Фьоре. Но все же стоит вспомнить о некоторых учениях, являющихся неожиданным продолжением идей калабрийского прорицателя. Так, Лессинг в своем труде *«Воспитание человеческого рода»* развивает тезис о постоянном и прогрессирующем откровении, завершающемся в третьей эпохе. Лессинг, правда, понимал «третью эпоху» как торжество разума через обучение; по его мнению, в этом заключается исполнение христианского откровения об «энтузиастах XIII и XIV вв.», единственным заблуждением которых было то, что они слишком рано провозгласили «новое вечное Евангелие»¹.

Идеи Лессинга имели оглушительный резонанс, и через сенсимонистов они оказали воздействие на Огюста Конта и его учение о трех состояниях. Фихте, Гегель, Шеллинг также испытали на себе (каждый — по-своему) силу мифа Джоаккино о «третьей эпохе», которая призвана обновить и завершить Историю. Через этих мыслителей эсхатологический миф оказал влияние на некоторых русских писателей, в частности на Красинского, автора *«Третьего царства духа»*, и Мережковского, автора *«Христианства третьего Завета»*². Конечно, в данном случае мы имеем дело с полуфилософскими идеологиями и фантазиями, а не с эсхатологическим ожиданием царства Святого Духа. Но во всех этих теориях и фантазиях более или менее явственно просвечивает миф о всеобщем обновлении.

¹ См.: Löwith K. *Meaning in History*. P. 208.

² K. Löwith (op. cit. P. 210) напоминает, что последняя работа вдохновила на написание *Das dritte Reich* германо-русского автора Н. Moeller van der Bruck. См. также: *Taubes J. Abendländische Eschatologien* (Berne, 1947), где сравнивается философия истории Гегеля с философией истории Джоаккино да Фьоре.



Мифы Нового времени

Подчас мы видим, что некоторые мифологические
 5 формы поведения еще живы. Речь идет не о «перезитках» первобытного менталитета. Некоторые аспекты и функции мифологического мышления образуют важную составляющую самого человеческого существа. Мы уже говорили по другому поводу о некоторых «мифах современного мира»¹. Это сложная
 10 и интересная проблема, мы не можем претендовать на изложение в пределах нескольких страниц материала целой книги. Ограничимся кратким обзором некоторых аспектов «современных мифологий».

15 Мы уже видели ту роль, которую в первобытных обществах играет реализованный самыми разными способами «возврат к истокам». Эта ценность «истока» сохранилась и в европейских обществах. Реформация положила начало возврату к Библии и поставила
 20 перед собой задачу оживить опыт раннего христианства, первых христианских общин. Французская революция имела в качестве примера римлян и спартанцев. Вдохновители и вожди первой европейской революции — решительной и победоносной, ознаменовавшей конец исторического цикла, — считали себя
 25 хранителями древних добродетелей, воспетых Титом Ливием и Плутархом.

На заре современной эпохи «истоки» приобрели почти магическое значение. Иметь древние «истоки»
 30 означало почти то же, что и иметь благородное происхождение. «Мы ведем нашу родословную от Рима», — с гордостью повторяли румынские интеллигенты XVIII и XIX вв. Родословная от латинян означала для них некую мистическую причастность к величию Рима. Венгерская интеллигенция находила оправдание древности, благородству и исторической миссии мадьяр в мифе о Гуноре и Магоре и героической саге об Арпаде. В начале XIX в. мираж «благородного проис-

¹ См.: *Eliade M. Mythes, rêves et mystères*. P. 16–36.

хождения» пробуждает во всей Центральной и Юго-Восточной Европе настоящую страсть к национальной истории, особенно к ее раннему этапу. «Народ без истории (то есть без исторических документов и историографии) как бы не существует». Рассмотрение этой проблемы содержится в историографии народов Центральной и Восточной Европы. Такого рода пристрастие являлось, несомненно, следствием пробуждения национального чувства в этой части Европы и очень скоро превратилось в инструмент политической борьбы и пропаганды. Желание доказать «благородное происхождение» и «древность» своего народа распространилось на юго-востоке Европы до такой степени, что все за редким исключением историографии ограничивались национальной историей, что в конце концов привело к самому настоящему культурному провинциализму.

Страстью к «благородному происхождению» объясняется также расистский миф об «арийцах», который периодически ревактивируется на Западе, особенно в Германии. Социально-политический контекст этого мифа слишком хорошо известен, чтобы его касаться. Нас интересует лишь то, что «ариец» является одновременно и самым дальним, «первоначальным» предком и благородным «героем», исполненным всех достоинств и идеалов, к которым стремились все те, кто не мог примириться с ценностями, утвердившимися в обществе в результате революций 1789 и 1848 гг. «Ариец» был, собственно говоря, моделью для подражания с целью достижения расовой «чистоты», обретения физической силы, героической морали, бытовавших в достославные и творческие времена «начал».

Что касается марксистского коммунизма, то его эсхатологические и милленаристские конструкции были выявлены уже не раз. Раньше мы уже отметили, что Маркс воспользовался одним из самых известных эсхатологических мифов средиземноморско-азиатского мира — мифом о справедливом герое-искупителе (в наше время это пролетариат), страдания ко-



торого призваны изменить онтологический статус мира. «И действительно, Марксово бесклассовое общество и, как следствие этого, исчезновение исторической напряженности — не что иное, как миф о золотом веке, который, согласно многочисленным традициям, характеризует и начало и конец истории. Маркс обогатил этот извечный миф элементами мессианической и иудеохристианской идеологии: с одной стороны, сотериологическая функция и профетическая роль пролетариата, с другой стороны, последний и решительный бой между добром и злом, который легко сравнить с апокалиптическим столкновением между Христом и Антихристом, заканчивающимся победой первого. Знаменательно, что Маркс восстанавливает эсхатологическую надежду на *абсолютный конец истории*; в этом он расходится с другими философами-историческими (например, Кроче или Ортегой-и-Гассетом), для которых конфликты в истории — порождение самого человеческого существа и потому никогда не могут прекратиться окончательно»¹.

Мифы и средства массовой информации

Недавние исследования выявили те мифологические конструкции образов и поступков, которые навязывают публике средства *массовой информации*. Этот феномен особенно характерен для США². Персонажи *комиксов* являются современной версией мифологических или фольклорных героев. Они до такой степени воплощают идеал значительной части общества, что разные превратности их судьбы, а тем более смерть вызывают настоящие потрясения у читателей; авторы *комиксов* и редакторы журналов получают тысячи телеграмм и писем с протестами. Фантастиче-

¹ Mythes, rêves et mystères. P. 20–21.

² См.: Waugh C. The Comics. New York, 1947; Becker S. Comic Art in America. New York, 1960; Eco U. Il Mito di Superman // Demitizzazione e Imagine, a cura di Enrico Castelli. Padova, 1962. P. 131–148.

ский персонаж, Супермен, стал крайне популярным благодаря двойственности своей личности: прилетев с планеты, исчезнувшей в результате катастрофы, наделенный колоссальными способностями, Супермен живет под маской простого журналиста Кларка Кента. Он — образчик застенчивости и скромности, его коллега Луис Лейн постоянно доминирует над ним. В этом перевоплощении, столь унижительном для героя, обладающего поистине безграничными способностями, воспроизводится хорошо известный мифологический сюжет. Если говорить о сути, то миф о Супермене удовлетворяет тайным вожелениям современного человека, который, осознавая себя обездоленным и малосильным, мечтает о том, что однажды он станет «героем», исключительной личностью, «сверхчеловеком».

То же относится и к жанру полицейского романа: с одной стороны, мы оказываемся здесь свидетелями борьбы между добром и злом, между героем (детектив) и преступником (современное воплощение демона). С другой стороны, читатель неосознанно вовлекается в процесс идентификации, он участвует в драме и мистерии, у него возникает чувство личной причастности к действию, оказывающемуся одновременно опасным и «героическим».

Равным образом показано, как с помощью *массмедиа* происходит мифологизация личностей, их трансформация в образы, служащие примером. «Аллойд Уорнер рассказывает нам в первой части своей книги *«Жизнь и смерть»* о возникновении такого рода персонажа. Бигги Малдун, полицейский из Янки Сити, становится национальным героем, так как оказывается настолько ярким выразителем оппозиции, выступающей против аристократов с Хилл-стрит, что пресса и радио делают из него полубога. Он предстает крестоносцем из народа, бросившимся на штурм крепости богатства. Затем, когда публике надоедает этот образ, средства массовой информации услужливо превращают Бигги в негодяя, коррумпированного полицейского, наживающегося на бедах народа.





Уорнер показывает, что настоящий Бигги существенно отличается и от одного образа, и другого, но фактически вынужден подстраиваться под один образ и отвергать другой»¹.

- 5 Мифологическим поведением объясняется также навязчивое стремление достичь «успеха», столь характерное для современного общества и выражающее неосознанное желание выйти за пределы человеческих возможностей, и бегство на «окраины», которое мож-
- 10 но истолковать как ностальгию по «первозданному совершенству», и исступленное поклонение «культу священного автомобиля». По замечанию Эндрю Грили, «достаточно посетить ежегодный автосалон, чтобы понять — это настоящее религиозное действо, в высшей
- 15 степени ритуализированное. Цветы, яркие огни, музыка, благоговение поклонников, присутствие храмовых жриц (манекенщиц), блеск и роскошь, расточительство, толпа народа — в иной культуре все это можно было бы назвать настоящей литургией. <...> Культ свя-
- 20 щенного автомобиля имеет своих последователей и своих посвященных. Гностик не ждал с большим нетерпением откровения оракула, чем автомобильный фанат ожидает первых сообщений о новых моделях. Именно в этот момент годового сезонного цикла «служители культа» — продавцы автомобилей — ловят
- 25 каждую важную новость, в то время как беспокойная толпа нетерпеливо ожидает нового спасителя»².

- Реже обращались к своего рода элитарным мифам, в частности тем, что связаны с художественным твор-
- 30 чеством и его отображением в культуре и обществе. Сразу же уточним, что эти мифы закрепились в узком кругу посвященных, главным образом в силу комплекса неполноценности публики и представителей творческих организаций. Агрессивное непонимание пуб-
- 35 ликой, критиками и чиновниками таких художников, как Рембо и Ван Гог, невнимание к новаторским течениям — от импрессионизма до кубизма и сюрреализ-

¹ Greeley A. Myths, Symbols and Rituals in the Modern World (The Critic. Déc. 1961; Jan. 1962. Vol. XX. № 3. P. 18–25). P. 19.

² Ibid. P. 24.

ма, имевшее отрицательные последствия для коллекционеров и музеев, послужили суровым уроком для критиков, публики, продавцов книг, коллекционеров и администрации музеев. В настоящее время у них только один страх: упустить, не заметить нового ге- 5 ния, не признать будущего шедевра в совершенно непонятном произведении. Никогда, кажется, не было так очевидно, что чем с большей дерзостью и вызовом художник выставляет себя, чем он непонятнее, абсурднее и недоступнее, тем более он признан, об- 10 ласкан, избалован. В некоторых странах даже возник своеобразный академизм наизнанку, академизм авангарда; причем художник, не учитывающий этого нового конформизма, рискует остаться незамеченным или же оттесненным конкурентами. 15

Миф о проклятом художнике, господствовавший в XIX столетии, в настоящее время устарел. В США в первую очередь, но также и в Западной Европе больше всего пользы художнику приносят наглость, дерзость и вызывающее поведение. От него требуют быть 20 странным, ни на кого не похожим и творить только «совершенно новое». В искусстве в настоящее время наблюдается триумф перманентной революции. Мало даже сказать, что все позволено: всякое новаторство заранее объявляется гениальным и приравнивается к новациям Ван Гога или Пикассо, все равно, идет ли речь о рваных афишах или о консервной банке, подписанной художником. 25

Значение этого культурного феномена тем очевиднее, что, быть может, впервые в истории искусства не 30 существует больше напряженности между художниками, критиками, коллекционерами и публикой. Всеобщее согласие царит еще до того, как возникнет новое произведение, до того, как откроют не известного еще никому художника. Важно только одно: ни в коем 35 случае не допустить такого положения, при котором пришлось бы когда-нибудь признать — не поняли нового художественного опыта, прозевали нового гения.

Относительно подобной мифологии современных элит ограничимся лишь некоторыми замечаниями. От- 40





метим прежде всего искупительную функцию «сложности», как она проявляется в современном искусстве. Если элита восхищается «Поминками по Финнегану»*, атональной музыкой или ташизмом*, то только потому, что эти произведения являют собой замкнутые миры, герметические вселенные, куда проникают лишь ценой огромных усилий, сравнимых с испытаниями, через которые проходят посвящаемые в первобытных обществах. С одной стороны, сохраняется ощущение «инициации», почти исчезнувшей в современном обществе; с другой стороны, «иным», «массе» демонстрируется принадлежность к некоему тайному меньшинству, не к «аристократии» (современная элита тяготеет к левым партиям), а к гнозису, одновременно вечному и духовному, противостоящему как официальным ценностям, так и традиционной Церкви. С помощью культа экстравагантной оригинальности, разноречивой и недоступной, элита обозначила разрыв с банальным, мещанским миром своих родителей, одновременно восставая против современных философий отчаяния.

По сути, очарование сложности, даже непостижимости произведения искусства выдает желание обнаружить новый, тайный, неизвестный до этого смысл мира и человеческого существования. Налицо желание «инициации», желание найти скрытый смысл этого разрушения художественного языка, всех этих «оригинальных» опытов, которые на первый взгляд не имеют ничего общего с искусством. Разодранные афиши, пустые полотна, продырявленные ножом и обгоревшие, взрывающиеся во время вернисажа «предметы искусства», импровизированные спектакли, где актеры тянут жребий, кому подавать реплики, — все это *должно иметь значение*, равно как некоторые непонятные слова из «Поминков по Финнегану» для посвященных приобретают множество смыслов и удивительную красоту, когда открывается, что они происходят от слов современного греческого языка или языка суахили, искаженных некоторыми абберациями согласных и обогащенных скрытыми намека-

ми на возможные каламбуры, если их произносить громко и быстро.

Конечно, все подлинно революционные опыты современного искусства отражают некоторые аспекты духовного кризиса или же просто кризиса познания и художественного творчества. Но для нас представляет интерес прежде всего тот факт, что «элита» в экстравагантности и непонятности современных произведений видит возможность своего рода инициационного познания. Это как бы «новый мир», который последовательно реконструируется из обломков и тайн, мир почти приватный, существующий только для себя и узкого круга посвященных. Но престиж сложности и непонятности столь велик, что широкая публика очень скоро вовлекается в этот процесс и провозглашает о своем полном согласии с открытиями элиты.

Разрушение художественного языка было совершено кубизмом, дадаизмом*, сюрреализмом, додекафонизмом* и «конкретной музыкой», Джойсом, Беккетом, Ионеско. Последующие разрушители могут быть только эпигонами. Как мы уже говорили в предыдущей главе, настоящие художники не желают творить на обломках. Все приводит нас к заключению, что сведение «художественной вселенной» к первоначальному состоянию *materia prima*, первоматерии, представляет только момент более сложного процесса; как и в циклических концепциях первобытных обществ, за «Хаосом», регрессом всех форм к первоформам *materia prima* следует новое творчество, подобное сотворению мира.

Кризис современного искусства не интересует нас сам по себе. Однако стоит отметить роль и место литературы, особенно литературы эпической, связанной с мифологией и мифологическим поведением. Известно, что эпос и роман, как и другие литературные жанры, продолжают, в ином плане и с иными целями, мифологическое повествование. В обоих случаях речь идет о том, чтобы поведать некую знаменательную историю, описать некую цепь драматических собы-



тий, имевших место в более или менее вымышленном прошлом. Нет нужды воспроизводить долгий и сложный процесс, трансформировавший «мифологическую материю» в «сюжет» эпического повествования.

5 Тем не менее нужно подчеркнуть, что в современных обществах повествовательная проза (и особенно роман) заняла место, которое в обществах традиционных принадлежало изустно передаваемым мифам и сказкам. Более того, можно выявить «мифическую»
10 структуру некоторых современных романов*, доказать литературное бессмертие великих мифологических тем и персонажей. (В особенности это касается темы инициации, темы испытаний героя-искупителя, его сражений с чудовищами, мифологической темы женщины и богатства.) Учитывая все это, можно заклю-
15 чить, что современное пристрастие к роману выдает стремление узнать как можно больше десакрализованных или просто скрытых в профанных формах «мифологических историй».

20 Другой знаменательный факт: потребность в «историях» и рассказах, которые можно было бы назвать парадигматическими, поскольку они развиваются по традиционной модели. Каким бы серьезным ни был кризис современного романа, потребность погружаться в
25 «другие» вселенные и следовать за перипетиями «истории» — неотъемлемая человеческая черта, и потому неискоренима. Потребность эту трудно описать, в ней получают выражение и желание приобщиться к «другим», «незнакомым», разделить их драмы и чаяния, и потреб-
30 ность знать то, что *могло произойти*. Трудно представить себе человека, который не поддался бы очарованию рассказа, этого повествования о знаменательных событиях, что случаются с людьми, наделенными «двойной реальностью» литературных персонажей (то есть
35 отражающих историческую и психологическую реальность членов современного общества и одновременно заключающих в себе магическую силу творческого вымысла).

Но «выход за пределы Времени», осуществляемый
40 благодаря чтению — в особенности чтению романов, —

есть то, что больше всего сближает функции литературы и мифологии. Конечно, время, которое «проживается» при чтении романа, не есть то время, которое в традиционном обществе воссоздается в процессе слушания мифа. Но в том и другом случае происходит 5 «выход» из времени исторического и личного и погружение во время вымышленное, трансисторическое. Читатель сталкивается с временем воображаемым, чужим, ритмы которого бесконечно изменчивы, так как каждый рассказ имеет свое собственное время, 10 специфическое и исключительное. Роман не имеет выхода на «начальное» время мифов, но романист, в той мере, в какой он рассказывает правдоподобную историю, использует время *как будто историческое*, но сжатое или расширенное, время, которое, следовательно, 15 надделено всеми «правами» воображаемых миров.

В литературе, более чем в других искусствах, угадывается бунт против исторического времени, стремление обнаружить иные временные ритмы, чем те, в 20 которых мы вынуждены жить и работать. Можно задать вопрос: исчезнет ли когда-нибудь это желание выйти за пределы собственного времени, исторического и личного, и погрузиться во время «чужое», экзотическое или воображаемое. Пока существует это 25 желание, можно сказать, что у современного человека хотя бы в какой-то мере присутствуют рудименты «мифологического поведения». Черты такого мифологического поведения обнаруживаются также в желании чувствовать с той же силой, с какой мы пере- 30 жили или познали нечто *в первый раз*, в желании восстановить далекое прошлое, блаженное время «первоначал».

Как и следовало ожидать, это все та же борьба против времени, те же надежды скинуть тяжесть 35 «мертвого времени», которое давит и убивает.



Приложение 1

Мифы и волшебные сказки

Ян де Фрис опубликовал небольшую книгу о волшебных сказках (*Ян де Фрис. Соображения по поводу сказок, в особенности их отношения с героическими сагами и с мифами. Хельсинки, 1954*). Как и следует из названия, эти соображения касаются отношений народных сказок с героической *сагой* и мифом. Очень ответственная, необъятная тема, и никто не смог бы справиться с ней лучше, чем этот выдающийся голландский германист и фольклорист. Но чтобы исчерпать все аспекты проблемы, ста двадцати пяти страниц этой книги недостаточно. Она ни в коей мере не является учебником. Автор ставит своей целью подвести итог века исследований, а главное — указать на новые перспективы, которые недавно открылись перед специалистами, исследующими народные сказки. Известно, что исследования в этой области за последнее время ушли далеко вперед. С одной стороны, фольклористы использовали достижения этнографии, истории религий, глубинной психологии. С другой стороны, сами специалисты по народным сказкам стали в своих работах обращаться к более строгим методам. Свидетельством тому могут быть исследования Андре Жоля и Мака Люти.

Прежде чем излагать свои собственные взгляды на отношения между мифом, сагой и народной сказкой, Ян де Фрис берет на себя задачу дать общее представление об их эволюции. Естественно, он начинает с анализа «финской школы». Заслуги ее достаточно хорошо известны, и мы не будем к этому возвращаться. Скандинавские ученые провели большую и тщательную работу: они отобрали и классифицировали все варианты сказок, попытались исследовать пути их распространения. Но эти статистические исследования, касающиеся формы, не решили ни одной существенной проблемы. Представители финской шко-

лы решили, что с помощью тщательного анализа вариантов они обнаружили «первоначальную форму» (*Urform*) сказки. К несчастью, это оказалось иллюзией: в большинстве случаев *Urform* явилась только одной из многочисленных дошедших до нас «праформ». Эта преследовавшая целое поколение ученых идея пресловутой «первоначальной формы» оказалась только гипотезой (Ян де Фрис, с. 20).

Затем автор обращает внимание на французского фольклориста Поля Сентива и его теорию ритуала. Основная книга Сентива «Сказки Перро и параллельные сказки» (1923) до сих пор читается с интересом и пользой, несмотря на пробелы в информации и методологическую неоднородность. Нужно признать, что выбор объекта анализа оказался неудачным. Сказки Перро — неблагоприятный предмет для компаративистского исследования. Сказка «Кот в сапогах», например, не существовала ни в Скандинавии, ни в Германии; в Германии она появляется позднее и под влиянием Перро. Тем не менее Сентиву принадлежит заслуга открытия в сказках тех ритуальных мотивов, которые и сегодня еще существуют у первобытных народов. Зато он явно ошибался, считая, что ему удалось обнаружить в сказках «текст», сопровождающий ритуал (Ян де Фрис, с. 30).

В книге, на которую, к несчастью, не обратил внимания Ян де Фрис и которая называется «Исторические корни волшебной сказки» (Л., 1946), советский фольклорист В.Я. Пропп продолжает и развивает гипотезу, разработанную Сентивом. Пропп видит в народных сказках напоминание о тотемических ритуалах инициации. Очевидно, что у сказки инициационная структура, и в дальнейшем она закрепляется. Но вся проблема в том, чтобы выяснить, описывает ли сказка систему обрядов, относящихся к какой-либо определенной стадии культуры, или же ее сценарий инициации оказывается «воображаемым», в том смысле, что он не связан с каким-то историко-культурным контекстом, а выражает скорее внеисторическое архетипическое поведение психики. В качестве приме-





ра Пропп обращается к тотемическим инициациям; этот тип инициации был категорически недоступен для женщин, но основным персонажем славянских сказок оказывается как раз женщина: старая ведьма, Баба-яга. Иначе говоря, в сказках нет точного указания на какую-либо определенную стадию культуры: здесь смешиваются и сталкиваются друг с другом различные исторические циклы и культурные стили. Только здесь сохраняются образцы поведения, которые могут существовать во многих культурных циклах и в разные исторические моменты.

Гипотеза У.Е. Пекерта, с которой блистательно полемизировал Ян де Фрис (с. 30 и след.), сталкивается с теми же трудностями. Этот ученый считал, что родина сказок — Восточное Средиземноморье эпохи неолита: здесь они сохранили еще структуру социокультурного комплекса, включающего матриархат, инициацию и свадебные ритуалы, характерные для земледельческих племен. Пекерт сравнивает испытания, обязательные для героя некоторых сказок, пытающегося жениться на дочери демона, с теми брачными обычаями, которые распространены среди землевладельческих племен: чтобы получить жену, искатель ее руки должен был обработать поле и снять с него урожай, построить дом и т. д. Но, как пишет Ян де Фрис, испытания, связанные с браком, засвидетельствованы также в текстах эпоса (например, в «Рамаяне») и в героических *сагах*. Однако *сага*, жанр в высшей степени аристократический, с трудом вяжется с культурным кругозором земледельцев. Стало быть, генетическая связь брачных испытаний с крестьянской сказкой не обнаруживается. Впрочем, Пекерт ищет «истоки» сказок и на доисторическом Ближнем Востоке в силу исключительного экономического богатства и беспрецедентного расцвета получивших известность культов плодородия и сексуальной символики; анализ Макса Аюти, напротив, показал, что эротизм не играет в сказках никакой роли.

Ян де Фрис долго и подробно останавливается на гипотезе К.В. фон Сюдова относительно индоевро-



пейского генезиса волшебных сказок (с. 48). Спорность этой гипотезы настолько очевидна, что настаивать на ней не приходится, и фон Сюдов сам вынужден был изменить свои взгляды. В настоящее время он склонен относить момент возникновения сказок к еще более глубокому прошлому, а именно к периоду праиндоевропейской мегалитической культуры. В недавно вышедшей работе «Сказки и мегалитическая религия» (*Paideuma*, V, 1950) Отто Хут обратил внимание на эту точку зрения, и достойно сожаления, что Ян де Фрис не счел необходимым рассмотреть ее. По мнению Отто Хута, два господствующих мотива сказок — путешествие на край света и женитьба на королевской дочери — по-видимому, принадлежат «мегалитической религии». Обычно сходятся на том, что центром возникновения мегалитической культуры явились Испания и западная часть Северной Африки. Отсюда мегалитическая цивилизация распространилась до Индонезии и Полинезии. Такое распространение по трем континентам объясняет, согласно Хуту, чрезвычайно широкое хождение сказок. К сожалению, эта новая гипотеза еще менее убедительна, тем более что мы почти ничего не знаем о доисторической «мегалитической религии».

Профессор Фрис подробно останавливается на объяснениях психологов, особо обращая внимание на идеи Юнга (с. 34). Он принимает юнгианскую концепцию архетипа как структуры коллективного бессознательного, но справедливо напоминает, что сказка не есть непосредственное и спонтанное творение бессознательного (как, например, сон или мечтание): это прежде всего «литературная форма», как роман или драма. Психолог пренебрегает историей фольклорных мотивов и эволюцией литературных народных тем; он поддается искушению разбирать абстрактные темы. Эти упреки вполне правомерны. Не нужно забывать, что представитель глубинной психологии работает в том масштабе, какой ему нужен, а мы знаем, что «именно масштаб создает явление». Фольклорист может возразить психологу, лишь сказав, что резуль-



таты последнего не решают его, психолога, проблем, они могут лишь подсказать ему новые пути исследований.

Вторая часть книги посвящена собственным взглядам Яна де Фриса. Ряд удачных исследований (с. 38) показывает, что объяснение *sagi* (сага об аргонавтах или сага о Зигфриде) находится не в сказках, а в мифах. Что касается поэмы о Зигфриде, то проблема заключается не в том, чтобы узнать, как из переплетения фольклорных легенд и «мотивов» вышла поэма, а в том, чтобы узнать, как из определенного исторического прототипа могла родиться легендарная биография. Автор справедливо напоминает, что *сага* не есть конгломерат «мотивов»: жизнь героя составляет единое целое от рождения до трагической смерти (с. 125). Героическая эпопея не принадлежит народной традиции, она является поэтическим жанром, созданным в аристократической среде. Его Вселенная — созданный в золотой век идеальный мир, напоминающий мир богов. *Сага* ближе к мифу, чем к сказке. Часто бывает трудно решить, повествует ли *сага* о героической жизни исторического персонажа, или же она, напротив, оказывается секуляризованным мифом. Конечно, в мифах, *сагах* и сказках встречаются одни и те же архетипы, то есть те же образцовые личности и ситуации. Но в то время как герой *sag* трагически погибает, сказка всегда имеет счастливый конец (с. 156).

Автор настаивает также на другом различии между сказкой и *сагой*, оно кажется ему очень существенным: сага еще близка миру мифа, сказка же от него отдаляется (с. 175). В саге герой живет в мире, управляемом богами и судьбой. Персонаж сказок, напротив, свободен и независим от богов, для победы ему хватает друзей и покровителей. Свобода от воли богов, доходящая до иронии по отношению к ним, сопровождается полным отсутствием какой бы то ни было проблематики. В сказках мир прост и прозрачен. Но действительная жизнь, замечает Ян де Фрис, не является ни простой, ни прозрачной, и он задает вопрос: в какой исторический момент человеческое су-

ществование еще не ощущается как катастрофа. Ему приходит мысль о мире Гомера, о времени, когда человек начал отдаляться от привычных богов, но еще не искал убежища в мистической религии. Именно в таком мире (или же в аналогичном, если речь идет о других цивилизациях) профессор де Фрис усматривает присутствие наиболее благоприятных условий для возникновения сказок (с. 174). Сказка также есть выражение аристократического бытия и в этом смысле сродни *сage*. Но направления их развития расходятся: сказка отделяется от мифологического и божественного мира и «уходит» к народу, когда аристократия открывает, что существование — это проблема и трагедия (с. 178).

Подробное обсуждение этих вопросов увело бы нас слишком далеко. Некоторые результаты исследований Яна де Фриса неоспоримы: общность структур мифа, *сagi* и сказки, пессимизм *sag* и оптимизм сказок, последовательная десакрализации мира мифов. Что касается вопроса о «происхождении» сказок, то он слишком сложен, чтобы обсуждать его здесь.

Основная трудность состоит в двусмысленности самих терминов «происхождение» и «рождение». Для специалиста по фольклору «рождение» сказки совпадает с возникновением устного литературного произведения. Это исторический факт, и он должен быть исследован как таковой. Специалисты по изучению устного литературного творчества правы, следовательно, когда пренебрегают «предысторией». В их распоряжении находятся устные «тексты», так же как в распоряжении их коллег, историков литературы, находятся письменные тексты. Они изучают и сравнивают эти устные «тексты», выявляют их распространение и их взаимные влияния примерно так же, как это делают историки литературы. Цель толкования текстов — понять и представить духовный мир сказок, не вникая в выяснение их мифического прошлого.

Для этнолога же и историка религий «рождение» сказки как самостоятельного литературного текста





представляет, напротив, второстепенную проблему. На уровне «первобытных» культур граница, разделяющая мифы и сказки, не такая четкая, как в тех культурах, где существует глубокое различие между «культурным классом» и «народом» (как это было в древности на Ближнем Востоке, в Греции, в странах средневековой Европы). Часто мифы смешиваются со сказками (почти всегда этнологи представляют их нам именно в таком виде). Часто то, что уважается и принимается как миф в одном племени, в соседнем племени оказывается лишь сказкой. Но этнолога и историка религий интересует отношение человека к сакральному, вобравшему в себя всю совокупность устных текстов. Сказка не всегда знаменует «десакрализацию» мира мифов. Речь скорее должна идти о сокрытии мифических мотивов и персонажей, правомернее говорить не о «десакрализации», а о «деградации сакрального». Как доказал Ян де Фрис, между сценариями мифов, *sage* и волшебных сказок существует преемственность. Кроме того, если в сказках боги не появляются больше под своими собственными именами, их можно еще узнать в персонажах покровителей, они лишены прав (если больше нравится такая формулировка), но продолжают выполнять свои функции.

Одновременно сосуществование мифов и сказок в традиционных обществах ставит перед исследователями трудную, но разрешимую задачу. В средневековой Западной Европе подлинные мистики терялись в массе верующих и суеверных обывателей, и порой их соседство с христианами было весьма пассивным, а их отношение к христианству — чисто внешним. Религия всегда проживается (или принимается и признается) в нескольких регистрах, но между этими различными планами опыта существует сходство и равнозначность. Эта последняя сохраняется даже после «вульгаризации» религиозного опыта, после внешней десакрализации опыта (чтобы в этом убедиться, достаточно проанализировать научные и светские определения и оценки «Природы» после Руссо и философов-просветителей). Но в настоящее время

религиозное поведение и структура сакрального (персонажи богов, действия, служащие примерами) обнаруживаются на глубинных уровнях психики, в подсознании, на уровне воображаемого и сновидений.

Здесь встает другая проблема, не представляющая интереса для фольклориста и этнолога, но интересная для историка религий и в будущем для философа, а также, возможно, для литературного критика, так как она, хотя и косвенно, имеет отношение к «генезису литературы». Превратившись на Западе в развлекательную литературу (для детей и крестьян), волшебная сказка продолжает все же сохранять структуру очень важного и ответственного события, поскольку сводится, по существу, к сценарию инициации: здесь встречаются испытания, характерные для ритуалов инициации (сражения с чудовищами, непреодолимые на первый взгляд препятствия, загадки, предлагаемые герою, задания, которые невозможно выполнить, и т. д.), нисхождение в ад или вознесение на небо, смерть или воскресение (что, впрочем, одно и то же), женитьба на царской дочери. Как справедливо подчеркнул Ян де Фрис, сказка действительно всегда имеет счастливый конец. Но содержание ее ужасающе серьезно: оно заключается в переходе через символическую смерть и возрождение от незнания и незрелости к духовному возмужанию. Трудность в том, чтобы определить, где сказка превращается в обычную волшебную историю, лишенную элементов инициации. Не исключено, по крайней мере в отношении некоторых культур, что это произошло в тот момент, когда традиционная идеология и ритуалы вышли из употребления и когда стало возможным безнаказанно «рассказать» то, что раньше существовало как великая тайна. Очень может быть, что этот процесс не был всеобщим. Во многих примитивных культурах, где образцы инициации еще живы, также рассказываются истории, имеющие структуру инициации, причем с давних пор.

Пожалуй, можно сказать, что сказка повторяет, на другом уровне и другими средствами, сценарий инициаций, служащий примером. Сказка продолжа-





ет «инициацию» на уровне воображаемого. Она воспринимается как развлечение только в демифологизированном сознании и, в частности, в сознании современного человека. В глубинной же психике сценарий инициации не теряет серьезности и продолжает передавать соответствующие заповеди и вызывать изменения. Не отдавая себе в этом отчета, считая, что он развлекается и отвлекается от реальности, современный человек все еще продолжает пользоваться воображаемой инициацией, содержащейся в сказках. Можно задать себе вопрос: не стала ли волшебная сказка уже на ранней стадии существования своего рода «облегченной копией мифа и ритуала инициации, не способствовала ли она на уровне воображения и сновидений возрождению «испытаний инициации»? Эта точка зрения удивит только тех, кто рассматривает инициацию исключительно как принадлежность человека традиционных обществ. В настоящее время мы начинаем понимать, что «инициация» сосуществует с жизнью человечества, что всякая жизнь складывается из непрерывной цепи «испытаний», «смерти», «воскрешений», независимо от того, какими словами пользуются для передачи этого (первично религиозного) опыта.

Приложение 2

Избранная библиография

Мы не намерены представлять и обсуждать здесь различные современные интерпретации мифа: проблема эта в высшей степени интересна и заслуживает того, чтобы ей посвятили отдельную книгу. Дело в том, что новое «открытие» мифа в XX в. представляет главу истории современной мысли. Критическое изложение всех интерпретаций от Античности до наших дней можно найти в блестящей работе Яна де Фриса «История исследований мифологий» (1961). См. также: Э. Бесс. «История мифологических знаний» (1935).

Что касается методологии исследований о мифе (начиная от «астральной» школы до современных этнологических интерпретаций мифа), см. библиографию, содержащуюся в нашей работе «Очерк истории религий», с. 370; см. также: Я. Геннингер. «Миф в этнологии» (Словарь Библии. Дополнение VI); И.А. Зайфер. «Смысловое значение мифов» (Мюнхен, 1954).

Анализ современных теорий мифа содержится в работе Д. Мелвила и Фрэнсиса С. Херсковица «Культурологический подход к мифу» (В. Дагомеен Неретив, 1958, с. 81–122). О связи между мифами и обрядами см.: Клайд Клакхон. «Мифы и обряды: общая теория» (Гарвард Теолоджикал Ревью, XXXV, 1942, с. 45–79); С.Г. Хук. «Миф и обряд: прошлое и настоящее» (в работе «Myth, Ritual and Kingship», изданной С.Г. Хуком, Оксфорд, 1958, с. 1–21); Стенли Эдгар Хайман. «Ритуалистический взгляд на миф и мифическое» (в сб. «Миф. Симпозиум», изд. Томаса А. Сибуза. Филадельфия, 1955, с. 84–94).

Структуралистскую интерпретацию дает Левистрос в работе «Структурное исследование мифа» («Миф. Симпозиум», с. 50–66) и «Структура мифов» (в работе «Структурная антропология». Париж, 1958, с. 227–255). «Миф, наука о религии и современное государство» — критическое исследование некоторых



новых теорий, выдержанное в духе «абсолютного историцизма» и принадлежащее перу Эрнесто де Мартино (Нови Аргументи, 37, март–апрель 1959, с. 4–48).

Несколько статей о мифах напечатано в тетрадях 4–6 журнала «Штудиум генерале», VIII, 1955, см. в первую очередь статью В.Ф. Отто «Миф» (с. 263–268), Хильдебрехта Хоммеля «Миф и логос» (с. 310–316), К. Гольдхаммера «Демифологизация мифа как проблема мифологии» (с. 378–393).

Новые взгляды на структуру и функцию мифов в архаических обществах содержатся в недавно опубликованной работе Г. Баумана «Миф в этнологической перспективе» (Штудиум генерала, XII, 1959, с. 583–597).

Том «Миф и мифотворчество», опубликованный под руководством Генри А. Мэррей (Нью-Йорк, 1960), содержит 17 статей о различных аспектах мифа, взаимосвязи между мифом и фольклором, мифом и литературой и т. д. См. также исследование Джозефа Кэмпбелла «Маски Бога: примитивная мифология» (Нью-Йорк, 1959).

Новое поколение мифа дается у Теодора Г. Гастера в его исследовании «Миф и история» (Нумен, I, 1954, с. 184–212).

Комментарии

С. 12. Карго-культ (англ. cargo — «груз» + cult = «поклонение грузу») — термин, которым называют группу религиозных движений в Меланезии. В культах карго верят, что западные товары созданы духами предков и предназначены для меланезийцев. Считается, что белые люди нечестным путем получили контроль над этими предметами. В культах карго проводятся ритуалы, похожие на действия белых людей, чтобы этих предметов стало больше: аборигены строят из подручных материалов точные копии взлетно-посадочных полос и аэропортов, зажигают факелы маяков, веря, что это привлечет транспорт, заполненный грузом (cargo). Чтобы получить «карго» и увидеть падающие парашюты, прилетающие самолеты и прибывающие корабли, островитяне имитируют действия солдат, моряков, летчиков.

С. 12. Миллениаристский — от «миллениаризм» (от лат. mille — «тысяча») — буквальное толкование пророчества Откр. 20:1, говорящего о тысячелетнем Царстве Христа на земле в конце истории. В широком смысле под миллениаризмом понимают учение о периоде торжества правды Божьей на земле. Миллениаризм может проявляться в фольклорно-мифологических представлениях, специфических культах, движениях, иногда носящих антиколониальную или антимиссионерскую направленность.

С. 18. Время сновидений — классический пример мифического времени в мифологии австралийских аборигенов — «начального», «раннего», «первого» времени, предшествующего историческому «профанному» времени. Общепринятый термин «время сновидений» (англ. Dream Time, Dreaming) восходит к «алтыра» — мифической эпохе центральноавстралийского племени аранда, у которого, по мнению немецкого этнографа К. Штрелова, он означает не столько сновидения, сколько мифических предков, «вечных людей», странствовавших тогда по земле. Во времена «сновидения» мифические герои совершили свой жизненный цикл, вызвали к жизни людей, животных и растения, определили рельеф местности, установили обычаи. Священные предметы, в которые они в конце концов превратились, — естественные (скалы, деревья) или искусственные (чуринги) — сохраняют их ма-

гическую силу и могут быть средством размножения тотемных животных или источником «душ» новорожденных детей, которые у некоторых племен мыслятся как перевоплощение предков. События времен «сновидения» могут воспроизводиться в снах и обрядах, участники которых в известном смысле отождествляются с изображаемыми предками.

С. 20. Гесер (Гэсэр) — персонаж тибетских мифов и мифов монгольских народов, а также ряда тюркских и тибето-бирманских народностей. Гесер — герой эпических сказаний и поэм, объект развитого религиозно-мифологического культа. Древнейшее ядро образа Гесера — ниспосланный небом культурный герой, очищающий землю от чудовищ. В устной монгольской традиции (и в бурятской версии эпоса) за Гесером утвердилось репутация истребителя демонов и чудовищ (мангусов). Как правитель-избранник и даже первый человек, спустившийся с неба, Гесер восходит к добуддийской, бонской традиции. В культовой практике Гесер как универсальное охранительное божество (подобно большинству шаманских божеств) выступает как покровитель воинов, защитник стада, победитель демонов, податель счастливой судьбы (в том числе охотничьей удачи). В шаманских призываниях Гесер иногда именуется бурханом и тенгри, его называют сыном неба, обитающим поверх высокой белой горной вершины в доме из облаков и туманов. См.: *Неклюдов С.Ю.* Героический эпос монгольских народов. М., 1984.

С. 26. Укко (карельск. и финск.) — в прибалтийско-финской мифологии верховный бог, громовержец. Укко — старик с седой бородой, в голубой накидке, разъезжающий на колеснице по каменной небесной дороге. Основной атрибут Укко — молния; топор, меч и т. п. носят вторичный характер. Укко катает небесные камни (гром) и поражает громом и молнией злых духов, которые могут скрыться от него только в воде. Он — хранитель скота, помогает молоть хлеб. Святилищами Укко были рожи и камни, которым молились об излечении от болезней и о хорошем урожае*.

* Здесь и далее звездочкой отмечены комментарии В.Я. Петрухина. — *Прим. ред.*

С. 34. Асуры («обладающие жизненной силой») — в ведийской и индуистской мифологии класс небесных персонажей, обладающий колдовской силой *майя* — способностью к перевоплощению, иллюзии, обману. В «Ригведе» асурами могут быть и боги, и (редко) небесные демоны — противники богов. Но уже в «Атхарваведе» под асурами понимаются только демоны, тогда как боги называются исключительно дева; в Упанишадах боги также — сура, откуда толкование имени асуры как «не-боги» (а-сура).

С. 36. Гаруда («пожиратель») — 1) в индуистской мифологии царь птиц, ездовое животное Вишну. Когда Гаруда родился, боги, ослепленные сиянием, исходящим от его тела, приняли его за Агни и восславили как олицетворение солнца. Устойчивый мифологический мотив, соединенный с Гарудой, — его постоянная вражда со змеями (нагами), «пожирателем» которых он является (символическое воспроизведение борьбы солярного героя с его хтоническим противником); 2) в буддийской мифологической интерпретации гаруды — огромные птицы, вечные враги нагов. Гаруда как победитель змей (в буддийской иконографии изображается со змеей в клюве) имеет некоторые демоноборческие черты. В мифологии монгольских народов Гаруда — царь птиц; 3) популярный персонаж в фольклоре народов Центральной Азии и Южной Сибири.

С. 36. Наги — в индуистской мифологии полубожественные существа со змеиным туловищем и одной или несколькими человеческими головами. В буддийской мифологии наги — змееподобные полубожества, которые нередко частично или полностью антропоморфизируются. Наги разделяются на два класса — живущих в воде (в реках и морях) и на суше. Нередко они вступают в любовные отношения как с женщинами, так и с мужчинами. Наги часто гnevаются; считается, что их дыхание ядовито, а взгляд может принести смерть. В мон-кхмерской мифологии наги обитают под землей и в водных источниках. У лао особенно выражена функция нагов как духов-защитников страны. По средневековым даосским манускриптам, существует пятнадцать царей нагов (прайя нак). Они живут у слияний рек, на порогах. Эти духи вод могут превращаться в людей.



С. 39. Ану (аккад.), Ан (шумер. — «небо») — в шумеро-аккадской мифологии одно из центральных божеств, бог неба. Его имя пишется знаком, обозначающим понятие «бог» и ставящимся как детерминатив перед именами других богов.

С. 39. Шамаш и Эа — 1) Шáмаш (аккад. — «солнце») — в аккадской мифологии бог солнца и правосудия, а также предзнаменований; соответствует шумерскому Уту; 2) Эа — вавилонский бог подземных вод и мудрости. Вавилонский Эа, соответствующий шумерскому Энки, мог представляться в виде человека-рыбы. Эа приписывались не только мощь и мудрость, но и целительные способности; известны изображения «рыбообразного» Эа у постели больного ребенка.

С. 48. Праджáпати [др.-инд. Prajápati — «господин потомства» (творения)] — в древнеиндийской мифологии божество, творец всего сущего. В «Ригведе» он упоминается как единственный, кто охватывает все существа, способствует рождению детей, загоняет коров в стойло, вливает семя. В знаменитом гимне неизвестному богу, где Праджапати назван лишь в самом конце, говорится, что он возник как золотой зародыш, стал единственным господином творения, поддержал землю и небо, укрепил солнце, измерил пространство, дал жизнь и силу: Праджапати властвует над двуногими и четвероногими, его руки — стороны света. В «Атхар-ваведе», «Ваджасанейсамхите Яджурведы» и особенно брахманах, комментариях к ведийским гимнам, Праджапати — главный бог и отец богов, единственный, кто существовал вначале, творец асуров, установитель жертвоприношения. Упанишады сохраняют именно этот образ Праджапати, придавая ему, однако, черты универсального безличного принципа, абсолюта.

С. 49. Апоп — в египетской мифологии огромный змей, олицетворяющий мрак и зло, извечный враг бога солнца Ра. Часто выступает как собирательный образ всех врагов солнца. Апоп обитает в глубине земли, где и происходит его борьба с Ра. Когда ночью Ра начинает плавание по подземному Нилу, Апоп, желая погубить его, выпивает из реки всю воду. В сражении с Апопом (повторяющимся каждую ночь) Ра выходит победителем и заставляет изрыгнуть воду

обратно. В другом мифе Ра в образе рыжего кота отрезает змее голову.

С. 51. Компаративизм Фрэзера. — В отечественной литературе этот метод обычно называют сравнительно-этнографическим. Он опирается на эволюционистскую концепцию истории человека и его культуры. Используя этот метод, Фрэзер сформулировал свою ставшую широко известной теорию «магии и религии». Суть ее — в выявлении трех стадий интеллектуального развития человечества: магии, религии, науки.

С. 56. Мардук и Тиамат — 1) Мардук (аккад.) — центральное божество вавилонского пантеона, главный бог города Вавилона. Центральным божеством становится с возвышением Вавилона во время I Вавилонской династии (XIX–XVI вв. до н. э.), в связи с чем приобретает черты и эпитеты других божеств, в основном шумерских. Уже в прологе кодекса Хаммурапи Ан (бог неба) и Энлиль (бог воздуха) передают Мардуку господство («энлильство») над людьми и возвышают над всеми игигами (небесными богами). Основные эпитеты Мардука — «владыка богов», «отец богов»; 2) Тиамат («море») — в аккадской мифологии персонафикация первоначальной стихии, воплощение мирового хаоса. Тиамат — создательница вместе со своим супругом Апсу первых богов, в космической битве между поколением старших богов (возглавляемых Тиамат) и младших богов (во главе с Мардуком) убита Мардуком; он рассекает тело Тиамат на две части, делая из первой небо, из второй — землю. Изображалась (предположительно) в виде чудовищного дракона или семиголовой гидры.

С. 56. «Энума Элиш» (название дано по первым словам «Когда вверху»; наиболее ранняя версия датируется началом X в. до н. э.) — аккадская космогоническая поэма-эпос, в которой представлено учение о мироздании, при этом главная роль в сотворении мира отводится Мардуку, для чего он получает шумерскую генеалогию и становится героем — победителем древних космических сил. Новым в космогонической части поэмы является представление о последовательных поколениях богов, из которых каждое превосходит предыдущее, о теомехии — сражении старых и



новых богов — и унифицирование многих божественных образов создателей в один.

С. 58. Иосия обновляет Берит. — Иосия — праведный царь иудейский, восставивший иудейский культ (вторая книга Паралипоменон)*.

С. 63. Мандан, или манданы («люди на берегу»), — индейский народ группы сиу в США (резервация Форт-Бертольд в штате Северная Дакота). Язык мандан (маватани, или наумаки) практически вышел из употребления. От других сиу отделились около 1 тыс. лет назад. По преданию, пришли на реку Миссури с северо-запада современного штата Висконсин. Традиционные верования включают культ духов — личных покровителей (с ним связана главная летняя церемония — окупа), шаманство.

С. 65. Карей — в мифологии семангов, племен джахай, ланок и кента (мон-кхмерская группа) на полуострове Малакка божество грома. Карей обитает в пещере и олицетворяет гром, выступая грозным и злым божеством. Иногда мыслится творцом мира.

С. 68. Элиаде, индолог по образованию, склонен придавать древнеиндийскому учению о космических эрах — югах — общеиндоевропейское (свойственное многочисленным народам Европы и Азии, говорящим на индоевропейских языках) значение*.

С. 68. Брахманы и Пураны — 1) Брахманы — прозаические трактаты, толкующие ритуалы и подробно объясняющие систему жертвоприношений. Эти тексты ознаменовали наступление новой эпохи в истории древнеиндийского общества, когда интенсивно складывалась сословно-кастовая система, повысилась роль брахманства и на первый план выдвинулась «пышная» обрядность. Время оформления их можно условно отнести к VIII–VI вв. до н. э.; 2) Пураны — сборники преданий и сказаний о богах, героях, царях и мудрецах, содержащие легенды о далеком прошлом, генеалогию богов, династические списки, рассказы о сотворении вселенной и повествования о народах, племенах, государствах. К настоящему времени известны тексты 18 главных Пуран и множества (свыше 70) Упа-

пуран (младших Пуран) — более поздних по времени и часто повторяющих главные сказания. Тексты наиболее древних из дошедших до нас Пуран датируются IV–VI вв.

С. 71. Деградация человечества в течение пяти эпох. — Согласно Гесиоду, вслед за первой эпохой — золотым веком, когда в правление верховного бога Кроноса первое поколение людей наслаждалось полным блаженством, наступил серебряный век, затем медный, — каждый тяжелее и бедственнее предыдущего. Четвертым был век героев (воевавших под Фивами и Троей) и, наконец, наступил теперешний, железный, век, испорченный и жестокий, когда «ни днем не прекращаются труды и печали, ни ночью» (Hess. 104–201).

С. 86. Сóма (др.-инд. *Sóma*, от *su-* — «выжимать») — в древнеиндийской мифологии божественный напиток и божество этого напитка (позже и луны) — Сома Павамана («очищающийся»). В древнеиндийской религиозной практике приготовление напитка сомы составляло содержание особого ритуала. Стебли сомы (растение точно не идентифицировано) вымачивали, выжимали с помощью давящих камней, процеживали через сито из овечьей шерсти, разбавляли водой, смешивали с молоком или ячменем и разливали по деревянным сосудам. Питье сомы (по всей видимости, галлюциногенного напитка) вызывало экстатическое состояние; сому жертвовали богам, особенно Индре, полагая, что напиток дает бессмертие и силу для подвигов. Сом давал вдохновение певцам, роль которых была особенно велика при изготовлении сомы, интерпретировавшемся как жертвоприношение (заклинание) бога Сомы, сопровождаемое исполнением для него хвалебных гимнов.

С. 91. Йога-сутры — базовый текст индийской философской школы йоги. Составлен Патанджали (II в. до н. э.), который считается основателем философии йоги. Эта ранняя школа йоги ретроспективно получила известность под ретронимом раджа-йога с целью отличить ее от других, более поздних школ. Текст сутр носит монологический характер, но в комментариях иногда появляются диалоги с учеником.

С. 92. Хатха-йога — система йоги, представляющая собой учение о физической гармонии, достигаемой с по-



мощью физических средств воздействия на организм (диета, дыхание, асаны, мудры, бандхи) и психических средств (медитация и концентрация внимания во время выполнения асан). Систематизирована в XV в. Свами Сватмарамой.

С. 92. Тантрические — от «тантра» (санскр., букв. «непрерывность», «связь», «нить») — система телесных и психических техник, применяемая главным образом в буддизме и индуизме, использующаяся для гармонизации психических и физических энергий и достижения абсолюта.

С. 92. Шива-самхита — один из трех классических текстов хатха-йоги, наряду с «Хатха-йога-прадишикой» и «Гхеранда-самхитой».

С. 95. Атхарваведа — веда атхарванов, жрецов огня: сборник заклинаний и магических формул, четвертый сборник Вед. Относится примерно к IX–VIII вв. до н. э., хотя некоторые части Атхарваведы считаются более древними.

С. 95. Мы знаем, о Агни, что ты родился в трех местах. — Речь идет о том, что, согласно ведийской и индуистской мифологии, Агни (др.-инд. Agni, букв. «огонь») — бог огня, домашнего очага и жертвенного костра — родился на небе, среди людей и в водах. Тройственная природа Агни проявляется также в том, что у него три жилища, у него троякий свет, три жизни, три головы, три силы, три язы-

С. 96. Ригведа (от санскр. риг — «хвала», «стихи» + веда — «знание») — «Веда гимнов», первая, наиболее значительная и древняя из вед; состоит из 1028 гимнов преимущественно религиозного характера, составляющих сборник из 10 книг (мандал). Окончательное оформление Ригведы принято относить к X в. до н. э., но некоторые ее гимны восходят, очевидно, к середине 2-го тыс. до н. э. Происхождение этого сборника и его дальнейшая история отразились в предании, которое приписывает большую часть десяти книг определенным древним жреческим родам, ведущим свое начало от семи мифических мудрецов, называвшихся Риши (Rishi). Их име-

на приводит традиционный комментарий *anukramani*, иногда они мелькают в текстах самих гимнов. Так, вторая книга приписывается роду Гритсамада (*Gritsamada*), третья — Вишвамитре (*Vicvamitra*) и его роду, четвертая — роду Вамадевы (*Vamadeva*), пятая — Атри (*Atri*) и его потомкам *Atreya*, шестая — роду Бхарадваджа (*Bharadvaja*), седьмая — Васиштхе (*Vasichtha*) и его роду, восьмая, в большей части, Канве (*Kanva*) и его потомству. Книги 1, 9 и 10-я приписываются различным авторам. Эти песни изустно передавались в жреческих родах от поколения к поколению, а впоследствии, в эпоху большого культурного и государственного развития, были объединены в сборник. См. русский перевод Т.Я. Елизаренковой: Ригведа I–IV. М., 1989; Ригведа V–VIII. М., 1995; Ригведа IX–X. М., 1999.

С. 98. Кингу — в аккадской мифологии чудовище. Согласно космогонической поэме «Энума Элиш», Кингу вместе с другими чудовищами и драконами был создан богиней Тиамат, стремившейся отомстить молодым богам за убийство ее мужа Апсу (Абзу). Она делает Кингу своим мужем, вручает ему «таблицы судеб» (определявшие движение мира и мировых событий и обеспечивавшие их обладателю мировое господство) и отправляет сражаться с Мардуком. Но тот отнимает у Кингу «таблицы судеб» и убивает его, а затем, смешав глину с кровью убитого Кингу, создает вместе с богом Эйей людей.

С. 99. Олорун — в мифах йоруба глава пантеона богов (ориша). Как божество, не вмешивающееся в дела людей (*deus otiosus*), Олорун сходен с главами пантеонов других африканских народов.

С. 99. Обатала (на языке йоруба — «господин белой одежды») — в мифах йоруба бог, управляющий небесным сводом и миром. Он был создан «хозяином неба», Олоруном, который затем передал ему управление. Обатала выступает как демиург. Вместе с женой Одудува он породил божества земли и воды, от союза которых произошел бог воздуха Орунган. Обатала сделал из глины первых людей — мужчину и женщину. Обатала создает ребенка в чреве матери. Белый цвет считается посвященным Обатале.

С. 100. Мулунгу — первопредок и громовник в мифах бантуязычных народов Восточной Африки.

С. 101. Балу и Астарта — 1) Балу, позднее Баал (букв. «хозяин», «владыка»), Ваал (греч.) — в западносемитской мифологии одно из наиболее употребительных прозвищ богов отдельных местностей и общих богов. Наибольшим распространением пользовался культ Балу — бога бури, грома и молнии, дождя и связанного с дождем плодородия. Балу именуется богатырем, сильнейшим из героев, скачущим на облаке князем (Баал-Зебул, отсюда библ. Вельзевул), возвышенным; известны его изображения в облике быка (символ плодородия) или воина, поражающего землю молнией-копьем. В борьбе богов младшего поколения за власть над миром и богами он фактический властелин вселенной. Владыка земли и плодородия, Балу противостоит хтоническим и связанным с морской стихией разрушительным силам и предстает как умирающий и воскресающий бог; 2) Астáрта — в западносемитской мифологии олицетворение планеты Венера, богиня любви и плодородия, богиня-воительница. В эллинистический период Астáрта отождествлялась с греческой Афродитой и римской Юноной. Известны изображения Астарты в виде нагой всадницы, стреляющей из лука.

С. 113. Вáруна (др.-инд. Váruṇa) — в древнеиндийской мифологии бог, связанный с космическими водами, охранитель истины и справедливости, главный из адитьев — особой группы небесных богов, сыновей Адити. Наряду с Индрой величайший из богов ведийского пантеона. Только Варуну и Индру называют «вседержитель». Варуна также самодержец, царь над всеми (над миром, богами, людьми). Варуна — тот, кто сотворил мир и удерживает его (Ригведа IV 42, 3; VIII 41, 5); он заполняет воздушное пространство, расширяет землю, освещает небо и землю, укрепляет солнце, измеряет землю солнцем, поднимает на небо; небо и земля подвластны ему, ночь и день — его одежда. Варуна дал движение солнцу; оно — его глаз (I 50, 6), сам он тысячеглаз (VII 34, 10).

С. 113. Индра (др.-инд. Índra, корень слова, вероятно, обозначал силу, плодородие) — в древнеиндийской мифологии бог грома и молнии, глава богов, позже (в послеведий-

ский период) один из хранителей стран света — локапал, властитель Востока. Индра воплощает прежде всего воинскую функцию; он — бог битвы, участвует в многочисленных сражениях против демонов или против чужаков. Вместе с тем воинские подвиги Индры получают космогоническое истолкование. Он порождает солнце, небо и зарю, движет солнечный диск (глаз Индры — солнце), освобождает реки и потоки, пробивает каналы. Индра также связан с плодородием. Он приносит процветание, урожай, долголетие, мужскую силу и богатства. Индра дружелюбен, щедр и благ, известен как вдохновитель певцов.

С. 118. Дурга (др.-инд. *Durgā* — «труднодоступная») — в индуистской мифологии имя супруги Шивы в одной из ее грозных ипостасей. Первоначально почитание Дургу было свойственно неарийским племенам, включение же ее в первые века н. э. в индуистский пантеон связано с адаптацией индуизмом неортодоксальных народных верований и, в частности, культа Великой богини-матери, олицетворяющей созидательные и разрушительные силы природы.

С. 119. Дигха-никая (пали *dighanikāya*, *digha* — «длинный» + *nikāya* — «поучение», «Собрание длинных поучений», «Корпус длинных наставлений») — первый раздел «Сутта-питаки», древнейшей и основной части «Трипитаки» [пали, санскр. — «Три корзины (текстов)»] — канонического собрания текстов школ классического буддизма. Состоит из проповедей Будды на языке пали. Относится к периоду V–III вв. до н. э.

С. 119. Атман, Брахман. — Атман (санскр. *atman*) — одно из кардинальных понятий в религиозно-мифологической системе индуизма. Служит для обозначения субъективного психического начала, индивидуального бытия, «души», понимаемых и в личном, и в универсальных планах. В последнем значении атман выступает в индуистской мифологии и философии всеобщей основой и первопричиной, пронизывая все сущее. Он непостижим и не имеет каких-либо конкретных характеристик. Как субъективное индивидуальное начало атман выступает в соотношении с объективной первичной реальностью — брахманом (санскр. *brahman* — «связка травы», «подстилка для жертвоприношения»; отсюда, видимо, идея опоры, основания). Брахман — это аб-

солжот, творческое начало, в котором все возникает, существует и прекращает существование. Как и атман, он недоступен словесному описанию и часто характеризуется набором отрицательных определений. Должное почитание атмана и брахмана и постижение их тождества, то есть идентичности субъективного и объективного начал, составляет одну из основных заповедей индуизма.

С. 120. Санкхья, йога — две из шести древнеиндийских ортодоксальных философских школ, признающих авторитет Вед. Вместе с тем они основаны не на тексте Вед непосредственно, а на независимом опыте и размышлении. Основателем санкхьи традиционно считается Капила (VII в. до н. э.). Философия санкхьи носит дуалистический характер: в мире действуют два начала — пракрити (материя) и пуруша (дух). Цель философии санкхьи — отвлечение духа от материи. В контексте философии индуизма под йогой понимается система раджа-йоги, изложенная в «Йога-сутрах» Патанджали (II в. до н. э.) и тесным образом связанная с основополагающими принципами санкхьи. Определение слова «йога» Патанджали дает во второй сутре, которая является ключевой сутрой всего текста: йога есть обуздание волнений, существующих уму. Согласно учению Патанджали, школа йоги принимает психологический и метафизический аспекты философии санкхьи и по сравнению с последней является более теистической. Примером теистичности йоги может служить факт добавления Божественного Существа к 25 элементам бытия санкхьи. Йога и санкхья очень близки друг к другу: «Данные философии в просторечье называют санкхьей с Богом и санкхьей без Бога...» (М. Мюллер).

С. 123. Тиресий, Амфиарай — 1) Тиресий — в греческой мифологии сын нимфы Харикло, потомок спартов, фиванский прорицатель. Тиресий не утратил пророческих способностей и после смерти, постигшей его при бегстве из Фив во время похода эпигонов; Одиссей спускается в подземный мир, чтобы услышать от Тиресия предсказание о своем будущем; 2) Амфиарай — в греческой мифологии сын Оиклея (аргосского) и Гипермнесты, участник похода Семерых против Фив, муж Эрифилы, отец Алкмеона, прорицатель. После разгрома войск семерых вождей под сте-

нами Фив Амфиарай обратился в бегство, но благодаря заступничеству Зевса был не убит, а поглощен вместе с колесницей разверзшейся землей, чтобы затем по воле Зевса стать бессмертным.

С. 129. «Деяния Фомы» — апокрифическое произведение, описывающее миссионерское путешествие апостола Фомы в Индию. Историки считают «Деяния Фомы» скорее романтическим литературным произведением, чем исторической летописью. Сохранилось на греческом и сирийском языках; оригинал, возможно, был написан на сирийском языке в III в. См. русское издание «Апокрифические Евангелия». СПб., 2000.

С. 131. «Гинза» («Сокровище»), или «Сидра рабба» («Великая книга»), — священная книга, в которой изложена религиозная доктрина мандеев — единственной сохранившейся до наших дней гностической секты (само название «мандеи» происходит от арамейского manda — «знание» (gnosis), то есть означает «гностики»). Ее адепты численностью ок. 15 000 человек проживают на территории Ирака. «Гинза» представляет собой собрание текстов разных авторов, написанных в разное время (наиболее древние тексты относятся, вероятно, к I–II вв.). Книга состоит из двух частей, именуемых «левой» и «правой». «Правая» часть — «Ямина» — предназначена для живых, «левая» — «Смала» — для мертвых. Каждая книга имеет своего духа-покровителя, к которому практикуется молитвенное обращение.

С. 131. Апокриф Иоанна — один из важнейших гностических источников, где специально исследуется тема самопознания. Сохранился во фрагментах. Содержит вопросы к Иисусу Христу и Его ответы. Написан во II–V вв. н. э. Открыт сравнительно недавно: его краткая версия на коптском языке была обнаружена в так называемом Берлинском папирусе, найденном в Каире в конце XIX в.

С. 131. Манихейская космогония, какой нам сохранил ее Теодор бар Конай. — Имеется в виду «Книга схолий» несторианского епископа Теодора бар Коная (ок. 790 г.), которая считается наиболее систематическим и точным источником для реконструкции учения Мани — иранского религиозного



реформатора, вероучителя и пророка. Указанное преимущество «Книги схолий» объясняется тем, что она составлена на сирийском языке и ближе всего к исходному варианту (Мани писал на арамейском диалекте Вавилонии). См.: *Хосроев А. А.* История манихейства (Prolegomena). СПб., 2007.

С. 132. Турфан (Turpan) — оазис и одноименный город в Синьцзян-Уйгурском автономном районе Китая. С давних пор играл роль торгового центра на северной ветви Великого шелкового пути. С 206 г. до н. э. по 220 г. н. э. был известен китайцам как царство Чжуши, с 450 г. — центр государства Гаочан, разрушенного в 640 г. С IX по XIII в. — один из центров уйгурского государства, позже — под властью монголов. В 1759 г. в Турфане был установлен китайский протекторат, рядом со старым мусульманским городом возник новый — китайский. В начале XX в. Турфан заинтересовал этнографов и археологов. Результатом экспедиций, проводившихся в 1902 — 1914 гг., стали уникальные находки, значительную часть которых составили рукописи, в том числе и оригинальные манихейские тексты на разных языках (в основном среднеперсидском и парфянском).

С. 132. Послание Павла к жителям Эфеса. — Речь идет об одном из 14 посланий апостола Павла, составляющих раздел новозаветного канона, — «Послании к ефессянам». Оно представляет собой род проповеди-размышления, отмеченной местами почти литургической торжественностью стиля. Послание дает ответ на важнейший вопрос об отношении между миром и Богом, о конечной цели бытия. Этот ответ можно выразить одним словом: освящение, или «теозис» (обожение), твари. «Послание к ефессянам» входит в число «Посланий», написанных «из уз» (то есть апостол Павел писал их, находясь в заключении); состоит из 6 глав; древнейшая рукопись датируется рубежом II–III вв.

С. 132. Герметическая литература. — Имеется в виду Герметика, или герметический корпус (лат. *Corpus Hermeticum*), — собрание сохранившихся на греческом языке трактатов религиозно-философского характера, приписываемых Гермесу Трисмегисту («триждывеличайшему») —

синкретическому божеству, сочетающему в себе черты древнеегипетского бога мудрости и письма Тота и древнегреческого бога Гермеса. Современные исследователи включают в герметический корпус 18 трактатов. Наибольшую известность получили первые 14, привезенные греческим монахом из Македонии во Флоренцию около 1460 г., переведенные на латинский язык и впервые изданные в 1471 г. под заголовком «Поймандр» — по названию первого трактата. В настоящее время ученые полагают, что трактаты герметического свода были написаны примерно во II–III вв. н. э.

С. 132. «Поймандр» — первый трактат герметического корпуса, в котором наиболее полно излагается герметическое учение. Этот трактат представляет собой откровение, данное Гермесу Трисмегисту Богом Отцом (который и именуется Поймандром), здесь затрагиваются все основные аспекты герметической доктрины: теология, космогония, антропология, сотериология и эсхатология.

С. 133. Гильгамеш — шумерский и аккадский мифо-эпический герой (Гильгамеш — аккадское имя, шумерский вариант, по-видимому, восходит к форме Бильгамес, что, возможно, значит «предок-герой»). Есть основания считать Гильгамеша реальной исторической личностью — пятым правителем I династии города Урука в Шумере. Сохранилось пять шумерских эпических песен о Гильгамеше: «Гильгамеш и Ага», «Гильгамеш и гора бессмертных», «Гильгамеш и небесный бык», «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир», «Гильгамеш в подземном мире». Наибольшей разработкой образа этого героя отличается аккадский эпос о Гильгамеше. Сохранилось три версии большой эпической поэмы. Самая ранняя дошла в записи первой четверти 2-го тыс., но, видимо, восходит к последней трети 3-го тыс. до н. э., наиболее полная — приписываемая урукскому заклинателю Синликеуннинни (дошла в записях VII–VI вв. до н. э.) — поэма «О все видевшем» — одно из самых выдающихся поэтических произведений древневосточной литературы; изложена в двенадцати песнях — «таблицах», из них последняя — дословный перевод с шумерского второй части песни «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир». К сюжету из этого произведения и отсылает нас текст Элиаде.



С. 133. Ут-напшти (аккад. «нашел дыхание») — в эпосе о Гильгамеше — единственный человек, обретший бессмертие: он стал очевидцем Всемирного потопа, после чего получил из рук богов вечную жизнь.

С. 134. Гинза Правая, Гинза Левая — см. коммент. к «Гинза», с. 213.

С. 135. Ишваракришна — составитель «Санкхья-карик» (IV–V вв. н. э.) — канонического текста санкхьи. Сведения об Ишваракришне незначительны, известно только, что он был, возможно, брахманом из Кошалы (Северо-Восточная Индия), ставшим странствующим аскетом.

С. 158. Элевсинские мистерии (др.-греч. Ἐλευσίνια Μυστήρια) — обряды инициации в культах богинь плодородия Деметры и Персефоны, которые проводились ежегодно в Элевсине — маленьком городе близ Афин в Древней Греции на протяжении двух тысяч лет. Из всех обрядов древности элевсинские мистерии считались наиболее важными. Вероучение, обряды, культовые действия держались в тайне от непосвященных, а инициация объединяла человека с богом, включая бессмертие и обладание божественной властью в потустороннем мире. Большая часть обрядов никогда не была зафиксирована письменно, а потому многое в них остается предметом спекуляций и споров. См.: Кереньи К. Элевсин. Архетипический образ матери и дочери. М., 2000.

С. 158. Павсаний (II в. н. э.) — древнегреческий писатель и путешественник, автор сочинения «Описание Эллады» в 10 книгах, своеобразного путеводителя по наиболее известным памятникам истории и культуры Аттики и Мегар (кн. I), Коринфа (кн. II), Пелопоннеса (кн. III–VIII), Беотии и Фокиды (кн. IX–X). Этот единственный известный нам труд Павсания ценен тем, что в отличие от многих других сочинений того времени он не содержит домыслов: автор ничего не придумывает, а просто описывает то, что видел своими глазами или слышал от местных жителей. Павсаний дает детальное и точное описание многих произведений скульптуры, архитектуры, живописи.

С. 158. Оракул Трофония — место прорицаний в Лебадейской пещере, которые давал Трофоний — в греческой

мифологии беотийский герой, сын Эргина, зодчий, особенно известный своим провидческим даром. История открытия оракула, со слов Павсания, выглядит так: «Это место прорицаний прежде не было известно беотийцам, и открыто оно было по следующему случаю. Беотийцы от каждого из своих городов послали к богу в Дельфы священное посольство, так как уже второй год бог не давал им дождя. Когда они просили дать им указание, как избавиться от засухи, Пифия велела им идти в Лебадею к Трофонию: у него они найдут исцеление от этой беды. Придя в Лебадею, они никак не могли найти прорицалища. Но тут некто Саон из города Акрайфния, он был и по возрасту самый старший из феоров (священных послов), увидал рой пчел и велел следовать за ними, куда они полетят. Он тотчас увидал, что пчелы влетели в эту скважину земли; с ними вместе он спустился в прорицалище. И говорят, что этот Саон был обучен Трофонием установленному тут священнодействию и всему тому, что совершается и теперь при этом храме» (IX 40, 1).

С. 159. Залмоксис (греч. Ζάλμοξις, также известен как Salmoxis) — полумифический социальный и религиозный реформатор, которого почитали как единственного бога геты — народ, живший во времена Геродота на Дунае. Геродот называл гетов теми, «кто верит в свое бессмертие, потому что согласно их вере они не умрут, а отправятся к Залмоксису». Залмоксис «учил, что ни он, ни его гости, ни их потомки не умрут, а лишь попадут в иное место, где будут жить вечно, пользуясь всеми благами».

С. 164. Синоптические Евангелия — три первые книги Нового Завета (Евангелия от Матфея, Марка и Луки), написанные синоптиками (от греч. συνοπτικός — букв. «сонаблюдающий») — евангелистами Матфеем, Марком и Лукой, которых называют так за схожесть событий, описанных ими в Евангелиях, — как по хронологии, так и по языку изложения. Четвертое Евангелие — от Иоанна — отличается по стилю и содержанию от синоптических.

С. 164. Маркион (II в. н. э.) — основатель ереси маркионитства. Признавал существование двух богов. Одного из них — сурового, но справедливого творца мира (ветхозаветного Бога) — Маркион считал низшим богом из-за несовер-



шенства материального мира. В силу этого он отвергал еврейские Писания. Другой бог Маркиона — доселе неведомый Бог Любви, о котором возвестил Иисус Христос. Однако ученики Христа, согласно Маркиону, спутали Бога Любви и Творца-Демурга, а от иудеохристиан это заблуждение унаследовала церковь. Поэтому Маркион отвергал и новозаветный канон, признавая лишь переработанное в русле своих идей Евангелие от Луки и десять посланий апостола Павла.

С. 165. «Прогимназмы» — пособие к освоению прогимназм — подготовительных упражнений, с которых начиналось обучение ритора. Число прогимназм колебалось от 12 до 15, сюда входили как простейшие — басня и рассказ, так и более сложные — описание и законоположение. Пособие содержало не только теоретическую характеристику каждого рода упражнений, но и их образцы. Помимо учебника Феона (конец I — начало II в. н. э.) до наших дней дошли еще три аналогичных учебника, авторами которых являются риторы Гермоген (II в.), Афтоний (IV в.) и Николай (V в.).

С. 165. Юстин (Iustin) (Иустин Философ, Юстин Мученик) (ум. ок. 165) — раннехристианский богослов и философ, представитель ранней патристики. Открыл в Риме первую христианско-философскую школу, своими трудами внес большой вклад в развитие богословия, четко сформулировал ряд догматических положений учения Церкви. Придерживался того направления патристики, которое пыталось реализовать синтез христианских ценностей с античными идеалами рациональности. По клеветническому доносу проигравшего в диспуте оппонента Юстин и шесть его учеников были схвачены римским префектом и обезглавлены. Юстин почитаем православной (день памяти 14 июня) и католической (день памяти 13 апреля) церквями как «небесный покровитель рода философов» и всех ищущих истину.

С. 165. Климент Александрийский и Татиан — 1) Климента Александрийский, или Тит Флавий (Clemens Alexanrinus, Titus Flavius Clemens) (ок. 150 — ок. 215), — христианский апологет и проповедник Священного Писания. Основоположник Александрийской богословской школы, много способствовавший выработке христианской дог-

матики; 2) Татиан, Тациан (Tatianus) (ок. 120 — ок. 175) — раннехристианский апологет, ученик Юстина. Был первым в истории библеистики, кто соединил все четыре Евангелия в единое повествование, или «Диатессарон», повлиявшее на становление канонического текста Нового Завета. Впоследствии попал под влияние гностицизма.

С. 165. Цельс (Celsus) — античный языческий писатель, живший во II в. н. э. Автор памфлета «Правдивое слово» (Ἀληθὴς λόγος), который принято считать одной из наиболее ранних попыток литературной борьбы против христианства. Оригинальный текст этого произведения был утрачен, и о содержании памфлета можно судить лишь по цитатам из книги Оригена «Против Цельса». С этой же книгой связан первый опыт реконструкции сочинения Цельса в 1873 г.

С. 166. Флегон из Траллеса — летописец, живший в г. Траллии (Траллесе), в области Карики, на юго-западной оконечности Малой Азии. Имя Флегона приобрело широкую известность в связи с упомянутым им солнечным затмением, случившимся во время 202-й Олимпиады, что хронологически совпадает с описанным евангелистами помрачением Солнца в день казни Иисуса Христа и таким образом косвенно доказывает исторический характер произошедшего.

С. 173. Артур (Arthur, одна из этимологий — от кельт. artos, «медведь») — герой кельтской мифо-эпической традиции, впоследствии персонаж европейских средневековых повествований о рыцарях Круглого стола, Граале и т. д. Хотя наиболее прочно традиция об историческом Артуре укоренилась в юго-западной Британии, самые ранние упоминания ассоциируют его с севером острова, где Артур — знатный вождь кельтов-бриттов, один из предводителей их борьбы против англосаксонского вторжения в Британию в V–VI вв. В последующие века образ Артура бытует преимущественно в валлийской традиции, приобретая (у Ненния, автора исторической хроники Британии, рубеж VIII–IX вв., в «Триадах острова Британии», в валлийской повести «Куллох и Олуэн», в сочинениях английского хрониста XII в. Джеффри Монмаутского) существенно новый облик мудрого короля; окончательно устанавливается его происхождение



ние, число его подвигов и т. д. Не позднее XI в. легенды о короле Артуре распространяются на континенте среди кельтского населения Бретани, а затем воспринимаются и во многом переосмысливаются средневековой рыцарской литературой. Историческая реальность Артура отступает на второй план, на предания об Артуре заметное влияние оказывают куртуазная рыцарская среда и мир христианских представлений.

С. 173. Грааль (старофранц. — Graal, лат. — Grada-lis) — в западноевропейских средневековых легендах таинственный сосуд, ради приближения к которому и приобщения его благим действиям рыцари совершают свои подвиги. Обычно считалось, что это чаша с кровью Иисуса Христа, которую собрал Иосиф Аримафейский, снявший с креста тело распятого Иисуса; часто предполагалось, что эта чаша служила Христу и апостолам во время Тайной вечери, то есть была чашей для причащения первой литургии. По другим, более редким версиям, Грааль — серебряное блюдо, иногда — с окровавленной головой. Грааль — это табуированная тайна, невидимая для недостойных, но достойным являющаяся то так, то иначе, с той или иной мерой «прикровенности».

С. 173. Танхельм и Эон де Этуаль — 1) Танхельм — основатель еретического движения. Начал проповедовать в 1108 г. на о. Зеланд, позже во Фландрии. Выдавал себя за бога. Отрицал церковную иерархию, учил, что евхаристия осквернена нечистыми руками священников, призывал к неплатежам десятины. Собрав войско, захватил власть во Фландрии. Попытался официально закрепить свой статус, совершив путешествие в Рим с просьбой о разделении Утрехтской епархии и присоединении ее части к Теруанской епископии. Танхельм пользовался абсолютной властью среди своих приверженцев: они поклонялись ему, как богу, собирали части его одежды, волосы и даже воду после мытья. Был схвачен в Кёльне и осужден. Спасся бегством. Скрывался в Антверпене, где и был убит в 1115 г. (по другим данным — в 1124 г.) одним из священников (<http://religion.babr.ru/perc/t/tanhelm/htm>); 2) Эон де Этуаль — католический отшельник. В зрелом возрасте, пораженный сло-

вами коллекты «*Per EUM, qui venturus est judicare vivos et mortuos*» («ВТОМ, кто грядет, будет судья живых и мертвых»), сошел с ума и вообразил себя сыном Божиим. Проповедовал отрицание церковной иерархии. Собрав вокруг себя группу поклонников, основал секту эонитов и начал отбирать у церкви богатства, раздавая их бедным. В 1145 г. папский легат Альберик Остийский выступил против Эона де Этуала с проповедью в Нанте. Вскоре после этого против еретиков были посланы войска. Секта была разгромлена, сам Эон скрылся в Аквитании. В 1148 г. он с учениками явился в Шампань, где по распоряжению реймского архиепископа Самсона был схвачен и отправлен к папе Евгению III на Руанский собор. Так как безумие Эона было очевидно, собор сослал его в аббатство Сен-Дени, где он и скончался (http://religion.babr.ru/perc/e/eon_d_e.htm).

С. 173. Фридрих II (Friedrich von Staufen) (1194 – 1250) — король Сицилии (с 1197), Германии (с 1212 по 1250), император Священной Римской империи (с 1220), внук Фридриха I Барбароссы. Превратил Сицилийское королевство в централизованное государство. Боролся с папством и североитальянскими городами. Был одним из самых образованных людей XIII в.; покровительствовал наукам и искусствам, основал в Неаполе университет (1224); знал греческий, арабский, латинский языки, писал стихи и научные трактаты. В 1229 г. принял участие в 6-м Крестовом походе, договорился с султаном Египта о передаче под опеку христиан Вифлеема, Назарета и Иерусалима; в храме Гроба Господня сам возложил на свою голову корону короля Иерусалима. Подчеркивал мессианский характер своей власти, называл себя наместником Всевышнего, повелителем мира и новым Константином, а после коронации в Иерусалиме — преемником царя Давида. В 1245 г. низложен с императорского престола Вселенским собором. Со смертью Фридриха II династия Штауфенов потерпела крах.

С. 173. Пьетро делла Винья (ок. 1190 – 1249) — итальянский поэт. Изучал право в Болонье; около 1220 г. поступил на службу при дворе императора Фридриха Второго. Был нотариусом в имперской канцелярии и много лет практически управлял ею. Готовил торжественные речи для импе-

ратора. Выполнял важные дипломатические поручения при дворе папы Григория IX и при французском дворе Людовика IX. Неожиданно был обвинен в организации заговора против императора, арестован и заключен в крепость в окрестностях Пизы. По некоторым данным, покончил с собой в 1249 г. (<http://belpaese2000.narod.ru/Teca/Due/vignaO.htm>).

С. 174. ...одному самозванцу удалось провозгласить себя в городе Нойсе воскресшим Фридрихом Вторым. — Скорее всего, Элиаде ведет речь о персонаже, вошедшем в историю под именем *Тиль Колупа*. Впервые хроники упоминают о нем в 1284 г., когда, выдав себя за воскресшего Фридриха, он появился в Кёльне, но был осмеян как самозванец и выдворен из города, а потому перебрался в близлежащий Нойс. Здесь к нему отнеслись лояльно и даже позволили держать свой «двор». Вероятно, из политических соображений к лже-Фридриху примкнули некоторые представители знатных родов, а в хрониках Англии того времени можно найти упоминание о том, что после долгих лет «Фридрих Второй появился, чтобы взять свои права обратно». Рудольф I Габсбург не мог мириться с таким положением дел и немедленно двинул против самозванца армию. Колуп спешно оставил Нойс и 9 мая 1285 г. появился в Ветцларе, одном из городов, враждебных Рудольфу. Но едва императорская армия осадила город, как Колуп был выдан королевскому суду. После пыток (под которыми он якобы и назвал свое настоящее имя — Тиль Колуп) самозванец был публично сожжен как «мятежник» и «еретик». До сих пор неизвестно — подлинное это имя, Тиль Колуп, или вымышленное и кем на самом деле он мог быть. Между тем исследователь Б. Глогер выдвинул гипотезу о том, что под этим именем мог скрываться сын Фридриха Второго, которого история считает пропавшим без вести.

С. 177. Тафуры — в 1-м Крестовом походе представители беднейшей части крестоносного войска, которые стремились держаться обособленно, организуя отдельные отряды, и питали особую вражду к сеньорам и рыцарям. Их вооружение составляли дубины, ножи, каменные молоты. Подлинная этимология слова «тафуры» до сих пор неизвестна, однако католический хронист указывает, что оно «варварского» происхождения и означает «бродяги». В походе ни-

щие крестоносцы отличались необычайной выносливостью, на их долю выпадали наиболее тяжкие и ратные труды.

С. 178. Святой Бернар. — Речь идет о Бернаре Клервоском (Bernard de Clairvaux) (1091–1153) — теологе-мистике, деятеле католической церкви. В возрасте 22 лет он поступил в цистерцианский монастырь, в 1115 г. — основал монастырь Клерво и был посвящен в его аббаты. Аскет. В звании аббата Клерво прожил всю жизнь, отказавшись от восхождения по иерархии клира. Несмотря на это, духовный авторитет Бернара Клервоского был столь высок, что он фактически руководил политикой современных ему пап (Иннокентий II был обязан ему престолом, Евгений II был его учеником), выступал советником светских государей. В политической среде Бернар Клервоский неукоснительно проводил идею всемирного единства человечества на теократической основе. Активно участвовал в искоренении ересей, особенно если их социальная ориентация могла быть оценена как антипапская. Был главным идеологом и организатором 2-го Крестового похода. Принимал непосредственное участие в создании Устава рыцарского ордена тамплиеров. Основоположник французской мистической школы — специфического направления в развитии мистицизма, оформившегося затем в мощное идейное течение, охватившее всю Европу и наложившее отпечаток на всю западнохристианскую теологию. Основной жанр мистических произведений Бернара Клервоского — проповедь. Канонизирован в 1174 г.

С. 186. «Поминки по Финнегану», атональная музыка, ташизм — 1) «Поминки по Финнегану» (Finnegans Wake, 1939) — экспериментальный роман известного ирландского писателя Джеймса Джойса. Содержанием этого произведения являются сновидения центрального персонажа, в которых Джойс пытается проиграть всю предысторию и историю человечества. Сюжет романа отличается характерной для сна непоследовательностью, провалами в цепи развития событий, необыкновенными превращениями. Здесь много юмора, ирландского фольклора. Например, используется баллада, рассказывающая о смерти и веселом воскрешении каменщика Тима Финнегана, давшая название всему произведению. Джойс полагал, что язык сновидений универсален, так как во сне человек переступает нацио-



нальные и языковые границы. Поэтому писатель собрал все европейские языки и попытался слить их воедино. Неудивительно, что эта книга ни разу не была переведена полностью. Даже по-английски роман нельзя читать без специальных «ключей» — книг, в которых текст расшифровывается как криптограмма; 2) атональная музыка — музыка, написанная вне тональности, вне ладовой организации. Основным принципом атональной музыки является полное равноправие тонов и отсутствие тяготения между ними. Отсюда — отказ от функциональной гармонии, опора на исключительно диссонантные звучания и невозможность модуляций. Отдельные атональные эпизоды можно встретить и в позднеромантической, и в импрессионистской музыке. Расширение сферы атональности особенно характерно для музыкального экспрессионизма. Как основополагающий принцип атонализм утвердился в творчестве композиторов новой венской школы (А. Шёнберг, А. Берг, А. Веберн); 3) ташизм (от фр. *tache* — «пятно») — французский стиль абстрактной живописи 40-х и 50-х гг. XX в. Представители ташизма провозгласили новый бессознательный подход к живописи, создавая картины из свободно положенных пятен и мазков из густых красок с разбрызгиванием более жидких красок или из вычурных букв, написанных не кистью, а с помощью выдавливания краски из тюбика.

С. 187. Дадаизм, додекафонизм, «конкретная музыка» — 1) дадаизм, или дада, — направление в изобразительном искусстве и в литературе, возникшее в 1915 г. в Цюрихе (Швейцария), в творчестве румынского поэта Тристиана Тсара (1896–1963) и других протестовавших против разочарования, принесенного Первой мировой войной. Дадаисты создавали умышленно антиэстетичные образы, часто прибегали к фотомонтажу и надписям, выражающим их политические взгляды, и откровенно презирали традиционное искусство, как в *Моне Лизе* (1919) Дюшана, где к знаменитому портрету Леонардо прибавлены усы и борода. Дадаисты оказали значительное воздействие на искусство XX в., пересмотрев устоявшиеся художественные критерии и нормы. В 1920-е гг. направление влилось в сюрреализм; 2) додекафонизм — авангардное течение в музыке XX в., основанное на специфическом методе сочинения — додекафонии (от греч. *dodeka* — «двенадцать» и *phone* — «звук», букв.

«двенадцатизвучие»), при котором все 12 звуков хроматической гаммы рассматриваются как абсолютно равноправные. Музыкальную тему заменяет последовательность из 12 звуков, так называемая серия, которая остается неизменной на протяжении всего произведения. Додекафония как принцип композиции была введена австрийским композитором А. Шёнбергом в 1910-х гг. С конца 1940-х гг. додекафония получила значительное распространение в странах Европы и Америки; 3) конкретная музыка — музыка, создаваемая путем переработки «натуральных» звуков, записанных на пластинку или на ленту. Способ разработан в 1948 г. Пьером Шефером и Пьером Анри на драматической студии парижского радио. Конкретный звук — это «натуральный» звук, предварительно записанный и используемый в электронной музыке в отличие от синтезированных звуков и шумов.

С. 188. О «мифических структурах», сохраняемых современной литературой, см. также специальные работы: *Барт Р.* Мифологии. М., 2008; *Эко У.* Роль читателя. Исследования по семиотике текста. СПб.; М., 2007; *Мелетинский Е.М.* Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986*.



М. Элиаде: жизнь и творчество

Мирча Элиаде родился 9 марта 1907 г. в Бухаресте. Мать Иоана Арвира — из семьи трактирщика, уроженка местности Дунарей (возможно, Ольт). Отец — из молдавских крестьян (местечко Текуци). Урожденный Иеремия, в дальнейшем он сменил фамилию на Элиаде. Его примеру последовал и один из братьев. Мирча так и не узнал истинных причин, подтолкнувших их на это изменение. В детстве он довольствовался объяснением, что Элиаде звучит намного лучше, а позднее в семье не принято было об этом говорить. Родившись в семье военного, М. Элиаде с ранних лет привык к переездам. Так, практически сразу после рождения они оказались в Rimnicu-Sarat. Первые годы сознательной жизни и первые воспоминания связаны именно с этим городом. Затем — Чернавода, Тегирголь, Молдавия, лицей в Спиру-Харет.

В 1925 г. М. Элиаде поступает в Бухарестский университет. Однако не обучение в университете явилось периодом интенсивного накопления знаний. В этом смысле важнее был предшествующий этап — «чердак», по его собственному определению. Дело в том, что в эти годы М. Элиаде значительное количество времени уделял самообразованию, читая на чердаке или в подвале дома. Секретность этого занятия обусловлена была тем, что с раннего детства врачи (а вслед за ними и родители) запрещали ему читать что-либо, кроме «программной» литературы, во избежание чрезмерного напряжения глаз. А подобное ограничение было равносильно тяжелому удару, так как еще с детских лет чтение для М. Элиаде было одним из любимых занятий.

Период обучения в лицее знаменателен общением с Неделия Локустиану, преподавателем латыни. Однако роль этого человека в жизни М. Элиаде больше чем просто преподавателя одного из древних языков.

«Я был очарован им, потому что он учил нас истории, литературе и философии в добавление к грамматике и лексике и рассказывал на занятиях о Пифагоре и Омаре Хайяме, Новалисе и Леонардо да Винчи» [1]. Во многом именно ему М. Элиаде обязан увлечением философией, Древним Востоком, историей религий.

Уже зная на тот момент несколько европейских языков (французский, немецкий, латынь), по совету Н. Локустиану начал учить и восточные (персидский, санскрит). И если вначале М. Элиаде ориентировался на физику и математику (эти науки собирался изучать в университете), годы, проведенные в лицее, изменили его решение — поступил он на факультет филологии и философии.

Увлечения семнадцатилетнего юноши все более углублялись, что в зрелые годы привело к созданию серьезных научных трудов. Интересно, что в тот же период начало проявляться и стремление М. Элиаде к универсализму в изучении культуры, преобладающему в его работах. «В те годы очарованности Древним Востоком я верил в тайны пирамид, мудрость предсказателей и оккультные науки персидских магов, я лелеял надежду, что однажды открою все “секреты” религий, истории и человеческого предназначения на Земле» [2]. Этому в значительной мере способствовало и увлечение трудами Дж.Дж. Фрэзера («Золотая ветвь», «Фольклор в Ветхом Завете»), благодаря которому М. Элиаде открыл для себя «неисчерпаемый мир примитивных религий и фольклора» [3].

С «чердачным» периодом у М. Элиаде связано и появление первой опубликованной статьи (весна 1921 г.) — «Враг шелковичного червя» («The Enemy of the silkworm» in «*Stiintelor Populare*»). Как признавался сам автор, ему важна была не столько тема исследования, сколько возможность попробовать свои силы в науке, практическим результатом чего должна была явиться печатная работа. Оставшись не замеченной окружающими, она, однако, положила начало ряду более серьезных исследований, и весной 1925 г. М. Элиаде уже отмечал сотую опубликованную ста-



тью. Тематика их довольно разнообразна: история религий, восточные науки... В числе первых стоит отметить работы об алхимии, отражавшие особый подход к ее изучению. Как пишет М. Элиаде, он пытался продемонстрировать, что алхимия — не рудимент химии, не «пред-химия», а некая духовная техника (*spiritual technique*), направленная в большей мере на изменение самого человека, в конечном счете его спасение и освобождение. Все это проявилось впоследствии в углубленном знакомстве с алхимией (переход со средневекового европейского на индийский материал). Неким итогом исследования в этом направлении стало опубликованное в Париже в 1936 г. «Эссе о происхождении индийской мистики» (*«Essay sur les origines de la mystique indienne»*). В какой-то мере можно сказать, что восприятие М. Элиаде алхимии как некой «спиритуалистической техники» явилось первым шагом в изучении этой проблематики.

Путь в Индию для М. Элиаде открылся несколько неожиданно. В мае 1928 г., читая «Историю индийской философии» Сурендраната Дасгупты, он наткнулся на признание автора, что выходу в свет этой книги, включая ее издание и субсидии во время обучения в Кембриджском университете, тот обязан Марахайя Маниндра Чандра Нанди из Касимбрагара. Далее прилагался его адрес. «Шутки ради я написал ему письмо, в котором говорилось, что я собираюсь писать диплом по философии Возрождения, но, кроме того, меня очень интересует индийская философия, и мне бы хотелось поехать в Калькутту, поработать пару лет с Дасгуптой. Я мог бы жить достаточно скромно, как живут индийские студенты, и спрашивал, смогу ли я получить от него стипендию, если однажды окажусь в Индии» [4]. Каковы же были изумление и радость Элиаде, когда пришло ответное письмо с предложением учиться в Индии в течение пяти лет, субсидирование Марахайя гарантировал.

Во время этой стажировки М. Элиаде преуспел в изучении бенгальского, английского, пали и тибет-

ского языков, изменилось его отношение к Индии. Если раньше, увлекаясь философией, он воспринимал ее как «историческую», теперь же открыл для себя «внеисторическую», вечную Индию. Проведенные там годы были не только «кабинетной» учебной, это и пребывание в монастырях в Гималаях, и путешествия по деревням.

Тогда же он все более отчетливо стал ощущать единый «космический уровень» человеческой культуры, к которому так часто обращался впоследствии. «Мне казалось, что я начинаю замечать элементы единства во всех крестьянских культурах от Китая и Юго-Восточной Азии до Средиземноморья и Португалии. Я везде находил то, что позже назвал “космической религиозностью”; ту ведущую роль, которую играют символы и образы, религиозное почтение к Земле и Жизни, вера, что в таинстве плодородия и космическом повторении проявляется сакральное, чего нет среди событий истории. Конечно, христианство трансформировало крестьянские культуры Европы, но средневековое и средиземноморское христианство было тем не менее тоже моментом “космической литургии”. Воплощение, смерть и воскресение Христа — в некотором смысле видоизмененная Природа. Мир снова становился “хорошим”, каким он был до Падения» [5]. Чуть позже мы вернемся к этим размышлениям М. Элиаде, со временем оформившимся в более или менее стройную теорию.

1931-й — год возвращения в Бухарест и университет, на этот раз уже в статусе доктора философии и ассистента П.П. Негулеску. Вскоре М. Элиаде приступил и к самостоятельной преподавательской деятельности, объявив курс лекций «Проблема дьявола в истории религий» и семинар «Разрыв причинности в средневековой буддийской логике».

Те области, к исследованию которых обращался Элиаде в зрелом возрасте, обозначились в общих чертах как раз в вышеописанный период. Это одна из причин, по которой мы столь много внимания уделяем его молодым годам. Далее — лишь совершенствование,



корректировка деталей, выход на смежные проблемы. Короткий промежуток времени Элиаде посвятил дипломатии (1940–1945, атташе при румынском посольстве в Лондоне; советник по культуре в Лисабоне), но вскоре снова вернулся к преподаванию, обосновавшись в Париже. Этот период жизни для М. Элиаде отмечен общением с известными деятелями науки, культуры и искусства, в том числе с К.Г. Юнгом. Встречи в кружке К.Г. Юнга оказались важны не только с научно-познавательной точки зрения — там же М. Элиаде познакомился со своей будущей второй женой, Кристинель. Ее появление в определенной мере знаменовало возрождение М. Элиаде, глубоко переживавшего смерть первой жены.

Прежде чем приступить к преподаванию, М. Элиаде вынужден был решить некоторые неизбежные бытовые проблемы: жилищные, финансовые. Сложно было и полностью переключиться на французский язык. Но все эти проблемы в достаточно короткий срок были решены, так что впоследствии период пребывания в Париже многие стали считать самым плодотворным в творчестве М. Элиаде.

Издательская работа Элиаде отмечена основанием журналов «История религий», «Zalmoxis», не прекращал он и писательскую деятельность, начавшуюся опять-таки в молодые годы.

К сожалению, объем данной статьи не позволяет охватить все творчество М. Элиаде, каждое из направлений которого заслуживает самостоятельного исследования. Посему мы сочли уместным сосредоточить внимание на ключевых моментах, попытаться уловить основные положения, снабдив их кое-где своими дополнениями или уточнениями. По той же причине невозможно перечислить и все его изданные труды. Мы отметим лишь главнейшие: «Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторения» (1949), «Трактат по истории религий» (1949), «Священное и мирское» (1965), «Рождение и возрождение» (в переводе с французского издания звучит как «Рождение мистики») (1958), «Йога: бессмертие и свобода» (1948),

«Мифы, сновидения и мистерии» (1957), «Образы и символы» (1952), «Миф и реальность» (с французского — «Аспекты мифа») (1963), «Шаманизм и архаические техники экстаза» (1951).

Первая в этом списке, важнейшая, по определению самого М. Элиаде, начинается словами: «Если бы я не боялся показаться слишком нескромным, я дал бы этой книге другой подзаголовок: “Введение в философию истории”» [6]. Эта фраза как нельзя лучше отражает цель творчества Элиаде — стремление выявить общие черты в развитии человеческой культуры, уловить грань, отделяющую современное общество от архаического. Ни одна из его работ не обходится без обращения к одной из основных категорий Бытия — времени. В разном его восприятии и кроется главное различие между «древним» и «современным» человеком.

М. Элиаде отмечает, что человек архаического общества ощущает себя неразрывно связанным с Космосом и космическими ритмами, в то время как современный человек — с Историей. Однако это не означает, что в первом случае отсутствуют элементы второго, равно как и наоборот. В архаическом обществе действительно наличествует некая «форма истории», но все же преобладающим является ощущение себя частью Космоса = Природы = Божества. В то же время современное общество включено в необратимую цепь исторических событий, хотя частично в нем присутствует и архаическое восприятие. Независимо от того, о каком обществе идет речь, время можно подразделить на сакральное (в разных традициях: Время Оно, Мифическое Время, Время до Времени, Время Сновидений, Время до Падения, Потерянный рай и т. п.) и профанное (обыденное) время. Первое как раз и связано с природными, космическими ритмами, тогда как второе — с историей. И так как космические ритмы цикличны и обратимы (сакральное время), а история — линейна и необратима (профанное время), мы вправе сказать, что в сознании человека архаического общества хотя и присутствует понятие о необратимости событий, циклич-

ность времени все же стоит на первом месте. Для современного человека — наоборот.

Упомянутая выше работа практически затрагивает только первую половину проблемы — рассмотрение духовных ценностей, «которые по большей части ушли в прошлое, но для познания и истории человека могут быть полезны» [7]. В ряде других работ, таких как «Рождение и возрождение. Религиозное значение инициации в человеческой культуре», «Трактат по истории религий», «Мифы, сновидения и мистерии», «Образы и символы», Элиаде обращается к восточным и европейским культурам от древности до современности.

Чтобы представить более ясную картину, обратимся сначала к «доисторическим временам».

Итак, Время Оно — это время первотворений, первообразов, первопредметов, перводействий. Связь между Небом и Землей была прочнее и проще и для людей и для божеств. Анализируя описания первовремени у различных народов, Элиаде приводит некую общую характеристику «изначальной райской эпохи». «В те дни люди не знали смерти, они понимали язык животных и жили с ними в мире; не трудились, находили обильную пищу в пределах досягаемости. Вследствие некоторого мифического события, изучение которого мы не осмелимся взять на себя, “райский период” завершился и человечество стало таким, каким мы его знаем сейчас» [8]. Однако связь с Небом не утрачена окончательно, с помощью специальных средств в определенные моменты возможен возврат ко времени изначальности. Элиаде выделяет три вида таких «элементов», выявленных при изучении различных культур:

1) элементы, реальность которых есть функция повторения, имитация небесного (сакрального) архетипа;

2) элементы — города, храмы, дома, чья реальность является составной частью символики надземного центра, который уподобляет их себе и преобразует в “центры мира”;

3) значимые мирские действия и ритуалы, в которые включен смысл, им придаваемый, лишь потому, что они преднамеренно повторяют действия, совершаемые от основания богами, героями или предками» [9].

Как мы видим, действительно, весь земной, профанный, мир уподобляется сакральному как в целом, так и на уровне некоего общества и отдельного человека.

Здесь наше сознание сталкивается с трудно воспринимаемым им соотношением: любая территория, город, храм — лишь отражение небесного прообраза, который и являет собой истинную реальность. Причем «образец не только предшествует земной архитектуре, но и находится в идеальной (небесной) «области» вечности». Интересно, что подобное соотношение приемлемо как для так называемых «примитивных культур», так и для более развитых. М. Элиаде в подтверждение приводит примеры из иранской, шумерской, индийской, сибирской и иудейско-христианской мифологий. Но не будем пока забегать вперед. Итак, ничто наличествующее в Земном мире не может не иметь своего прототипа в Небесном. Исключение составляет лишь то, что создается заново, но в данном случае роль «прототипа» играет действие первотворения — упорядочение Хаоса в Космос.

Иногда тому предшествует разрушение Космоса, за которым последует новое творение. К этому типу мы можем отнести как ритуал в целом, так и обряды инициации и празднования Нового года. С одной стороны, ритуал имеет определенную «сакральную модель», с другой — он средство соприкосновения с сакральным временем и одновременно сам является реактуализацией мифического времени.

До сих пор мы говорили о моментах мирского времени, когда возможно соприкосновение с мифическим, по терминологии М. Элиаде, его реактуализациями.

Теперь — о месте соприкосновения, пути во Время Оно. Небо с Землей сходятся в Центре Мира, достигнув которого возможно проникнуть в правремя. Часто



Центр Мира называется Мировым Столпом, Осью Мира. «Более утонченные мифические формы» — Мировая Гора, Мировое Древо, лестница, лиана, радуга, мост и т. п. Благодаря тому что в ритуале возможно одновременное совпадение точек соприкосновения сакрального пространства и времени, он обладает уникальным свойством: «Любое освещенное пространство совпадает с Центром Мира точно так же, как и время какого бы то ни было ритуала совпадает с мифическим временем Начала» [10]. Соответственно, все, что основывается, — будь то храм, дом, город, — основывается в сакральном времени, в сакральном пространстве, отображая некую сакральную модель, являясь при этом и воплощением Центра Мира.

Значение ритуала заключается еще и в том, что именно он диктует деление времени и устанавливает дату празднования Нового года. «У большинства первобытных народов Новый год отождествляется с отменой табу на новую жатву, урожаем которой, таким образом, объявлялся свободным и безопасным для всей общины. Там, где разводят различные виды зерновых или плодовых растений, созревание которых наступает в разное время года, мы встречаем иногда неоднократное празднование Нового года» [11]. В его преддверии — возврат к Хаосу, за которым последует новое творение. Несмотря на все разнообразие празднования Нового года, Элиаде выделяет несколько черт, которые считает универсальными:

«1) двенадцать промежуточных дней являются прообразом двенадцати месяцев года;

2) во время соответствующих двенадцати ночей процессия мертвых приходит навестить живых (семьи);

3) в это время тушатся и вновь зажигаются огни;

4) это момент посвящений, один из главных моментов, который составляет тушение огня и его возрождение;

5) ритуальные сражения между двумя противостоящими группами;

6) присутствие эротического элемента» [12].

Несколько спорным, на наш взгляд, выглядит первый пункт, где Элиаде ориентируется на двенадцатичленное деление года, не являющееся универсальным, но обусловленное, по объяснению автора, определенными ритуалами, регулирующими возобновление запасов продовольствия, то есть ритуалами, обеспечивающими продолжение жизни данного общества. Действительно, Новый год — не момент, а некий промежуток, период между смертью и новым рождением, то самое сакральное время изначальности, дарующее миру новую жизнь и новое «чистое время».

По этому же принципу построен и обряд инициации — промежуток в мирском времени, равный сакральному. Начиная разговор об инициациях, Элиаде обращается к общепринятому в истории религий их подразделению. Первый тип включает в себя коллективные ритуалы, функция которых — осуществить переход от детства или юности, обязательный для всех членов отдельного общества. В этнологической литературе они называются «ритуалами половой зрелости», «племенной инициацией», «инициацией возрастных групп». Второй — «все виды обрядов посвящения в секретные общества, братства, союзы». И наконец, третий, наиболее важный, встречается в связи с мистической профессией, «для примитивных обществ — шамана или знахаря» [13]. Во всех случаях, чтобы обрести новое качество, нужно пройти через умирание к рождению. Период между ними равен времени инициации, а следовательно, и сакральному времени. Ни в коей мере не отказываясь от такой классификации, Элиаде предлагает и несколько иную, рассматривая обряды инициации под другим углом зрения, не по принципу: кем был до инициации — кем стал после нее, а по тому, что происходит во время нее. Таким образом, получается два вида:

1) «возрастные обряды, благодаря которым подростки получают доступ к сакральному, к знанию, к сексуальности, становятся человеческими существами». Время инициации для них равно времени создания их людьми;



2) «специализированные инициации», которым подвергаются определенные личности в связи с трансформацией их человеческого состояния. В данном случае происходит творение не человека, а некоего сверхчеловеческого существа, способного общаться с Божествами, Предками или Духами [14].

Выйти на уровень мифического времени в принципе может каждый, но сделать это самому не так просто. Чаще прибегают к помощи так называемых медиаторов, классическим из которых является птица (отсюда столь многочисленные изображения Мирового Дерева с птицей в его кроне). В обыденной жизни роль медиатора возлагается на людей, прошедших, по терминологии Элиаде, «специализированную инициацию», например, шаманов.

Итак, для проникновения во Время Оно необходимы:

- 1) соответствующий момент мирского времени;
- 2) соответствующее место, где возможен переход на Небо;
- 3) медиатор, который в состоянии выйти на этот путь.

Общепринятым в этнологии считается, что если в роли медиатора выступает человек, ему необходимо соблюдать ряд «условий», благодаря которым возможен переход в иную сферу. Разница лишь в том, какое из них считать главнейшим. Для М. Элиаде таковым является способность соединить в себе свойства, присущие людям «до падения»: способность понимать язык зверей и птиц (иначе — «тайный язык»), свободно перемещаться на Небо и общаться с Небесными силами. В камлании шамана этому последовательно соответствуют стадии обращения к духам-помощникам; подготовка к трансу имитацией определенных движений и использованием специальных предметов; сам транс.

Как видно, позиция М. Элиаде в выделении стадий камлания, их последовательности и значимости вполне соответствует той, которую можно назвать классической для этнологии.

Однако и обыкновенные люди имеют возможность соприкосновения с сакральным временем. Наиболее доступные средства для человека архаического общества, как уже говорилось выше, — ритуал, а также согласование своих действий с действиями, ознаменовавшими первотворение. Все существование человека ориентировано на Правремя, стремление восстановить с ним связь, замкнуть цепь. «Тоска по потерянному раю» приводит к потребности в периодическом возрождении времени. Потребность эта вызвана стремлением архаического человека удержать мир «в одном и том же рассветном мгновении начал», потому человек «всеми доступными ему средствами пытается противостоять истории, понимаемой как последовательность событий необратимых, непредвиденных и имеющих самостоятельное значение» [15], что противоречит мировосприятию, ориентированному на космические ритмы. В то же время эта потребность имеет и более глубокую причину: «Повсюду существует понятие конца и начала некоторого временного периода, основанного на наблюдении за биокосмическими ритмами, входящего в более широкую систему периодических очищений и периодического возрождения жизни» [16].

Хотя М. Элиаде и отмечает, что под «архетипами» он понимает несколько иное, чем К.Г. Юнг (образцы для подражания, а не структуры коллективного бессознательного), по сути дела он использует и его определение.

Архетипы в трактовке К.Г. Юнга являются «связующим звеном» между рациональным сознанием современного человека и «миром инстинкта» первобытного. В первом случае, при сознательном выражении мысли, человек обращается к разуму; во втором — к чувствам и эмоциям [17]. Благодаря существованию архетипов в человеке любой эпохи присутствует «архаическое сознание», в обыденной жизни отодвинутое на задний план «рационалистическим». Однако в определенные моменты оно все же дает о себе знать. К.Г. Юнг концентрирует внимание на сне — периоде, когда современный человек сближается в восприятии



с архаическим. «История, рассказанная сознательным разумом, имеет свое начало, развитие и конец, но во сне все обстоит иначе. Координаты времени и пространства здесь совершенно иные...» [18]. М. Элиаде рассматривает и другие ситуации, когда современный человек, часто бессознательно, уподобляется архаическому.

Как уже говорилось, современный человек ориентирован на Историю, цепь событий «необратимых, непредвиденных и имеющих самостоятельное значение». Поиск грани, на которой осуществляется этот переход, привел М. Элиаде к предположению, что решение проблемы кроется в становлении нового религиозного сознания, которое он связывает с иудейско-христианским комплексом. При этом он отмечает и элементы циклического восприятия времени, уделяя им не менее пристальное внимание. Это не «исключения», не «пережитки», а те самые архетипы, о которых говорил К.Г. Юнг.

Что же усмотрел Элиаде в христианстве принципиально нового, позволившего воспринимать его как фактор, влияющий на изменение сознания? Христианство принесло «новое измерение — ценность в том, что необратимо» [19]. События, которыми отмечено пребывание на Земле Иисуса Христа, происходили в земном времени и имеют определенную последовательность и самостоятельное значение. И все же назвать события Священной Истории в полной мере историческими мы не вправе, так как под последними Элиаде подразумевает события как таковые, события в себе и для себя. Действия людей уже не всегда согласуются с перводействиями, нет постоянной ориентации на Время Оно. Проблемы земного человека становятся в центре, и именно на них обращен взор Творца. Человек начинает утрачивать способность ощущения Бога теми способами, которые были ему доступны раньше. («...Для первобытных людей природа — иерофония, а “законы природы” — проявление способа существования божества» [20].) Следовательно, нужно новое «средство» для людей

данной эпохи, культуры, способное восстановить эту связь. «Воплощение, смерть и Воскресение Христа — в некотором смысле видоизмененная природа...» [21]. Но облик такой, какой более доступен для восприятия «...Нас ради человек и Нашего ради спасения сошедшего с Небес...».

Другой важный момент, на котором сосредоточивает внимание М. Элиаде как на новом в религиозном сознании: новая категория — вера. На наш взгляд, точнее было бы сказать, что не сама вера как таковая, а несколько иная ее трактовка. «Иисус, отвечая, говорит им: имейте веру Божию, ибо истинно говорю вам, если кто скажет горе сей: поднимись и ввергнись в море, и не усомнится в сердце своем, но поверит, что сбудется по словам его, — будет ему, что ни скажет. Потому говорю вам: все, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите, — и будет вам» (Мк., XI, 22–24). Рассуждая о христианстве, Элиаде обращает внимание на внеисторичность этой религии. Линейность истории разрывается цепью пророчеств, рождением, смертью и воскресением Христа, началом и концом Истории. «Единожды умер Христос, — восклицает Августин, — но каждый раз в неизменной чередѣ Пасха сменяла Страстную пятницу». Космическое круговращение времен года было поставлено где-то рядом с неповторимостью событий «Священной Истории»... Снова человек мог ощущать себя внутри замкнутого священного круга, а не только на конечном, прямом, узком пути, имеющем цель [22].

М. Элиаде выделяет некоторые элементы, роднящие христианство с так называемым примитивным восприятием. В одном случае это проявляется в их прямом соответствии, в другом — на уровне общих корней. Хотелось бы отметить, что изыскания в области христианства Элиаде проводит с должной осторожностью и тактичностью. Как-то он сказал о событии, в христианской традиции именуемом грехопадением, что его изучение он не осмеливается на себя взять [23]. И этого правила он старается придерживаться: не замахивается на то, что выше его понимания, анализиру-

ет и сравнивает то, чему может найти подтверждение или логическое объяснение. По существу, он использует лишь те элементы, которые можно соотносить практически без сомнения. Внушает доверие и то, что он руководствуется не только собственными рассуждениями и этнологической литературой, но и текстами Священного Писания, апокрифов, Отцов Церкви, кумранских рукописей и т. д.

При этом иногда все же складывается ощущение, что христианство для М. Элиаде осталось областью, исследованной не окончательно, с некоторыми спорными моментами. Иногда чувствуется не столько противоречие, сколько несогласованность с предшествующими заключениями. Но, на наш взгляд, этому можно найти вполне разумное оправдание: «Многое можем мы сказать, и, однако же, не постигнем Его, и конец слов: Он есть все... И кто может исследовать великие дела Его?.. Невозможно ни умалить, ни увеличить, и невозможно исследовать дивных дел Господа. Когда человек окончил бы, тогда он только начинает...» (Сирах, 43:29/18:2–6).

М. Элиаде называет христианство «реализацией рая», то есть оно направлено на возвращение в период до Падения и как можно более частое с ним соприкосновение. Как мы помним, аналогом ему служит Мифическое Время, Время Сновидений, Время до Времени.

В христианских культурах, как и в описанных ранее, существуют определенные моменты, когда в полной мере осуществляется это соприкосновение. Этому способствуют, во-первых, ритуал, во-вторых, мистическая жизнь. Из христианских ритуалов Элиаде особо выделяет крещение и евхаристию как наиболее яркие примеры родства архаическим инициациям. Крещение происходит единожды в жизни, это необходимое таинство, благодаря которому человек становится христианином. С одной стороны, повышается его статус в глазах единоверцев, он переходит на равный с ними уровень. С другой стороны, он отделяется от всех других рамками христианского общества, полноправным членом которого становится.

Обряд крещения соответствует возрастным обрядам первого типа инициаций, по классификации М. Элиаде, «благодаря которым подростки получают доступ к сакральному... становятся человеческими существами» [24]. Или же первым двум «общепринятой» классификации — инициации возрастных групп; посвящениям в различного рода союзы.

Небольшое замечание относительно возраста иницируемых. Для архаических обществ это в большинстве подростки, в христианском — младенцы. Различие обусловлено иной трактовкой обряда, хотя общая его направленность остается неизменной.

Евхаристия — таинство, имитирующее Тайную вечерю. С одной стороны, это реальное историческое событие, происходившее в определенное время, в определенном месте и с конкретными людьми. С другой — периодически повторяемое таинство. Очищаясь от грехов, претерпевая определенные муки, вкушая Тело и Кровь Христа, человек во время причастия соприкасается с сакральным и возрождается.

В некоторых случаях М. Элиаде говорит то же о литургии — службе, включающей причастие. Мы сочли уместным в данной работе использовать греческое слово «евхаристия», что означает и само таинство, и службу. Обращение М. Элиаде в первую очередь именно к этим таинствам обусловлено и тем, что они — главные для христианина.

Аналогом празднования Нового года М. Элиаде считает период от Рождества до Богоявления (Крещения). В большей мере это обусловлено не столько христианской догматикой, сколько сложившейся народной традицией. В первом случае следовало бы вести речь о Страстной неделе и Пасхе, соответствующих мучениям, смерти и воскресению.

Обряд — не единственное средство соприкосновения с сакральным временем. На то же ориентирована и молитва, хотя в равной мере мы вправе рассматривать ее и как часть первого. Устремляясь в молитве на Восток, человек обращается к нему, отражая ностальгию по потерянному раю [25].



Молитва сопутствует и церковной службе, и жизни обыкновенного человека, и «мистической» жизни избранных. Последнюю М. Элиаде называет вторым, наиболее ярким проявлением проникновения в райскую эру [26]. В общих чертах этому служат: любовь к божьим творениям (будь то люди, звери, птицы, растения или что иное); благочестивая и мученическая жизнь и пребывание в молитве; восхождение на Небеса и общение с Богом. Общеизвестны случаи «восхождения» на Небо отдельных святых, мучеников, праведников. Ограничимся свидетельством апостола Павла: «Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет — в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает — восхищен был до третьего Неба. И знаю о таком человеке, — только не знаю — в теле, или вне тела: Бог знает, — что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор., XII, 2–4).

Стремление проникнуть в рай заложено в сознании любого христианина. Те же, кто своей жизнью отличается от мирян, обращают все свои помыслы и действия к этому.

Характерно, что в некоторых случаях наблюдается доскональное соответствие — монастырский ландшафт уподобляется райскому.

Одним из ярких примеров жизни, способной даровать непосредственное общение с Небом, служит, по мнению М. Элиаде, жизнь Франциска Ассизского. Она несколько иная, чем у «классических» святых и мучеников, но по сути вдохновлена тем же. Францисканство возникло в Италии в эпоху (нач. XIII в.), когда Римско-католическая церковь давно уже отошла от идеалов раннего христианства, погрязла в роскоши, почестях, злобе; уважение к ней стремительно падало. Таяла и сама вера в Христа, росло всеобщее отчаяние. Таким застал мир Франциск, взяв на себя миссию вывода его на путь спасения. Средством должно было послужить возвращение к идеалам раннего христианства, времени пребывания Христа на Земле и его заповедям. То есть необходимо было отречься

от всего, что произошло в течение предшествующих веков, вернуться во времена изначальности Церкви, вернуть ей «чистое время» и тем самым возродить ее. Как видно, тот же цикл, лишь со смещением периода изначальности.

Аналогом пути на Небо — Оси Мира, Мирового Столпа, Древа Жизни — является Лестница, Крест (вариации: Распятие, Христос). Наличествует в христианстве и «магический жар», присущий человеку, восходящему на Небо, и детали «мистерии огня», и «магический полет».

Однако это в равной мере выходит как за рамки христианской религии, так и «примитивной» — «они принадлежат идеологии магии вообще и играют главную роль во многих магически-религиозных системах».

В числе таковых в первую очередь следует отметить область алхимии. В общих чертах любой алхимический процесс представляет собой трансмутацию определенной минеральной субстанции. Последовательными фазами этого процесса являются: разрушение, смерть и возрождение в новом качестве. Причем рассматривать это следует на уровне как вещества, так и самого человека, совершающего данное действие. Для вещества «мотивы инициации» проявляются в его разложении, соответствующем ритуальной смерти, за которым последует возрождение. В промежуточный период оно возвращается к первоматерии, по определению некоторых алхимиков, во ЧРЕВО, НАЧАЛО [27].

Одним словом, в то же самое сакральное время изначальности, в вечность. С другой стороны — и человек претерпевает значительные изменения. Возвращая Природу в первоначальное состояние, он выступает в роли Творца. И одновременно он иницируемый. Видимо, даже в первую очередь, ведь именно вследствие этого повышается его статус. Наконец, он и сам соприкасается с этим временем. Интересен приводимый в одной из работ М. Элиаде отрывок из трактата греко-египетского алхимика Зосимы (Zosimus), где тот описывает один из своих снов. Ему приснился некий

человек, который был пронзен копьем, разрезан на куски и обезглавлен. Затем он поднимался в воздух, проходил сквозь огонь. Страдания эти были ради того, чтобы превратить свое тело в дух. В этом легко узнать стадии, проходимые шаманом во время инициации или камлания [28]. Апеллируя к Юнгу, М. Элиаде обращает внимание также и на то, что во сне речь идет о минеральной субстанции, образно представленной в виде человека. В то же время это и образ самого Зосимы, претерпевающего внутреннее изменение.

Людей, связанных с алхимией, М. Элиаде ставит в один ряд с магами, знахарями, колдунами, шаманами, кузнецами, чье родство признается во многих культурах. Ключевой момент, благодаря которому возможно подобное объединение, — власть над огнем, под которой следует понимать способность общаться с ним так, чтобы, не причиняя человеку вреда, огонь способствовал осуществлению задуманной цели. Во всех магически-религиозных системах огню приписывается единое свойство — очищение, трансформация некоего объекта в иную форму, более совершенную (часто — духовную), благодаря чему становится возможно перемещение в область сакрального. Действия людей упомянутых выше «профессий» и основаны на этом свойстве: Это также является одной из причин именования божества эпитетами огня (солнца) или света. Не исключено, что это одна из причин, делающих возможным примирение двух теорий о значении ритуального огня — солярной и очистительной, названных Фрэзером противоположными.

Согласно первой, использование огня «по принципу имитационной магии обеспечивает необходимый запас солнечного света для людей, животных и растений путем устройства на земле костров в подражание великому источнику света и тепла в небе». Приверженцы очистительной теории в ритуальных огнях видят цель «сжечь и уничтожить всякое вредное влияние, исходит ли оно от одушевленных существ (ведьм, демонов и монстров) или же выступает в безличной форме — как своего рода распространяющаяся по воз-

духу зараза». Причем Фрэзер в первом случае приписывает огню «позитивное» свойство — как силе, способствующей жизни, во втором — «негативное», как могучей разрушительной силе [29]. Однако в контексте предыдущих рассуждений смысл этого заключения несколько меняется. Акт разрушения приобретает позитивное значение именно в силу способности приносить последующее возрождение. Огонь — универсальное средство уничтожения. Это одна из причин столь уважительного к нему отношения.

Мы вправе предположить, что существует и иная причина использования имени огня при воздействии на упомянутые существа — «диалог» с огнем. В связи с этим представляет интерес попытка рассмотрения М. Элиаде колдовства посредством анализа лингвистических архаизмов.

Взяв для сравнения и сопоставления слова «стрига» и «Диана», он приходит к следующему. Первый термин — латинское обозначение колдунов, ведьм. Имя же римской богини в Западной Европе ассоциируется с их предводительницей и происходит от «*zīpa*», что означает «огненный» (отсюда — *dziana*; джинна). Добавим, что в греческой мифологии ей соответствует Геката, «богиня мрака, ночных видений и чародейства, ...ночная, страшная богиня с пылающим факелом в руках и змеями в волосах, богиня колдовства, к которой обращаются за помощью, прибегая к специальным манипуляциям» [30]. Роднит существ, обозначаемых упомянутыми выше терминами, и способность перемещаться по воздуху, часто на конях (реальных или символических) или в их присутствии. Диане (=Гекате) присуще покровительство коням, участие в ночной небесной охоте, общение с духами. Термин «*calusari*», означающий колдовские пляски, на уровне лингвистики восходит к римскому «*cal*» (конь) [31], по ритмам, мелодиям и движениям — к очистительным ритуалам тайных обществ. А конь, наряду с птицей, является медиатором между мирами, погребальным и психопомным животным.

Таким образом, корни колдовства лежат в архаическом обществе: то же стремление к прорыву зем-



ного уровня, с той же целью, теми же средствами, правда слегка видоизмененными. М. Элиаде приходит к аналогичным выводам относительно возведения на престол, основываясь на исследованиях А.М. Хокарта (*Hocart A.M. Kingship. London, 1927*).

Стоит отметить, что М. Элиаде заглядывает еще глубже, ища мотивы инициации и возрождения времени в современном обществе: в творчестве писателей, поэтов, художников, отдельных молодежных течений. Он проводит подобные аналогии исходя из представления об инициации как ядре человеческого существования. Переживая кризисы, провалы, падения, человек терпит катастрофу и потом самовозрождение, «смерть и возрождение». В такие моменты жизни он мечтает не о возвращении к прошлому, а о возвращении чувств прошлого. Тогда остается только один выход, одна надежда — начать жизнь сначала. Смерть, реальная или мнимая, получает свое истинное позитивное значение. Она prepares новое бытие, чисто духовное или физическое возрождение на более высоком уровне.

Инициация — частный случай реализации восстановительного цикла. В человеке подсознательно сидит стремление к возрождению и совершенству, воссозданию Чистого времени и уменьшению его «разъедающей силы».

Размышления о времени, его сущности и свойствах, восприятию человеком и обществом волновали не одно поколение людей. Традиционно подобная тема считалась прерогативой физиков и философов, хотя к ней обращались и представители других наук как технического, так и гуманитарного направления. И это вполне понятно. Время — одна из важнейших категорий бытия, без учета которой немыслимо проводить какие-либо серьезные исследования. Творчество М. Элиаде многогранно — он соединил в себе и философа, и религиоведа, и этнографа, и литератора. То, что сейчас мы бы назвали «комплексным подходом» или «этнофилософией». М. Элиаде известен главным образом благодаря трудам по теории мифа и наряду с

Дж. Кэмпбеллом считается одним из наиболее популярных авторов обобщающих трудов по мифологии. В то же время он известен и как автор работ по шаманизму, первобытным верованиям. Его часто упрекали в несостоятельности суждений, случайном подборе источников и неадекватной интерпретации. Сам же он неоднократно указывал, что его цель — не детальный анализ, а рассмотрение проблемы в целом, концентрация внимания на ключевых моментах. В какой-то мере подобный стиль обусловлен стремлением привлечь как можно больше людей к размышлениям на эту тему.

Е. Строганова

Библиография

1. *Eliade M. Autobiography* Mircea Eliade. Chicago; London: Univer of Chicago-press, 1990. Vol. I. P. 59.
2. Там же. С. 84.
3. Там же. С. 85.
4. Там же. С. 145.
5. Там же. С. 202.
6. *Элиаде М. Космос и История. М., 1987. С. 27.*
7. Там же. С. 28.
8. *Eliade M. Myth, Dreams and Misteries. New York; London, 1960. P. 57.*
9. *Элиаде М. Космос и История. М., 1987. С. 33.*
10. Там же. С. 45.
11. Там же. С. 65.
12. Там же. С. 64.
13. *Eliade M. Rites and Symbols of Initiation. New York, 1965. P. 2.*
14. Там же. С. 128.
15. *Элиаде М. Космос и История. М., 1987. С. 93.*
16. Там же. С. 66.
17. *Юнг К.Г. Архетипы и символы. М., 1991. С. 45.*
18. Там же. С. 32.
19. *Элиаде М. Космос и История. С. 101.*



20. Там же. С. 66.
21. *Eliade M.* Autobiography Mircea Eliade. Chicago; London: Univer of Chicago-press, 1990. Vol. I. P. 202.
22. *Аверинцев С.* Порядок Космоса и порядок истории в мировоззрении раннего Средневековья. С. 274.
23. *Eliade M.* Autobiography Mircea Eliade. Vol. I.
24. *Eliade M.* Rites and Symbols of Initiation. P. 128.
25. *Eliade M.* Myth, Dreams and Misteries. P. 65.
26. Там же.
27. *Eliade M.* Rites and Symbols of Initiation. P. 123.
28. Там же. С. 33.
29. *Фрэзер Д.Д.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1980. С. 711–712.
30. Мифологический словарь. М., 1991. С. 143.
31. *Eliade M.* Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions: Essays in comparative religions. Chicago; London, 1976. P. 81.

Содержание

Мифы Мирчи Элиаде	5
Предисловие	10

Глава I

Структура мифов	11
Значение «живого» мифа	11
Почему нам интересны «примитивные мифологии»	14
Опыт определения понятия «миф»	15
«Сказание истинное» — «сказание вымышленное»	18
Что открывают нам мифы	20
Что такое «знать мифы»	24
Структура и функции мифов	28

Глава II

Магическое значение мифов о происхождении мира	31
Мифы о происхождении мира и мифы космогонические	31
Роль мифов в исцелении	34
Повторение космогонии	38
«Возвращение к истокам»	43
Роль и значение «начал»	45

Глава III

Мифы и ритуалы обновления	48
Возведение на трон и космогония	48
Обновление мира	50
Различия и сходства	54
Новый год и космогония на древнем Ближнем Востоке	56

Глава IV

Эсхатология и космогония	62
Конец мира — в прошлом и в будущем	62
Конец света в восточных религиях	68

Иудейско-христианские апокалипсисы	71
Христианский милленаризм	74
Милленаризм у первобытных народов	76
«Конец мира» в современном искусстве	78

Глава V

Время может быть укрощено	81
Фрейд и познание «сотворения»	82
Традиционная техника «возвращения к истокам»	84
Чтобы освободиться от Времени	90
Восстановить прошлое	93

Глава VI

Мифология, онтология, история	97
Сущность предшествует существованию	97
Бог отдыхающий	98
Убиенное божество	103
Хаинувеле и дема	107
Не «онтология», а «история»	112
Начало «демистификации»	115

Глава VII

Мифы памяти и забвения	117
Когда йог влюбляется в королеву	117
Индийский символизм забвения и воспоминания	119
«Забвение» и «память» в античной Греции	121
Память «первичная» и память «историческая»	125
Сон и смерть	128
Гностицизм и индийская философия	134
Anamnesis и историография	136

Глава VIII

Величие и упадок мифов	141
Сделать мир открытым	141
Человек и мир	144
Воображение и творческие способности	147
Гомер	149
Теогония и генеалогия	151
Рационалисты и мифология	153
Аллегоризм и эвгемеризм	155
Письменные документы и устные традиции	157

Глава IX

Пережитки и скрытые формы мифа	162
Христианство и мифология	162
История и «загадки» в Евангелии	164
Историческое и литургическое время	167
Космическое христианство	170
Эсхатологическая мифология Средневековья	173
Пережитки эсхатологического мифа	177
Мифы Нового времени	180
Мифы и средства массовой информации	182

Приложение 1

Мифы и волшебные сказки	190
-------------------------------	-----

Приложение 2

Избранная библиография	199
Комментарии	201
М. Элиаде: жизнь и творчество (Е. Строганова)	226



Научное издание

**Элиаде Мирча
АСПЕКТЫ МИФА**

**Редактор
Н. Сборовская
Компьютерная верстка
Е. Аганова
Корректоры
Т. Андрианова, Т. Коновалова**

**ООО «Академический Проект»
Изд. лиц. № 04050 от 20.02.01.
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3.**

**Санитарно-эпидемиологическое заключение
Федеральной службы по надзору в сфере защиты
прав потребителей и благополучия человека
№ 77.99.60.953.Д.005771.05.09 от 26.05.09.**

*По вопросам приобретения книги просим обращаться
в ООО «Трикси»:*

**111399, Москва, ул. Мартеновская, 3.
Тел.: (495) 305 3702; 305 6092; факс: 305 6088
E-mail: info@aproject.ru
[www: aproject.ru](http://www.aproject.ru)**

**Подписано в печать 28.11.09.
Формат 84×108/32. Гарнитура MyslC.
Бумага писчая. Печать офсетная. Усл. печ. л. 13,44.
Тираж 3000 экз. Заказ № 912.**

**Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в ОАО «Дом печати — ВЯТКА».**

**610033, г. Киров, ул. Московская, 122
Факс: (8332) 25-58-83, 53-53-80
<http://www.gipp.kirov.ru>; e-mail: pto@gipp.kirov.ru**

КНИГА — ПОЧТОЙ

**ИЗДАТЕЛЬСКО-КНИГОТОРГОВАЯ ФИРМА
«ТРИКСТА»**

***предлагает заказать и получить по почте книги
следующей тематики:***

- ▶ психология
- ▶ философия
- ▶ история
- ▶ социология
- ▶ культурология
- ▶ учебная и справочная литература
по гуманитарным дисциплинам
для вузов, лицеев и колледжей

Прислав маркированный конверт с обратным адресом,
Вы получите каталог, информационные материалы
и условия рассылки.

Наш адрес:

**111399, Москва, ул. Мартеновская, 3,
ООО «Трикта», служба «Книга — почтой».**

Заказать книги можно также по
тел.: (495) 305-37-02, факсу: 305-60-88

или по электронной почте:

e-mail: info@aproject.ru

Просим Вас быть внимательными и указывать полный
почтовый адрес и телефон/факс для связи.

С каждым выполненным заказом Вы будете получать
информацию о новых поступлениях книг.

ЖДЕМ ВАШИХ ЗАКАЗОВ!

Издательство
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»
предлагает в серии
«Философские технологии»:

Элиаде М.

**История веры и религиозных идей.
От каменного века до элевсинских
мистерий**

Данный труд является классическим образцом исследования в области истории религии. Религиозные идеи представлены здесь не только в хронологическом порядке, но и объединены единым пониманием многообразия религиозной жизни всех культур и континентов. Элиаде виртуозно владеет методами сравнительной антропологии и демонстрирует общие тенденции в развитии религиозных идей. «Для историка религий знаменательно всякое проявление священного: каждый ритуал, каждый миф, каждое верование и каждый образ божества отражают опыт священного и потому несут в себе понятия бытия, смысла, истины».

Книга охватывает период от магических миров каменного века до религий древних цивилизаций и религии библейского откровения: «На самых архаических уровнях культуры жить, как подобает человеку, — само по себе есть религиозное действие, потому что принятие пищи, половые отношения и труд имеют сакраментальную ценность».

**Издательство
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»
предлагает в серии
«Философские технологии»:**

Элиаде М.

**История веры и религиозных идей.
От Магомета до Реформации**

Данный труд является классическим образцом исследования в области истории религии. Религиозные идеи представлены здесь не только в хронологическом порядке, но и объединены единым пониманием многообразия религиозной жизни всех культур и континентов. Элиаде виртуозно владеет методами сравнительной антропологии и демонстрирует общие тенденции в развитии религиозных идей. «Для историка религий знаменательно всякое проявление священного: каждый ритуал, каждый миф, каждое верование и каждый образ божества отражают опыт священного и потому несут в себе понятия бытия, смысла, истины».

Книга представляет религии и их традиции от конца древнего периода до позднего Средневековья, и далее до Реформации и Просвещения.

Работа включает также дополнительные главы по религиям древней Евразии, Тибета, по магии, алхимии и герметической традиции.

Мирча ЭЛИАДЕ

Аспекты
мифа

Мирча Элиаде — один из ведущих религиоведов и культурологов современности. Его книги, посвященные различным аспектам примитивной культуры, обрядности, современному бытованию мифа, архетипическим составляющим сознания современного человека, хорошо известны российскому читателю.

Предлагаемая книга является изложением основных теоретических взглядов Элиаде, касающихся проблем архаической культуры и мифологического мышления, которые, по мнению автора, служат архетипическими основаниями сознания современного человека.

ФТ



ISBN 978-5-8291-1125-0



9 785829 111250 >