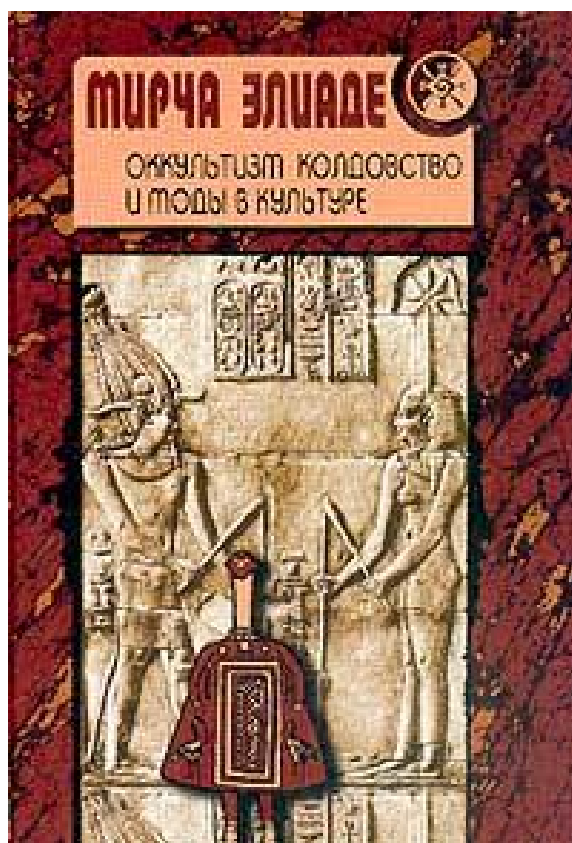


**МИРЧА ЭЛИАДЕ**

**ОККУЛЬТИЗМ, КОЛДОВСТВО И МОДЫ В КУЛЬТУРЕ**



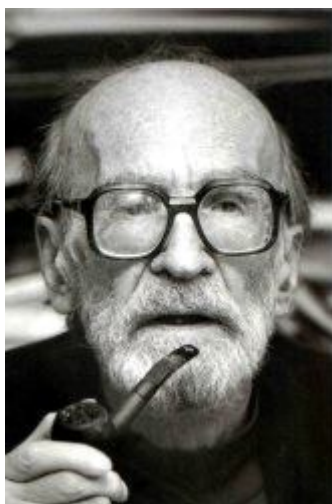
**MIRCEA ELIADE**

**OCCULTISM, WITCH CRAFT AND CULTURAL FASHIONS**

The University of Chicago Press

'СОФИЯ'

ИД 'Гелиос'  
2002



ББК 63.5

Э46

Перевод с английского *Е. В. Сорокиной*

Редакторы *Л. Б. Комисарова, М. А. Добровольский*

Э46

**Элиаде Мирча**

**Оккультизм, колдовство и моды в культуре** / Пер. с англ. - К.: 'София', М.: ИД 'Гелиос', 2002. - 224 с.

Материалы, составляющие данный том, выбраны автором из нескольких дюжин лекций и статей, написанных за последние десять лет. Все они, прямо или косвенно, связаны с задуманными Мирча Элиаде большими работами. Обсуждаются такие вопросы, как - Методы в культуре и история религий; Мир, город, дом; Мифологии смерти; Оккультизм и современный мир; Некоторые наблюдения по поводу европейской чёрной магии; Дух, свет и семя.

© *Е.В. Сорокина*, перевод

© 'София', 2002

© ИД 'Гелиос', 2002

**ISBN 966-7319-60-1**

**ISBN 5-344-00159-2**

# Содержание

## ПРЕДИСЛОВИЕ

### I. МОДЫ В КУЛЬТУРЕ И ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ\*

Неожиданные мифологии художника

'Тотемические пиры' и мифические верблюды

Журнал 'Планета'

Культурное значение популярности Тейяра де Шардена

Мода на структурализм

### II. МИР, ГОРОД, ДОМ\*

Жизнь в своем собственном мире

Космогоническая модель построения города

Дом в центре мира

Израиль, Святая земля

Космические и библейские религии

### III. МИФОЛОГИИ СМЕРТИ: ВВЕДЕНИЕ\*

Мифы о происхождении смерти

Космологическая символика погребальных ритуалов

Ритуальное и экстатическое переживание смерти

Парадоксальное многообразие мест пребывания души после смерти

Мифические погребальные географии

Смерть как coincidentia oppositorum

### IV. ОККУЛЬТИЗМ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР\*

'Взрыв оккультизма' последнего времени

Надежда на Renovatio

Еще одно толкование и оценка эзотеризма: Рене Генон

### V. НЕКОТОРЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ ПО ПОВОДУ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЧЕРНОЙ МАГИИ\*

[Историография черной магии и история религий](#)

[Случай benandanti](#)

[Румынские параллели: strigoii и 'Отряд Дианы'](#)

[Călușarii - 'очищающие' плясуны](#)

[Слияние противоположностей: Sântoaderii и zâne](#)

[Погашенный свет \(lucerna extincta\)](#)

[Ритуальные оргии и ностальгия по 'началу мира'](#)

[VI. ДУХ, СВЕТ И СЕМЯ\\*](#)

[Antarjyotih \(внутренний свет\) и солнечное семя](#)

[Монголы и тибетцы: оплодотворяющий свет](#)

[Свет и семя в тантризме](#)

['Kundagolaka': Игра и Мастер](#)

[Приятный парадокс](#)

[Xvarenah и семенная жидкость](#)

[Манихейство: плененный свет](#)

['Смещение' и 'разделение'](#)

[Эбиониты\\*: освящение семенем](#)

[Морфология световых видений](#)

[Пример из Южной Америки: 'Отец-Солнце', сексуально-световая символика и галлюцинации](#)

[ПРИМЕЧАНИЯ](#)

[Глава 1](#)

[Глава 2](#)

[Глава 3](#)

[Глава 4](#)

[Глава 5](#)

[Глава 6](#)

# Содержание

<b>Предисловие</b> .....	8
<b>I. Моды в культуре и история религий</b>	
<i>Неожиданные мифологии художника</i> .....	11
<i>'Тотемические тиры' и мифические верблюды</i> .....	15
<i>Журнал 'Планета'</i> .....	22
<i>Культурное значение популярности Тейара де Шардена</i> 26	
<i>Мода на структурализм</i> .....	30
<b>II. Мир, город, дом</b>	
<i>Жизнь в своем собственном мире</i> .....	37
<i>Космогоническая модель построения города</i> .....	42
<i>Дом в центре мира</i> .....	47
<i>Израиль, Святая земля</i> .....	51
<i>Космические и библейские религии</i> .....	54
<b>III. Мифологии смерти: Введение</b>	
<i>Мифы о происхождении смерти</i> .....	59
<i>Космологическая символика погребальных ритуалов</i> 64	
<i>Ритуальное и экстатическое переживание смерти</i> 67	
<i>Парадоксальное многообразие мест пребывания души после смерти</i> 72	
<i>Мифические погребальные географии</i> .....	75
<i>Смерть как coincidentia oppositorum</i> .....	77
<b>IV. Оккультизм и современный мир</b>	
<i>Французские писатели XIX века и их интерес к оккультизму</i> 84	
<i>Эзотерические учения и современные гуманитарные науки</i> 91	
<i>'Взрыв оккультизма' последнего времени</i> 98	

<i>Надежда на Renovatio</i> .....	105
<i>Еще одно толкование и оценка эзотеризма: Рене Генон</i>	108
<b>V. Некоторые наблюдения по поводу европейской черной магии</b>	
<i>Историография черной магии и история религий</i>	115
Случай <i>benandanti</i>	120
<i>Румынские параллели: strigoi и 'Отряд Дианы'</i>	127
<i>Sălușari - 'очищающие' плясуны</i>	131
<i>Слияние противоположностей: Santoaderi и zine</i>	133
<i>Погашенный свет (Lucerna Extincta)</i>	138
<i>Ритуальные оргии и ностальгия по 'началу мира'</i>	143
<b>VI. Дух, свет и семя</b>	
<i>Antarjyotih (внутренний свет) и солнечное семя</i>	154
<i>Монголы и тибетцы: оплодотворяющий свет</i> .....	158
<i>Свет и семя в тантризме</i> .....	159
<i>'Kundagolaka': Игра и Мастер</i>	162
<i>Приятный парадокс</i> .....	165
<i>Хваренах и семенная жидкость</i> .....	167
<i>Манихейство: Плененный свет</i> .....	171
<i>'Смешение' и 'разделение'</i> .....	174
<i>Эбиониты: Освящение семенем</i> .....	177
<i>Морфология световых видений</i> .....	181
<i>Пример из Южной Америки: 'Отец-Солнце', сексуально-световая символика и галлюцинации</i>	184
<b>Примечания</b>	192

### Посвящается Джузеппе Туччи

*В память о наших дискуссиях в Калькутте, 1929-1931*

# ПРЕДИСЛОВИЕ

С возрастом у всякого плодовитого автора непременно наступает такой момент, когда он обнаруживает, что многие из задуманных им и наиболее дорогих его сердцу книг так и остались ненаписанными. Не знаю, как реагируют на такое неприятное открытие другие авторы, но что касается меня, то я с печальным смирением решил отказаться от завершения ряда работ, подготовленных или частично написанных за последние двадцать пять лет. Однако, как обычно случается, время от времени я пользовался этими заметками и материалами при подготовке лекций, выступлений и журнальных статей. Разумеется, такие случайные эссе не являются обобщением результатов многолетних исследований, и в них не всегда бывают последовательно изложены многие аспекты рассматриваемой темы. Но их преимущество в том, что, будучи подготовлены для аудитории, состоящей, по большей части, из неспециалистов, они становятся доступными любому мыслящему читателю. Этим преимуществом нельзя пренебрегать, несмотря на риск, сопутствующий всякой попытке 'популяризации'. В конечном счете, единственное невинное желание ученого состоит в том, чтобы его идеи стали известными вне его собственной научной сферы. По многим причинам, упоминаемым в некоторых моих ранних работах, это желание следует особенно поощрять у студентов, изучающих историю религий.

9

Итак, материалы, составляющие данный том, я выбрал из нескольких дюжин лекций и статей, написанных за последние десять лет. Все они, прямо или косвенно, связаны с задуманными мною большими работами. Преобладающая часть этих эссе носит вводный характер; их основная задача - вспомнить некоторые старые, но забытые сейчас проблемы или же возобновить связанную с ними полемику в новом или не совсем привычном аспекте. За исключением последнего эссе (глава 6), все работы, собранные в этой книге, изначально были написаны как лекции. Я не пытался изменить их устный стиль, а лишь добавил примечания и - кое-где - несколько абзацев, дополняющих сказанное.

Очевидно, последняя глава - 'Дух, свет и семя' - отчасти контрастирует с остальными главами. Она была написана для научного журнала, в ней

рассмотрены многочисленные документы, относящиеся к некоторым малоизвестным культурам, а в примечаниях приводится обширная библиография. Но такие внешние (хочется сказать: типографские) черты не должны вводить в заблуждение читателя: этот текст не претендует на принадлежность к произведениям чистой эрудиции. Обилие цитат и критических ссылок служит просто для ознакомления читателя с некоторыми из бесчисленных выражений архаического и широко распространенного *теологумена*, а именно отождествления божественной и 'духовной' формы бытия с опытом Чистого Света и отождествления божественной созидательной способности с разноцветным сиянием света как божественного семени. Это чрезвычайно увлекательный вопрос,

10

имеющий также большое значение для проблемы 'универсалий' (или 'инвариантов') в истории религиозного опыта. Действительно, отождествление Дух = Свет = божественная (духовная) созидательная способность, рассматриваемое параллельно с морфологией световых теофаний и опыта 'внутреннего света', позволяет историку религий считать понятие 'универсалии' не менее значительным, чем хорошо известная в наше время реалья *mysterium tremendum* (тайна, внушающая трепет).

Я выражаю благодарность моим бывшим студентам, которые откорректировали и стилистически усовершенствовали тексты: профессорам Нэнси Фальк (глава 1), Норману Жирардо (глава 2) и Парку Макгинти (глава 6). Я особенно благодарен моему ассистенту, м-ру Брюсу Линкольну, за тщательную корректировку и редакцию глав 3,4 и 5. Кроме того, эти страницы, как и все мои работы за последние двадцать пять лет, не могли быть написаны, если бы не вдохновляющее присутствие и неизменная поддержка моей жены. Но... 'О чем сказать невозможно, о том следует молчать'<sup>1</sup>.

Мирча Элиаде

Чикагский университет

---

<sup>1</sup> *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. Предисловие//Философские работы. Часть I. М., 1994. Пер. М. С. Козловой.



## I. МОДЫ В КУЛЬТУРЕ И ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ\*

### Неожиданные мифологии художника

В этой работе я хотел бы обсудить следующий вопрос: что может сказать историк религии о современном ему мире? В каком смысле он может содействовать пониманию литературных или философских течений и значительных художественных направлений своего времени? И более того: что он может сказать, как историк религии, по поводу таких проявлений духа времени, как популярность тех или иных философских и литературных направлений, так называемой моды в культуре? Мне кажется, что - по крайней мере в некоторых случаях - его специальная подготовка позволит ему разгадать замыслы и идеи, менее явные для остальных. Я не говорю сейчас о тех случаях, в которых религиозный контекст или религиозный смысл

про-

---

\*Лекция, прочитанная в Чикагском университете в октябре 1965 года и опубликованная в книге 'История религий: очерки проблемы понимания' (The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding, edited by Joseph M. Kitagawa, with the collaboration of Mircea Eliade and Charles H. Long. Chicago: University of Chicago Press, 1967), pp. 20-38.

изведения более или менее очевидны, как, например, в картинах Шагала с их огромным 'глазом Бога', их ангелами, отсеченными головами и телами, летающими вверх ногами, - а также его вездесущим ослом, этим *par excellence* (по преимуществу) мессианским животным. Или одна из пьес Ионеско, 'Король умирает' ('Le Roi se meurt'), которую нельзя понять до конца, если не знать Тибетской Книги Мертвых и Упанишад. (Я могу подтвердить, что Ионеско действительно читал эти тексты; но для нас важно установить, что он принимал, а что игнорировал или отвергал. Таким образом, речь идет не о поиске *источников*, а о более увлекательной задаче:

исследовать обновление воображаемой творческой вселенной Ионеско под влиянием его знакомства с экзотической и традиционной религиозными вселенными.)

Но есть такие случаи, когда только историк религий может выявить скрытое значение произведения культуры, как античного, так и современного. Например, только историк религий может заметить поразительную структурную аналогию между 'Улиссом' Джеймса Джойса и некоторыми австралийскими мифами о тотемных героях. И подобно тому, как бесконечные странствия и случайные встречи австралийских культурных героев кажутся однообразными тем, кто знаком с полинезийскими, индоевропейскими или североамериканскими мифологиями, так и странствия Леопольда Блума в 'Улиссе' кажутся однообразными почитателям Бальзака и Толстого. Но историк религии знает, что утомительные странствия и подвиги мифических предков для австралийца являют собой величественную историю, к которой он экзистенциально при-

13

частен, и то же самое можно сказать о странствиях Леопольда Блума по его родному городу, кажущихся утомительными и банальными. Опять же, только историк религии смог бы уловить поразительное сходство между поверьями австралийцев и умозрениями Платона о переселении душ и 'припоминании'. Для Платона узнать - значит вспомнить. Материальные объекты помогают душе погрузиться в себя и, как бы 'возвращаясь назад', вновь открыть и обрести первоначальное знание, которым она обладала в своем внеземном состоянии. А австралиец, проходящий обряд инициации, обнаруживает, что он уже бывал здесь в мифическое время; он был здесь в образе своего мифического предка. Посредством инициации он снова учится делать то, что уже делал изначально, когда впервые явился в мир в образе мифического существа.

Увеличивать число примеров не имеет смысла. Я добавлю только, что историк религии может внести свой вклад в понимание таких разных писателей, как Жюль Верн и Жерар де Нерваль, Новалис и Гарсия Лорка<sup>1</sup>. Удивительно, что столь немногие ученые, занимающиеся историей религий, когда-либо пытались интерпретировать литературное произведение именно в этом специальном аспекте. (В настоящий момент я могу припомнить только книгу Марыли Фальк о Новалисе и работы Стига Викандера о французских писателях от Жюль Мишле до Малларме. Важные исследования Дюшен-Гийемена о Малларме и Валери могли бы быть написаны превосходным литературным критиком вне всякой связи с историей религий.) И наоборот,

как известно, многие литературные критики, особенно в Соединенных Штатах, без колебаний использовали откры-

14

тия истории религий в своих герменевтических исследованиях. Достаточно вспомнить частое обращение к мифо-ритуальной теории или 'схеме инициации' при интерпретации художественной прозы и поэзии<sup>2</sup>.

Но здесь у меня более скромная цель. Я попытаюсь выяснить, может ли историк религий разгадать тайный смысл наших так называемых мод в культуре, взяв в качестве примера три наиболее популярных в последнее время явления культуры, которые возникли в Париже, но распространились уже по всей Западной Европе и даже в Соединенных Штатах. Как всем хорошо известно, для того, чтобы какая-нибудь теория или философия стала популярной, *en vogue* (модной), ей вовсе не обязательно быть замечательным творением, но в равной мере не обязательно и быть лишенной какой-либо ценности. Один из самых интересных аспектов 'моды в культуре' заключается в том, что истинность рассматриваемых явлений и их интерпретации не имеют значения. Никакая критика не в состоянии повредить моде. В этой неуязвимости для критики есть что-то 'религиозное', пусть даже в ограниченном, сектантском смысле. Но и вне этого общего аспекта некоторые 'моды в культуре' являются чрезвычайно существенными для историка религий. В их популярности, особенно среди интеллигенции, проявляется неудовлетворенность западного человека, его тоска по утраченному и неизбывное стремление к нему.

15

### **'Тотемические пиры' и мифические верблюды**

Приведем только один пример. Пятьдесят лет назад Фрейд полагал, что он обнаружил истоки социальной организации, моральных ограничений и религии в 'изначальном' убийстве, а именно, в первом отцеубийстве. Он рассказал эту историю в своей книге 'Тотем и табу'. Изначально отец сам владел всеми женщинами и изгонял своих сыновей, когда они становились достаточно взрослыми, чтобы вызывать его ревность. И вот однажды изгнанные сыновья убили своего отца, съели его и присвоили его женщин. 'Тотемический пир, - писал Фрейд, - вероятно, первый праздник, отмеченный человечеством, был повторением, празднеством воспоминания об этом

достопримечательном преступном деянии<sup>3</sup>. А так как Фрейд считал, что Бог есть не что иное, как сублимированный физический отец, то это именно Бога убивают и приносят в жертву в тотемическом жертвоприношении. 'Это убийство отца-бога является первородным грехом человечества. Эту вину в пролитой крови искупает пролившаяся кровь Христа'<sup>4</sup>.

Тщетно этнологи, современники Фрейда, начиная с В.Х.Риверса и Ф.Боаса и кончая А.Л.Кребером, Б.Малиновским и В.Шмидтом, показывали абсурдность такого изначального 'тотемического пира'<sup>5</sup>. Тщетно указывали они на то, что тотемизм не стоит у истоков религии и не является универсальным, поскольку не все народы прошли через 'тотемическую стадию'; что, как уже доказал Фрэнк, из многих сотен тотемических племен только *четырем* был известен обряд, напоминаю-

16

щий ритуальное убийство и съедение 'тотемного божества' (обряд, который Фрейд считал неизменной характерной чертой тотемизма); и, наконец, что этот обряд не имеет никакого отношения к происхождению жертвоприношения, так как тотемизм совершенно не встречается в древнейших культурах. Тщетно Вильгельм Шмидт указывал, что дототемические народы ничего не знали о каннибализме, что отцеубийство среди них было бы

'просто невозможным, психологически, социологически и этически [и что]... формой дототемической семьи, а следовательно, и самой ранней человеческой семьи, о которой, мы смеем надеяться, нам кое-что известно из этнологии, не был ни промискуитет, ни групповой брак; более того, ни то, ни другое, по заключению ведущих антропологов, вообще никогда не существовало'<sup>6</sup>.

Подобные доводы ничуть не смущали Фрейда, и его фантастический 'готический роман', 'Тотем и табу', стал вторым Евангелием для трех поколений западной интеллигенции.

Разумеется, о гениальности Фрейда и достоинствах психоанализа не следует судить по тем страшным рассказам, которые выдаются за объективные исторические факты в 'Тотеме и табу'. Но весьма существенно то, что такая безумная гипотеза могла считаться разумной научной теорией, несмотря на всю критику ведущих антропологов века. Торжество этой гипотезы объясняется, в первую очередь, победой психоанализа над другими

психологическими теориями, а также тем, что он стал (по многим другим причинам) модным культурным течением. После 1920 года истинность фрей-

17

дистской идеологии считалась не требующей доказательства. О значении невероятного успеха 'Тотема и табу', этого 'безумного романа ужасов' ('roman noir frénétique'), можно было бы написать весьма увлекательную книгу. Однако именно с помощью приемов и методов современного психоанализа мы можем раскрыть некоторые трагические тайны современного западного интеллигента: например, его глубокую неудовлетворенность устаревшими формами исторически сложившегося христианства и страстное желание избавиться от веры своих предков, сопровождаемое необъяснимым чувством вины, как если бы он сам убил Бога, в Которого не мог верить, но отсутствия Которого не мог вынести. Именно поэтому я и говорил, что всякая мода в культуре имеет огромное значение, какова бы ни была ее объективная ценность. Успех определенных идей или идеологий показывает духовное и экзистенциальное состояние всех тех, для кого эти идеи или идеологии образуют, в некотором роде, сотериологическую систему (теорию спасения).

Конечно, в других науках тоже есть свои моды, даже в истории религий, хотя ни одна из них не может сравниться с популярностью, которой пользовался 'Тотем и табу'. То, что наши отцы и деды были увлечены 'Золотой ветвью', - вполне объяснимый и даже достойный уважения факт. Но что менее понятно и может быть объяснимо только как мода - это те поиски богинь-матерей, матерей зерна и духов растительности, которым между 1900 и 1920 годами предавались почти все историки религий - и, разумеется, находили их повсюду, во всех религиях и фольклорах мира. Эти поиски Матери - матери земли, матери деревьев, матери зер-

18

на и так далее, - а также других демонических существ, связанных с растительностью и сельским хозяйством, также являются существенными для понимания бессознательной ностальгии западного интеллигента начала века.

Но позвольте мне привести еще один пример могущества и престижа моды в истории религий. На сей раз речь пойдет не о боге или богине, матери зерна или духе растительности, но о животном - а именно, о верблюде. Я имею в виду знаменитое жертвоприношение верблюда, описанное неким Нилом, жившим во второй половине IV века. Когда он был монахом в монастыре на горе Синай, монастырь захватили арабы-бедуины. Поэтому Нил имел возможность наблюдать своими глазами жизнь и верования бедуинов, и эти наблюдения он описал в своем 'Сказании об избииении монахов на горе Синайской'. Особенно драматично его описание принесения верблюда 'в жертву Утренней Звезде'. Верблюда, привязанного к грубому, сложенному из камней жертвеннику, участники церемонии разрезают на куски и пожирают. Причем пожирают так быстро, добавляет Нил, что 'в короткий промежуток времени между восходом Утренней Звезды, который знаменует начало обряда, и той минутой, когда эта звезда исчезает в лучах восходящего солнца, весь верблюд - мясо и кости, шкура, кровь и внутренности - бывает полностью съеден'<sup>7</sup>. Первым это жертвоприношение описал Й.Вельхаузен в своей работе 'Пережитки арабского язычества' (Reste arabischen Heidenthumes, 1887). Но уникальную научную известность Нилов верблюд приобрел благодаря Уильяму Робертсону Смиту, который постоянно упоминает это жертвоприношение в своих

19

'Лекциях по религиям семитов' (1889), рассматривая его как 'древнейшую известную форму арабского жертвоприношения'<sup>8</sup>, и говорит о 'непосредственном свидетельстве Нила относительно обычаев арабов Синайской пустыни'<sup>9</sup>. С тех пор все последователи теории жертвоприношения Робертсона Смита - С.Райнах, А.Вендель, А.С.Кук, С.Х.Хук - не уставали ссылаться на рассказ Нила. Но еще более любопытно то, что даже те ученые, которые не принимали теорию Робертсона Смита, не могли - или не смели - обсуждать общую проблему жертвоприношения, не пересказав должным образом историю Нила<sup>10</sup>. Вообще никто, казалось, не сомневался в достоверности свидетельства Нила, даже несмотря на то, что многие ученые были не согласны с интерпретацией Робертсона Смита. Таким образом, к началу нашего века Нилов верблюд стал так раздражающе часто упоминаться в работах историков религий, ученых, занимающихся Ветхим Заветом, социологов и этнологов, что Г.Фукар, в своей книге 'История религий и сравнительный метод', заявил:

'Кажется, ни один автор не имеет больше права заниматься историей религий, не отозвавшись с уважением об этом анекдоте. Ибо это не что

иное, как просто анекдот..., подробность, рассказанная 'кстати', а на единичном факте, да еще столь незначительном, нельзя строить теорию религии, имеющую общечеловеческое значение'<sup>11</sup>.

С большим интеллектуальным мужеством Фукар формулирует свою методологическую позицию:

'Что касается Нилова верблюда, я совершенно убежден, что он не заслуживает чести нести на своей спине обоснование целого раздела в истории религий'<sup>12</sup>.

20

Фукар был прав. Тщательный текстологический и исторический анализ показал, что Нил не был автором 'Сказания об избииении монахов на горе Синайской', что на самом деле это сочинение было написано под псевдонимом, вероятно, в IV или V веке и, что еще важнее, - текст изобилует литературными клише, заимствованными из эллинистических романов; например, описание убийства и пожирания верблюда - 'отсечение кусков трепещущей плоти и пожирание всего животного, мяса и костей' - не имеет этнологической ценности, а только свидетельствует о знакомстве автора с высокопарно-патетическим стилем этого жанра. Тем не менее, хотя эти факты стали известны уже вскоре после Первой мировой войны, в особенности благодаря скрупулезному анализу Карла Хейси<sup>13</sup>, Нилов верблюд все еще нередко фигурирует в современных научных работах<sup>14</sup>. И не удивительно, поскольку это краткое и красочное описание предполагаемой первоначальной формы жертвоприношения и начальной стадии религиозного общения было приспособлено для удовлетворения всех вкусов и склонностей. Ничто не могло быть более лестным для западных интеллигентов, так как многие из них были убеждены, что доисторический и примитивный человек был подобен хищному животному, и потому считали, что происхождение религии должно отражать психологию и поведение пещерного человека. Более того, ритуальное пожирание верблюда не могло не укрепить многих социологов во мнении, что религия - только социальное явление, если не просто гипостатическое отражение самого общества. Даже те ученые, которые называли себя христианами, испытывали некоторое чувство удовлетворения

21

от рассказа Нила. Они охотно указывали на гигантское расстояние, отделяющее съедение верблюда целиком - включая кости и шкуру - от глубоко одухотворенных, если не просто символических, христианских таинств. Яркое выраженное превосходство монотеизма и в особенности христианства над всеми предшествующими языческими верованиями не могло бы проявиться более убедительно. И, разумеется, все эти ученые, как христиане, так и агностики или атеисты, были чрезвычайно горды и счастливы быть теми, кто они есть: цивилизованными западными людьми и поборниками безграничного прогресса.

Я не сомневаюсь, что анализ трех современных мод в культуре, упомянутых мною в начале этой работы, окажется для нас не менее интересным, хотя эти моды и не имеют непосредственного отношения к истории религий. Разумеется, не следует считать, что их значение одинаково, - по крайней мере, одна из них, вероятно, скоро устареет. Но для наших целей это несущественно. А существенно то, что в течение последних четырех или пяти лет - в начале 60-х годов - Париж находился под влиянием журнала 'Планета' и двух авторов, Тейяра де Шардена и Клода Леви-Строса, - можно даже сказать, был покорен ими. Спешу добавить, что я не собираюсь обсуждать здесь теории Тейяра и Леви-Строса. То, что меня интересует, - это их удивительная популярность, и я буду ссылаться на их идеи лишь постольку, поскольку они могут объяснить причины этой популярности.

22

## **Журнал 'Планета'**

По вполне понятным причинам я начну с журнала 'Планета'. На самом деле я не первый, кто размышлял о культурном значении его неслыханной популярности. Широко известная и весьма серьезная парижская газета 'Монд' сравнительно недавно посвятила две большие статьи именно этой проблеме - неожиданному и невероятному успеху 'Планеты'. Действительно, около 80 000 подписчиков и 10 000 покупателей довольно дорогого журнала - это уникальное явление во Франции, а также проблема для социологии культуры. Издатели этого журнала - Луи Повель, писатель и бывший ученик Гурджиева, и Жак Бержье, весьма популярный журналист, пишущий о проблемах науки. В 1961 году они опубликовали толстую книгу 'Утро магов', которая быстро стала бестселлером. Фактически, журнал 'Планета' начал издаваться с помощью гонорара за 'Утро магов'. Эта книга была также переведена на английский язык, но не оказала столь сильного воздействия на



англо-американскую публику. Она представляет собой любопытную смесь популярной науки, оккультизма, астрологии, научной фантастики и техники спиритуализма. Более того - она молчаливо претендует на разгадку бесчисленных жизненно важных тайн - нашей вселенной, Второй мировой войны, исчезнувших цивилизаций, одержимости Гитлера астрологией и так далее. Оба автора достаточно популярны, и, как я уже сказал, Жак Бержье компетентен в вопросах науки. Таким образом, читателя убеждают, что в книге изложены *факты* или, по крайней мере, обоснованные гипотезы - то есть что, во всяком случае,

23

его не вводят в заблуждение. Журнал 'Планета' построен на тех же предпосылках и по тому же принципу: там помещаются статьи о возможности жизни на иных планетах, новых видах психологического оружия, перспективах *l'amour moderne* (современной любви), обсуждаются такие темы, как творчество Г. П. Лавкрафта и американская научная фантастика, 'настоящие' ключи к пониманию Тейяра де Шардена, тайны животного мира и т.д.

Далее, чтобы понять неожиданный успех и книги, и журнала, нужно вспомнить французскую культурную обстановку конца 1950-х годов. Как известно, сразу после Освобождения стал чрезвычайно популярным экзистенциализм. Ж.-П.Сартр, Камю, Симона де Бовуар были идейными вождями и идеалами нового поколения. В частности, Сартр пользовался популярностью, как никакой другой французский писатель со времен Вольтера и Дидро, Виктора Гюго, или Золя во время дела Дрейфуса. Сам марксизм не мог по-настоящему увлечь молодых интеллектуалов, пока Сартр не заявил о своих коммунистических симпатиях. От французского католического возрождения начала 1920-х годов почти ничего не осталось. Жак Маритен и неотомисты уже вышли из моды в начале Второй мировой войны. Единственными реальными движениями в католицизме, не считая христианского экзистенциализма Габриэля Марселя, были те, которые образовали в то время довольно скромную группу *Études Carmelitaines* (Кармелитские исследования) (с акцентом на важности мистического опыта и изучении психологии религии и символизма) и *Sources Chrésiennes* (Христианские источники), с их переоценкой греческой патристики и

24

настойчивым требованием обновления литургии. Но, конечно, эти католические движения не обладали ни блеском экзистенциализма Сартра, ни притягательной силой коммунизма. В сфере культуры, от философии и политической идеологии до литературы, изобразительного искусства, кино и журналистики, господствовали несколько понятий и клише: абсурдность человеческого существования, отчужденность, те или иные убеждения, конкретная ситуация, исторический момент и т.д. Правда, Сартр постоянно говорил о свободе; но в итоге *эта* свобода оказывалась бессмысленной. В конце 1950-х годов война в Алжире породила глубокое чувство тревоги среди интеллигентов. Всем им - экзистенциалистам, марксистам или либеральным католикам - пришлось принимать свои собственные решения. В течение многих лет французский интеллигент был вынужден жить почти исключительно в своем 'историческом моменте', как, по учению Сартра, и следовало жить каждому ответственному интеллигенту.

В этой мрачной, утомительной и, в каком-то смысле, провинциальной атмосфере - ибо казалось, что в мире действительно принимались в расчет только Париж, или, вернее, Сен-Жермен де Пре, а затем Алжир, - появление 'Планеты' произвело эффект разорвавшейся бомбы. Общее направление, обсуждаемые проблемы, язык - все было другое. Место чрезмерной озабоченности своей собственной экзистенциальной 'ситуацией' и историческими 'убеждениями' заняла грандиозная попытка повернуться к чудесному миру: будущему устройству планеты, безграничным возможностям человека, таинственным глубинам, в которые

25

мы готовы проникнуть, и так далее. Не научный подход как таковой возбудил этот массовый энтузиазм, но покоряющее сердца влияние 'последних научных достижений' и предсказание их близкого торжества. Конечно, как я уже сказал, наука здесь сопровождалась герметизмом, научной фантастикой, а также политическими и культурными новостями. Но что было ново и оживляло французского читателя - это оптимистический и целостный взгляд, при котором наука сочеталась с эзотеризмом, порождая в результате чарующий и таинственный космос, в котором человеческая жизнь вновь обретала смысл и сулила неограниченные возможности совершенствования. Человек не был больше приговорен к своему достаточно безотрадному существованию (*condition humaine*); вместо этого он был призван завоевать свой материальный мир, а также познать тайны других, загадочных вселенных, открытых оккультистами и гностиками. Но в

противоположность всем предшествующим гностическим и эзотерическим школам и движениям 'Планета' не пренебрегала также и социальными и политическими проблемами современного мира. В целом, она пропагандировала *спасительную* науку: научную информацию, являющуюся в то же время сотериологической. Человек больше не был отчужденным и бесполезным в абсурдном мире, в который он пришел случайно, не имея никакой цели.

26

### **Культурное значение популярности Тейяра де Шардена**

На этом я должен прекратить свой беглый анализ причин успеха журнала 'Планета', так как многое из сказанного мной в связи с этим журналом можно почти буквально повторить применительно к популярности Тейяра де Шардена. Нет нужды добавлять, что я говорю не о научных и философских заслугах Тейяра, которые не вызывают сомнений, но о грандиозном успехе его книг, которые, как известно, были опубликованы после смерти автора. И вот что парадоксально: единственному римско-католическому мыслителю, завоевавшему отклик столь обширной аудитории, церковные власти не дали опубликовать те самые книги, которые сегодня стали бестселлерами как в Старом, так и в Новом Свете. И что даже более важно - менее чем за десять лет во всем мире было издано более сотни книг и тысячи статей, где обсуждались - и по большей части сочувственно - идеи Тейяра де Шардена. Если же принять во внимание тот факт, что даже наиболее популярный философ своего поколения, Ж.-П. Сартр, не нашел столь широкого отклика за все двадцать пять лет своей деятельности, то мы должны признать культурное значение успеха Тейяра. Об идеях Луи Повея и Жака Бержье не написано ни одной книги, и очень мало статей (обе статьи в газете 'Монд' касались только популярности их журнала 'Планета'), в то время как в большей части книг и статей о Тейяре обсуждаются его философские и религиозные идеи.

27

Вероятно, журнал 'Планета' и произведения Тейяра де Шардена читают разные люди, но тем не менее между ними много общего. Прежде всего, все они устали от экзистенциализма и марксизма, устали от постоянных

разговоров об истории, исторических условиях, историческом моменте, убеждениях и так далее. И тех, и других интересует не столько история, сколько *природа* и *жизнь*. Сам Тейяр рассматривал историю только как скромную часть величественного космического процесса, который начался с возникновением жизни и будет продолжаться миллиарды и миллиарды лет, пока последняя из галактик не услышит провозглашения Христа как Логоса. И идеология журнала 'Планета', и философия Тейяра в основе своей оптимистичны. На самом деле Тейяр был первым философом после Бергсона, кто осмелился высказать свою веру в жизнь и в человека. В своих попытках доказать, что основные идеи Тейяра нельзя с полным основанием считать частью христианской традиции, критики обычно указывают на его оптимизм, веру в осмысленную и бесконечную эволюцию, а также на игнорирование первородного греха и зла вообще.

Но с другой стороны, ученые-агностики, знакомые с работами Тейяра, признают, что, читая их, они впервые поняли, что значит быть религиозным человеком, верить в Бога, в частности в Иисуса Христа и христианские таинства. Действительно, Тейяр первым из христианских авторов выразил свою веру в словах, доступных и полных смысла как для ученых-агностиков, так и для религиозно необразованных людей. Впервые в нашем веке агностики и атеистически настроенные

28

массы научно образованных европейцев понимают, о чем говорит христианин. И это происходит не потому, что Тейяр - ученый. И до него было много великих ученых, которые не скрывали своей принадлежности к христианству. Но что было нового у Тейяра и чем, по крайней мере частично, объяснялась его популярность, это то, что его вера была основана на научных исследованиях и понимании природы и жизни. Он говорит о 'духовной силе материи' и признается в своей 'непреодолимой симпатии ко всему, что шевелится внутри темной массы материи'. Вероятно, именно *эта любовь* Тейяра к космической субстанции и космической жизни производит на ученых такое сильное впечатление. Он чистосердечно признается, что всегда был 'пантеистом' по темпераменту и 'более сыном земли, чем сыном неба'. Даже такие абстрактные и сложные инструменты научного исследования, как, например, компьютер, Тейяр превозносит потому, что рассматривает их как вспомогательные устройства, содействующие развитию жизни.

Однако же нельзя говорить просто о 'витализме' Тейяра, так как он - человек религиозный и жизнь для него *священна*; более того, для него вся космическая материя как таковая может рассматриваться как священная. По

крайней мере, в этом, по-видимому, и заключается смысл прекрасной книги, озаглавленной 'Месса на вершине мира'. Когда Тейяр говорит о выходе в галактики посредством космического Слова, по сравнению с этим кажется скромной и лишенной воображения даже самая фантастическая экзальтация бодхисаттв. Ибо для Тейяра галактики, где будут почитать Христа через миллионы лет, - это реальность, это

29

живая материя. Они не кажутся ему ни иллюзорными, ни даже преходящими. В своей статье в журнале 'Psyché' Тейяр однажды признался, что он просто не может верить в катастрофический конец мира - ни сейчас, ни миллионы лет спустя; более того, он не может верить даже во второй закон термодинамики. Для него вселенная была реальной, живой, полной смысла, созидающей, священной - и если не вечной в философском смысле слова, то, по крайней мере, бесконечной во времени.

Теперь нам понятны причины необычайной популярности Тейяра: он не только перекидывает мост между наукой и христианством; он не только дает оптимистический взгляд на эволюцию космоса и человека и, в особенности, настаивает на исключительной ценности человеческого бытия во вселенной, но *также раскрывает подлинную сакральность природы и жизни*. Современный человек не только отчужден от самого себя, он отчужден также и от природы. И, разумеется, мы не можем вернуться к 'космической религии', устаревшей уже во времена пророков, а затем преследуемой и вытесненной христианами. Мы не можем даже вернуться к романтическому или буколическому отношению к природе. Но ностальгия по утраченному мистическому единству с природой все еще преследует западного человека. И Тейяр открыл для него превосходящую все ожидания перспективу, где природа наделяется религиозной ценностью, полностью сохраняя в то же время свою 'объективную' реальность.

30

### **Мода на структурализм**

Я не стану много говорить по поводу третьего популярного явления культуры последнего времени, а именно, Клода Леви-Строса, так как оно

связано с более широким интересом к структурной лингвистике и структурализму вообще. Можно думать все что угодно о выводах, сделанных Леви-Стросом, но нельзя не признать достоинств его работы. Лично я считаю его значительной фигурой, в первую очередь, по следующим причинам: (1) Будучи антропологом по образованию и профессии, он, по сути своей, философ, и его не пугают идеи, теории и теоретический язык; таким образом, он заставляет антропологов *размышлять*, и размышлять упорно. Для эмпирически настроенного антрополога это настоящее бедствие, но историк религий не может не радоваться высокому теоретическому уровню, на котором Леви-Строс предпочитает обсуждать свой так называемый первобытный материал. (2) Даже если не принимать структурализм *in toto* (в целом), то критика Леви-Стросом антропологического историзма все же является весьма своевременной. Слишком много времени и энергии затрачено антропологами на попытки воссоздать историю первобытных культур и слишком мало - на *понимание их смысла*. (3) И наконец, Леви-Строс - превосходный писатель; его 'Печальные тропики' - замечательная книга и, по моему мнению, его самая значительная работа. Более того, Леви-Строс - это человек, которого я бы назвал 'современным энциклопедистом', в том смысле, что он знаком с огромным количеством *современных* открытий, произведений и методов, таких, как, напри-

31

мер, кибернетика, теория связи, марксизм, лингвистика, абстрактное искусство и Бела Барток, додекафонная музыка и 'новая волна' французского романа etc.

Весьма вероятно также, что многое из перечисленного выше способствовало популярности Леви-Строса. Его интерес к столь многим современным идеям, его марксистские симпатии, его тонкое понимание Ионеско или Роб-Грийе - все это отнюдь не отрицательные качества в глазах молодого поколения интеллектуалов. Но, по моему мнению, причины популярности Леви-Строса следует, в первую очередь, искать в его антиэкзистенциализме и неопозитивизме, в его равнодушии к истории, а также в его тенденции к возвышению материальных 'вещей' - материи. Для него 'la science est déjà faite dans les choses' - наука уже осуществилась в вещах, в материальных объектах. Логика уже имеет свой прообраз в природе. Другими словами, человека можно понять, даже не рассматривая его *сознание*. 'Неприрученная мысль' ('La Pensée Sauvage') показывает нам мышление без мыслителей и логику без логиков<sup>15</sup>. Это и есть неопозитивизм и неономиализм, но в то же время и нечто большее. Это можно назвать

поглощением человека природой - разумеется, не дионисийской или романтической природой, и даже не слепым, страстным, эротическим внутренним импульсом в толковании Фрейда, - но природой, осознанной и понятой с помощью ядерной физики и кибернетики, природой, сведенной к своим основным структурам; и эти структуры - одни и те же как в космической материи, так и в душе человека. Как я уже говорил, я не могу обсуждать здесь теории Леви-Строса. Но мне хо-

32

телось бы напомнить читателям об одной наиболее яркой характеристике французских писателей 'новой волны', в особенности Роб-Грийе: значение, которое они придают 'вещам', или материальным объектам, - в конечном итоге, первенство космоса и природы - и безразличие к истории и историческому времени. В обоих случаях - как Леви-Строса, для которого 'la science est déjà faite dans les choses', так и Роб-Грийе - мы являемся свидетелями нового воплощения 'les choses', возведения материальной природы в ранг всеобъемлющей реальности.

Таким образом, мы можем заметить, что все эти три моды в культуре последнего времени имеют общие черты: решительное неприятие экзистенциализма, безразличие к истории и возвеличивание материальной природы. Конечно, есть огромная разница между отчасти наивным научным энтузиазмом журнала 'Планета' и мистической любовью Тейяра к материи и жизни, а также его верой в чудеса науки и техники будущего, и еще большая разница между концепциями человека Тейяра и Леви-Строса. Но в том, что можно было бы назвать их 'образами мира', наблюдается некоторое сходство: во всех трех случаях мы сталкиваемся с чемто вроде *мифологии материи* - либо образного, художественного ('Планета', Тейяр де Шарден), либо структуралистского, алгебраического типа (Клод Леви-Строс).

Если мои рассуждения верны, то и антиэкзистенциализм, и антиисторизм, характерные для этих мод в культуре, а также свойственное им возвеличивание физической природы не могут не представлять интереса для историка религий. Тот факт, что сотни тысяч мыс-

33

лящих европейцев с восторгом читали журнал 'Планета' и произведения Тейяра де Шардена, имеет иной смысл для историка религий, чем он мог бы иметь для социолога культуры. Было бы упрощением говорить, что страх перед историей снова становится невыносимым и что те из европейских интеллигентов, которым не удастся найти убежища в нигилизме или утешения в марксизме, живут надеждой на новый - обещанный наукой - и харизматический космос. Разумеется, нельзя сводить значение этих трех мод в культуре к старому и хорошо известному конфликту между 'космосом и историей'. Космос, как он представлен в 'Планете' и работах Тейяра де Шардена, сам по себе является продуктом истории, ибо это и есть космос в научном понимании этого слова, космос, который техника постепенно завоевывает и преобразует. Но что является специфическим и новым - это почти религиозный интерес к структурам и ценностям мира природы, этой космической материи, - мира, столь блестящим образом исследованного наукой и преобразованного техникой. Антиисторизм, отмеченный нами во всех трех вышеописанных модах в культуре, не является отрицанием истории как таковой; это скорее протест против пессимизма и нигилизма сторонников историзма последнего времени. Здесь даже могут возникнуть подозрения в ностальгии по тому, что можно было бы назвать макроисторией - по планетарной и, затем, космической истории. Но что бы ни было сказано о значении этой ностальгии для более полного понимания истории, одно можно сказать с определенностью: почитатели 'Планеты', Тейяра де Шардена и Леви-Строса не ощущают сартровской *nausée* ('тошноты') при столкновении

34

с объектами природы; они не чувствуют себя *de trop* (лишними) в этом мире; короче говоря, они воспринимают свое положение в космосе не так, как экзистенциалисты.

Как и всякая мода, эти три новые моды постепенно утратят свою новизну и со временем исчезнут. Но их истинное значение не обесценится: популярность журнала 'Планета', Тейяра де Шардена и Леви-Строса раскрыла для нас некоторые подсознательные или полусознательные желания и ностальгические устремления современного западного человека. А если учесть, что подобные же устремления можно обнаружить и в современном искусстве, то значение этих мод в культуре последнего времени для историка религий станет еще более поучительным. Действительно, в произведениях многих современных художников нельзя не отметить всепоглощающего интереса к материи как таковой. Я не буду говорить о



Бранкузи, потому что его почитание материи общеизвестно. Отношение Бранкузи к камню можно сравнить с почитанием, страхом и благоговением человека эпохи неолита, которые он испытывал к священным для него камням; в этих камнях он видит проявление сакральной и подлинной реальности. Но в истории современного искусства, начиная с кубизма и по крайней мере вплоть до ташизма, мы можем наблюдать постоянные стремления художника освободиться от 'поверхности' вещей и проникнуть в суть материи, чтобы раскрыть ее первичные структуры. Я уже обсуждал в других своих работах религиозный смысл стремления современного художника упразднить форму и размеры и, так сказать, проникнуть во внутрен-

35

нюю сущность материи, выявляя ее скрытые возможности<sup>16</sup>. Этот глубокий интерес к элементарным формам существования материи выдает желание освободиться от груза отживших форм, ностальгическое стремление вернуться к юности мира.

Если наши рассуждения справедливы, то между отношением художника к материи и ностальгическими порывами западного человека, - как они прослеживаются в трех популярных явлениях культуры последнего времени, которые мы здесь рассмотрели, - имеется определенное сходство. Хорошо известно, что в своих произведениях художники часто предвосхищают то, что еще только должно произойти - иногда на одно или два поколения позже - в других сферах социальной и культурной жизни.

37

## **II. МИР, ГОРОД, ДОМ\***

### **Жизнь в своем собственном мире**

Много лет назад одному из профессоров Бухарестского университета, моему преподавателю, посчастливилось прослушать серию лекций знаменитого историка Теодора Моммзена. В то время, в начале 1890-х годов, Моммзен был уже очень стар, но ум его все еще был ясным, а память отличалась поразительной полнотой и точностью. В своей первой лекции

Моммзен рассказывал об Афинах времен Сократа. Он подошел к доске и, не пользуясь никакими заметками, набросал план этого города, каким он был в V веке до н. э.; затем он отметил местоположение храмов и общественных зданий и показал, где были расположены некоторые известные водоемы и рощи. Особенно впечатляющим было его яркое воспроизведение места действия в 'Федре'. Прочитав отрывок, в котором Сократ спрашивает, где находится Лисий, а Федр отвечает, что он у Эпикрата, Моммзен указал на вероятное местоположение дома Эпикрата: у Платона сказано, что 'дом,

---

\*Лекция, прочитанная в Университете Лойолы, Чикаго, в феврале 1970г.

38

где раньше жил Морихий' находился 'рядом с храмом Зевса-Олимпийца'. Далее Моммзен графически изобразил путь вдоль берега реки Илис, по которому шли Сократ и Федр, а затем указал на то 'тихое место' под 'высоким платаном', где они остановились и где состоялся их достопамятный диалог.

Потрясенный удивительной эрудицией, памятью и пониманием литературы, которые продемонстрировал Моммзен, мой профессор не спешил покинуть аудиторию по окончании лекции. Тут он увидел, как к Моммзену подошел старый слуга и бережно взял его под руку, чтобы помочь выйти из аудитории. Тогда один из присутствующих студентов объяснил, что знаменитый историк не знает, как добраться до собственного дома. Величайший из авторитетов своего времени по истории античных Афин совершенно не ориентировался в своем собственном городе Берлине в царствование Вильгельма!

Вряд ли можно найти лучшее введение для того, что я хочу обсудить в этой статье. Случай Моммзена может служить восхитительной иллюстрацией экзистенциального смысла 'жизни в своем собственном мире'. Его *реальным* миром, единственным миром, действительным и имеющим для него смысл, был классический греко-римский мир. Для Моммзена мир древних греков и римлян был не просто *историей*, то есть мертвым прошлым, оживленным посредством историографического *анамнезиса*; 'припоминания'; это был *его* мир - то место, где он мог передвигаться, думать и испытывать блаженство жить и творить. На самом деле я не знаю, всегда ли ему требовался слуга, чтобы

проводить домой. Вероятно, нет. Как и большинство ученых, обладающих творческими способностями, он, вероятно, жил одновременно в двух мирах: в мире форм и исторических реалий, пониманию которого он посвятил свою жизнь и который тем или иным образом соответствует 'космифицированному' и, тем самым, 'сакрализованному' миру первобытных людей; и в обыденном, 'профанном' мире, в который, по выражению Хайдеггера, он был 'заброшен'. Позднее, достигнув преклонного возраста, Моммзен, очевидно, перестал чувствовать связь с повседневным, несущественным, для него не имеющим смысла и хаотичным миром современного Берлина. Если можно говорить об амнезии по отношению к обыденному миру Берлина, то придется также признать, что эта амнезия компенсировалась поразительным 'припоминанием' всего, что относилось к экзистенциальному миру Моммзена, то есть классическому греко-римскому миру. Иначе говоря, в старости Моммзен жил в мире архетипов.

Возможно, ближайшую параллель этого чувства потерянности в неведомом, хаотичном мире можно найти у акильпа, одного из австралийских племен народности аранда. Согласно мифологии этого племени, божество по имени Нумбакула 'космифицировало' территорию племени, создало его предка и основало нормы и обычаи его жизни. Затем Нумбакула сделал сакральный столб из ствола эвкалипта, поднялся по нему на небо и исчез. Этот столб представляет собой космическую ось, так как вокруг него земля стала обитаемой и была преобразована в 'мир'. Именно по этой причине ритуальная роль этого столба столь значитель-

на. Акильпа носят его с собой в своих странствиях и выбирают направление своего передвижения в зависимости от того, в какую сторону он наклонится. Это позволяет им, несмотря на постоянные странствия, всегда оказываться в 'своем мире' и в то же время не порывать связи с небом, где исчез Нумбакула. Если столб почему-либо ломается, это - катастрофа; в некотором смысле, это 'конец мира' и возврат к хаосу. Спенсер и Гиллен рассказывали легенду, в которой целое племя впало в отчаяние, когда сломался сакральный столб. В течение некоторого времени люди племени бродили в полной растерянности, а потом уселись на землю, обреченно ожидая гибели<sup>1</sup>. Это превосходная

иллюстрация необходимости 'космификации' территории, на которой предстоит жить. 'Мир' для племен акильпа становится 'их миром' лишь в той степени, в какой он воспроизводит космос, организованный и освященный божеством Нумбакула. Они не могут жить без этой вертикальной оси, которая осуществляет 'прорыв' в трансцендентное и в то же время дает им возможность ориентироваться в пространстве. Иными словами, человек не может жить в 'хаосе'. Как только контакт с трансцендентным прерывается и нарушается система ориентации, существование в мире становится невозможным - именно поэтому люди акильпа и обрекли себя на смерть<sup>2</sup>.

Не менее драматичным был случай с племенем бороро из Матто-Гроссо в Бразилии, так ярко описанный Леви-Стросом в его книге 'Печальные тропики'. По традиции, деревня бороро была устроена в виде круга вокруг дома мужчин и танцевальной площадки; она была

41

также разделена на четыре части двумя осями - одна из которых проходила с севера на юг, а другая в востока на запад. На этом разделении было основано управление социальной жизнью деревни, особенно система браков и кровного родства. Миссионеры, которые первыми столкнулись с этими племенами, считали, что единственным способом помочь им было убедить их покинуть прежнюю деревню, отвечавшую требованиям традиции, и поселиться в новой. Эти доброжелательные и действующие из лучших побуждений миссионеры основали, по их мнению, деревню более удобную и практичную, состоящую из прямоугольных хижин, расположенных параллельными рядами. Такая реорганизация полностью разрушила сложную социальную систему бороро, которая была так тесно связана со схемой традиционной деревни, что не смогла перенести трансплантации в иную физическую обстановку. Еще более трагичным было то, что бороро, несмотря на свой полукочевой образ жизни, почувствовали себя совершенно дезориентированными в мире, как только лишились своей традиционной космологии, запечатленной в плане их деревни. Оказавшись в таких условиях, они принимали любые правдоподобные объяснения, предлагаемые им миссионерами для новой, повергающей их в замешательство вселенной<sup>3</sup>.

В конечном счете для человека архаического общества *самый факт жизни в мире имеет религиозный смысл*. Ибо он живет в мире, который сотворен сверхъестественными существами и где его деревня или дом являются образом космоса. Космология еще не обладает профанными, донаучными ценностями и

функциями. Космология, то есть космологические образы и символы, которые наполняют и формируют обитаемый мир, является не только системой религиозных идей, но также и моделью религиозного поведения.

### **Космогоническая модель построения города**

Но если жизнь в мире для архаического человека имела религиозный смысл, то это результат специфического ощущения того, что можно было бы назвать 'сакральным пространством'. Действительно, для религиозного человека пространство не является однородным; некоторые части пространства качественно отличаются от остальных. Есть сакральное и, тем самым, важное и значительное пространство; и есть другие пространства, которые не являются сакральными и поэтому не имеют определенной структуры, формы или значения. Но это еще не все. Для религиозного человека эта неоднородность пространства находит свое выражение в ощущении противоположности между частью пространства, которая является сакральной - единственно *реальным* и *действительно* существующим местом, - и всем остальным пространством, то есть окружающим его бесформенным простором. Религиозное ощущение неоднородности пространства является изначальным чувством, сравнимым с чувством открытия мира. Ибо только этот разрыв в пространстве и позволяет основать мир, обнаружив фиксированную точку, центральную ось для всей будущей ориентации. Когда божественное проявляется каким-либо образом, воз-

никает не только прорыв в однородности пространства; при этом также происходит проявление абсолютной реальности, противостоящей нереальности безграничного окружающего пространства. Эта манифестация божественного и создает мир в онтологическом смысле. В однородном и бесконечном пространстве, в котором не может быть никакой точки отсчета, а следовательно, и нельзя установить никакой *ориентации*, эта иерофания обнаруживает абсолютно фиксированную точку, или *центр*.

Теперь становится ясным, в какой степени обнаружение - то есть открытие - сакрального пространства обладает экзистенциальным смыслом для религиозного человека; ибо ничто не может быть начато, ничто не может быть сделано без предварительной ориентации, - а всякая ориентация предполагает наличие фиксированной точки. Именно по этой причине религиозный человек всегда стремится устроить место своего обитания в 'центре мира'. *Чтобы жить в этом мире*, его нужно *основать* - а никакой мир не может родиться в хаосе однородности и относительности обычного, профанного пространства. Открытие или мысленное представление фиксированной точки - центра - равносильно сотворению мира. Ритуальная ориентация и создание сакрального пространства имеет космогонический смысл; ибо ритуал, посредством которого человек создает сакральное пространство, будет иметь силу в той мере, *в какой он воспроизводит действия богов*, т. е. космогонию.

История Рима, так же как и история других городов и народов, начинается с *основания города*; други-

44

ми словами, такое *основание* равносильно *космогони*. Каждый новый город символизирует новое начало мира. Как известно из легенды о Ромуле, пропахивание борозды в виде окружности, *sulcus primigenius* (*первоначальная борозда*), обозначает основание городских стен. Классические писатели имели тенденцию производить слово *urbs* ('город') от *urvum*, изгиб лемеха, или от *urvo* ('я пашу кругом'); некоторые из них производят это слово от *orbis* ('нечто изогнутое', земной шар, мир). У Сервия упоминается 'обычай древних [который предписывал], чтобы, поскольку основание нового города производилось при помощи плуга, то и разрушение его также происходило посредством того же ритуала, каким он был основан'<sup>4</sup>.

Центром Рима было углубление в земле, *mundus*, место связи земного мира с подземным. Рошер интерпретировал *mundus* как *omphalos* (пуп земли); каждый город, обладающий таким *mundus*, считался расположенным в центре мира, в центре земного шара (*orbis terrarum*). Была выдвинута также весьма убедительная гипотеза, согласно которой выражение *Roma quadrata* следует понимать не как 'имеющий форму квадрата', но как 'разделенный на четыре части'<sup>5</sup>. Римская космология была основана на образе земли (*terra*), разделенной на четыре региона.

Подобные концепции можно обнаружить повсеместно в неолитическом мире и раннем бронзовом веке. В Индии город, так же как и храм, являет собой

подобие вселенной. Ритуалы их основания символизируют повторение космогонии. В центре города символически помещается гора Меру, космическая гора, с обита-

45

ющими на ней богами; а каждые из четырех главных городских ворот также находятся под покровительством одного из богов. В определенном смысле город и его обитатели переносятся на сверхчеловеческий уровень: город уподобляется горе Меру, а его жители становятся 'образами' богов. Даже в VIII веке Джайпур был построен по традиционной модели, описанной в 'Шильпашастре'<sup>6</sup>.

По такому же плану, как и индийские, строились крупные иранские города - они были образами мира (*imago mundi*). Согласно иранской традиции, вселенная представляет собой колесо с шестью спицами и большим углублением в середине, напоминающим пупок. В текстах говорится, что 'Иранская страна' (*Airyanaam vaejah*) является центром и сердцем мира; следовательно, эта страна - самая совершенная. По этой причине Шииз, город, где родился Заратустра, рассматривался как источник царского могущества. Трон Хосрова II был сделан таким образом, что он символизировал вселенную. Иранского царя называли 'Ось мира', или 'Мировой Столп'. Сидя на троне посреди своего дворца, царь, в символическом смысле, находился в центре космического города, Уранополиса<sup>7</sup>.

Этот тип космического символизма кажется еще более выразительным в случае города Ангкор в Камбодже:

'Город с его стенами и рвами изображает Мир, окруженный цепями гор и мифическими океанами... Храм в центре города символизирует гору Меру, а его пять башен возвышаются подобно пяти пикам этой священной горы. Другие храмы изображают созвездия в их

46

движении, т. е. Космическое Время. Главный ритуальный акт, предписанный верующим, заключается в обходе вокруг здания в заданном направлении, так

чтобы последовательно пройти каждую стадию солнечного цикла, другими словами, пересечь пространство, двигаясь вместе со временем. Храм, фактически, представляет собой хронограмму, символизирующую и управляющую божественной космографией и топографией Вселенной, идеальным центром и регулятором которой он является<sup>8</sup>.

С небольшими вариациями, та же самая модель повторяется по всей Южной Азии. Сиам разделяется на четыре провинции, со столицей в середине; и в центре столицы находится царский дворец. Так страна становится образом вселенной; ибо, согласно сиамской космологии, вселенная представляет собой квадрат с горой Меру посередине. Бангкок называют 'небесным царским городом', 'городом богов' и т. п. Царь, находящийся в центре мира, рассматривался как *чакравартин*, творец космоса. Подобным же образом в 1857 году в Бирме был построен город Мандалай, в соответствии с традиционной космологией, как *imago mundi* - в форме квадрата, с королевским дворцом посередине. В Китае мы опять находим ту же космологическую модель и такую же связь между космосом, государством, городом и дворцом. Мир рассматривался как прямоугольник, в середине которого находился Китай; по четырем сторонам света были расположены четыре моря, четыре священные горы и четыре варварских народа. Город строился в форме квадрата с тремя воротами с каждой стороны и дворцом в центре, соответствующим

47

Полярной звезде. Из этого центра совершенный правитель мог властвовать над всей вселенной<sup>9</sup>.

### **Дом в центре мира**

Было бы ошибкой полагать, что этот космологический символизм распространялся только на дворцы, храмы и царские столицы и что такие символы были понятны только ученым теологам, богатым и могущественным правителям, государственным деятелям и аристократам. По очевидным причинам, я коснулся здесь только наиболее известных примеров произведений архитектуры; но тот же самый космологический символизм можно найти в структуре любого дома, хижины или шатра даже наиболее архаического и 'примитивного' общества, если только оно организовано традицией.



На самом деле, как правило, невозможно говорить о доме, не упоминая о городе, святилище или мире. Во многих случаях то, что можно сказать о доме, точно также применимо к деревне или городу. Многочисленные соответствия - в космосе, стране, городе, храме, дворце, доме и хижине - подчеркивают одну и ту же основную символику: каждый из этих образов выражает экзистенциальное чувство *бытия в мире*, или, более точно, бытия в организованном и осмысленном мире (организованном и осмысленном потому, что он был сотворен сверхъестественными существами). Одна и та же космологическая символика, выраженная в пространственных, архитектурных терминах, пронизы-

48

вает дом, город и вселенную. Чтобы понять символику дома племени даяков, нужно знать космогонический миф, согласно которому мир возник в результате битвы между двумя полярными началами: верховным божеством, Махатала, и доисторическим водяным змеем. Ибо каждый дом является повторением первоначального дома, который символически возвышается на спине водяного змея; крыша его соответствует изначальной горе, на которой восседает на троне Махатала, а зонт символизирует древо жизни. Таким же образом, дуалистическая символика, характерная для индонезийской религии и культуры, ясно просматривается в структуре каждого индонезийского дома, с его ритуально освященным делением на 'мужскую' и 'женскую' половины<sup>10</sup>.

Традиционный китайский дом точно так же наполнен космической символикой. Отверстие в крыше, называемое 'окно неба', обеспечивает связь с небом. Тот же самый термин китайцы используют для обозначения отверстия на верху монгольской юрты. Этот термин - 'окно неба' - по-китайски означает также 'очаг'. Монгольская юрта ставится с помощью центрального шеста, торчащего из отверстия наверху. Этот шест символически отождествляется с 'Мировым Столпом', с *axis mundi* (осью мира). Во многих частях света эта *axis mundi* конкретно изображается либо в виде центрального столба, который служит опорой дома, либо в виде отдельных столбов, называемых 'Мировыми Столпами'. Другими словами, *космическая символика обнаруживается в самой структуре обычного жилища. Дом является образом мира (imago*

49

*mundi*). Так как небо рассматривалось как огромный шатер, поддерживаемый центральным столбом, то шатровый шест, или центральный столб дома, уподоблялся Мировому Столпу и назывался соответственно<sup>11</sup>.

Подобные же представления можно обнаружить у многих племен североамериканских индейцев, в особенности у алгонкинов и сиу. Их священный вигвам, где совершаются инициации, изображает вселенную. Крыша символизирует небесный свод, пол изображает землю, а четыре стены - четыре стороны света. Ритуальное устройство сакрального пространства подчеркивается тройной символикой: четыре двери, четыре окна и четыре цвета - все это обозначает четыре стороны света. Конструкция священного вигвама, таким образом, является повторением космогонии, ибо этот вигвам изображает мир. Можно еще добавить, что взаимозависимость между космосом и космическим временем ('циклическим' временем) ощущалась так сильно, что в некоторых индейских языках слово, означающее 'мир', употребляется также в значении 'год'. Например, в некоторых калифорнийских племенах говорят, что 'мир прошел' или 'земля прошла', имея в виду, что 'прошел год'. Индейцы племени дакота говорят: 'Год - это круг вокруг мира', то есть круг вокруг священного вигвама<sup>12</sup>.

Возможно, наиболее яркий пример символики, связанной с домом, можно наблюдать у племени фали, обитающего в Северном Камеруне. Здесь дом является образом вселенной и, следовательно, микрокосма, который представляет собой человек; но в то же время он отражает все фазы космогонического мифа. Иными

50

словами, дом является не статической конструкцией, а находится в 'движении', в соответствии с различными стадиями космогонического процесса. Ориентация отдельных частей дома (центрального столба, стен, крыши), а также расположение домашней утвари и мебели связаны с передвижениями его обитателей и их размещением в доме. Иначе говоря, место члена семьи в доме изменяется в соответствии с временем года, временем суток, а также различными модификациями его семейного или социального положения<sup>13</sup>.

Я уже достаточно сказал о религиозном смысле человеческого жилища для того, чтобы определенные выводы стали почти самоочевидными. В точности так же, как город и святилище, дом (или его часть) освящается

посредством космологической символики или ритуала. Вот почему поселиться в новом месте - построив деревню или просто дом - это очень серьезное решение, ибо оно касается самого существования человека; одним словом, он должен создать свой собственный мир и взять на себя ответственность за его содержание и обновление. Сменить место жительства - не простое дело, так как отнюдь не просто покинуть свой мир. Дом - это не просто объект, 'место, устроенное для житья', это - *мир, который человек строит для себя, имитируя божественное творение, космогонию*. Каждое строительство или торжественное открытие нового дома до некоторой степени равносильно новому началу, новой жизни. А каждое начало повторяет первое начало, когда вселенная впервые увидела свет дня. Даже в современных обществах, с их высокой степенью десакрализации, в праздничном

51

настроении и радости, сопровождающих новоселье, все еще сохраняются воспоминания о той переполняющей всех радости, которая в стародавние времена знаменовала *incipit vita nova* (начало новой жизни).

## Израиль, Святая земля

Я не думаю, чтобы можно было отбросить все эти представления и чувства на том основании, что они принадлежат прошлому и не являются актуальными для современного человека. Научное представление о космическом пространстве - бесконечном пространстве, где отсутствует центр, - не имеет ничего общего с экзистенциальным ощущением жизни в знакомом и осмысленном мире. Даже такой *исторически* ориентированный народ, как евреи, не мог бы жить, не имея космологической модели мира, подобной некоторым из описанных выше. Евреи также верят, что Израиль находится в центре мира и что краеугольный камень в Иерусалимском храме представляет собой основание мира. Скала, на которой стоит Иерусалим, уходит глубоко в подземные воды (*tehom*). Храм был построен прямо над *tehom*, еврейским эквивалентом вавилонского *apsu*, первичных вод, существовавших еще до Сотворения мира. *Apsu* и *tehom* символизируют водный хаос, первичную форму существования космической материи, и в то же время мир смерти, всего, что предшествует жизни и следует за ней. Иерусалимская скала, таким образом, определяет точку пересечения и соприкосновения подземного мира и земли. Более того, это-

му вертикальному образу поставлено в соответствие горизонтальное пространство, так как подземный мир можно соотнести с неизведанными пустынями, окружающими обитаемую территорию; то есть подземный мир, над которым твердо установлен космос, соответствует хаосу, простирающемуся за пределами городских стен<sup>14</sup>.

Следовательно, Иерусалим является

'тем единственным местом на земле, которое ближе всего к небу и которое в горизонтальной плоскости находится точно в центре географического мира, а в вертикальной - точно посередине между 'верхним' и 'нижним' мирами; местом, где оба эти мира ближе всего к поверхности земли, так как небо было всего в двух или восемнадцати милях над землей Иерусалима, а подземные воды *tehom* - всего в тысяче локтей под полом Храма. Для еврея путешествие в Иерусалим означало восхождение в самый центр творения, к истокам всего сущего, в центр и источник реальности, благословенное место *par excellence*<sup>15</sup>.

По этой причине Израиль является, по словам Рабби Нахмана из Братиславы, 'истинным центром духа жизни, а следовательно, и обновления мира... источником радости, совершенством мудрости... чистой и целительной силой земли'<sup>16</sup>. Жизненная сила этой земли и Храма изображается самыми разными способами, и раввины нередко соперничают друг с другом в попытках ее описать. В этом же смысле в одном из талмудистских текстов утверждается, что 'когда Храм был разрушен, благословение ушло из мира'. Историк религий Джонатан Смит интерпретирует эту талмудистскую традицию следующим образом:

'Храм и ритуал его служили опорами космоса, или 'священным столпом', поддерживающим мир. Если что-то нарушится или будет допущена какая-либо ошибка в ритуале, то весь мир, благословение, способность к развитию - словом, все живое, что возникает из Центра, - также погибнет. Как и в случае священного столба акильпа... разрушение Центра и его могущества разрывает связь между реальностью и миром,

существование которого находится в зависимости от Святой Земли. Разрыв этой связи, - происходит ли он вследствие заблуждения или изгнания, - является космической катастрофой'<sup>17</sup>.

Столь различные современные еврейские ученые и писатели, как Хаим Рафаил, Давид Бен-Гурион, Ричард Л.Рубинштейн и Джонатан Смит, используют те же космологические представления в своих попытках изобразить, что значил для евреев Исход ('Галут'). 'Хотя в хронологическом плане исход - это событие, происшедшее после 70 г. н. э., - пишет Джонатан Смит, - однако прежде всего это совершенно мифическое событие, возврат к хаосу, разрушение, отлучение от божества, столь же катастрофическое, как всемирный потоп'<sup>18</sup>. Утрата Иерусалима, пишет Хаим Рафаил, значила больше, чем просто историческое событие изгнания евреев: 'Сам Бог был в изгнании. Мир распался. Символом этого было разрушение'<sup>19</sup>. Конечно, 'бесприютный Бог', изгнанный Бог, - это образы, которые Рабби Акиба использовал еще в I веке; но весьма существенно то, что они так популярны сегодня. Джонатан Айбшютц, талмудист XVIII века, пишет: 'Если мы лишены Иерусалима... для чего нам тогда жизнь?.. Разумеется, из жизни мы сошли в смерть. Но верно и обратное. Когда Господь восстановит свободу

54

Сиона, мы восстанем из смерти к жизни'<sup>20</sup>. Более того, даже среди так называемых атеистических, выступающих против всякой религии, марксистски настроенных основателей первых кибуцев название их религии - 'земля и труд' - заимствовано из древнееврейского языка и означает возрожденный центр, жизнь в единении с землей. Так, например, А. Д. Гордон, которого многие считали лидером атеистических коммун в начале XX века, описывает их жизнь блестящим языком, полным скрытых намеков на космические деревья, центр земли и т. п.

'Мы хотим именно жизни, - пишет А.Д. Гордон, - не более и не менее. - нашей собственной жизни, питающейся из наших жизненных источников в полях, под небом нашей Родины... Мы возвращаемся на нашу Родину, чтобы взрасти на нашей естественной почве, из которой мы были вырваны... Наш долг - сосредоточить все наши усилия на этом центральном пункте... Мы стремимся воссоздать в Палестине новый еврейский народ'<sup>21</sup>.

**Космические и библейские религии**

Я с легкостью мог бы привести еще много цитат, а также, разумеется, добавить немало подобных примеров из других современных культур. Здесь я остано вился на еврейской космологической символикe, потому что она менее известна<sup>22</sup>; в действительности, иудаизм и до некоторой степени христианство принято рассматривать как религии почти исключительно *исторические*, то есть ориентированные на *время*. Земля Израиля, с Иерусалимом и Храмом в самом центре,

55

является священной страной, так как священна ее история, состоящая из длинных мифических рядов событий, задуманных и осуществленных Яхве во благо Своего народа. Но все это верно и для многих других религий, как первобытных, так и восточных. Земля племен аранда, даяков и бороро считается священной, так как она создана и организована сверхъестественными существами: космогония этих племен - это только начало священной истории, вслед за которым следует сотворение человека и другие мифические события.

Нет необходимости обсуждать здесь сходства и различия между так называемыми примитивными, *космическими* религиями и религиями *историческими*, библейскими. Для интересующей нас здесь темы существенно то, что всюду мы находим одну и ту же фундаментальную концепцию необходимости жить в доступном для понимания и осмысленном мире и, кроме того, мы видим, что эта концепция возникает, в конечном итоге, благодаря ощущению сакрального пространства. Однако может возникнуть вопрос, в каком смысле такие ощущения сакрального пространства в домах, городах и странах все еще значимы для современного десакрализованного человека. Разумеется, мы знаем, что человек никогда не жил в таком пространстве, которое математики и физики называют изотропным, то есть имеющим одни и те же свойства по всем направлениям. Пространство, в человеческом восприятии, является *ориентированным* и, следовательно, анизотропным, ибо каждое измерение и направление имеет специфический смысл; например, вдоль вертикальной оси слово 'вверх' не просто противоположно 'вниз', а

56

имеет иной смысл; аналогично, вдоль горизонтальной оси, могут различаться по смыслу правое и левое. Вопрос состоит в том, имеет ли ощущение ориентированности пространства и другие подобные ощущения, связанные с намеренно структурированными пространствами (например, различными пространствами искусства и архитектуры), что-либо общее с чувством сакрального пространства для религиозного человека (*Homo religiosus*).

Естественно, это трудный вопрос - но от *кого* можно было бы ожидать ответа? Конечно, не от того, кто не знает, что такое сакральное пространство, и кто полностью игнорирует космическую символику традиционного жилища. Но, к сожалению, именно последние чаще всего и высказываются по этому поводу.

Мне хотелось бы закончить напомниманием о том знаменитом судебном процессе, который последовал за первой выставкой Бранкузи в Armory Show в Нью-Йорке. Нью-йоркские таможенные чиновники отказались признать, что некоторые из скульптур Бранкузи - например, 'Мадемуазель Погани' и 'Муза' - действительно являются произведениями искусства, а не просто глыбами мрамора, и на этом основании потребовали за них весьма значительную таможенную пошлину. Нельзя, однако, слишком сурово осуждать таможенников Нью-Йорка, так как во время последующего судебного процесса - по поводу обложения таможенной пошлиной произведений Бранкузи - по меньшей мере один ведущий американский критик искусства заявил, что 'Мадемуазель Погани' и 'Муза' - просто куски отполированного мрамора!

57

Искусство Бранкузи было столь новым, что в 1913 году даже некоторые специалисты в области искусства не могли *увидеть* его. Подобно этому, космическая символика сакрального пространства является такой старой и такой знакомой, что многие все еще не могут *узнать* ее - то есть, в Платоновом понимании, *вспомнить*.

59

### III. МИФОЛОГИИ СМЕРТИ: ВВЕДЕНИЕ\*

## Мифы о происхождении смерти

Рассматривая различные критические моменты в жизни австралийского аборигена, В. Ллойд Уорнер пишет:

'Человеческая личность до рождения является чисто духовной; в ранние периоды жизни, когда человек социально оказывается в одной категории с женщинами, он становится абсолютно обмирщенным и бездуховным; по мере того как он становится старше и приближается к смерти, личность его становится все более и более 'ритуализованной' и духовной, чтобы в момент смерти вновь обрести совершенную святость и духовность'<sup>1</sup>.

Большинство наших современников, независимо от того, что они думают о смерти, разумеется, *не* согласились бы с тем, что она является 'совершенно святой и духовной' формой существования. Для большей части нерелигиозных людей смерть утрачивает всякое религиозное значение даже раньше, чем жизнь теряет свой

---

\*Лекция, прочитанная на ежегодном Конгрессе Американской Академии Религии. Чикаго, ноябрь 1973 г.

60

смысл. Для некоторых открытие тривиальности смерти происходит раньше, чем открытие абсурдности и бессмысленности бытия. По словам одного британского психоаналитика, 'мы рождаемся безумными; потом обретаем мораль и становимся глупыми и несчастными; потом мы умираем'.

Это последнее высказывание - 'потом мы умираем' - прекрасно выражает понимание своей судьбы западным человеком, но это понимание несколько отличается от того, что можно найти во многих других культурах. Там также человек стремится постичь тайну смерти и понять ее смысл. Мы не знаем ни одной культуры, где подобное утверждение - 'потом мы умираем' - не считалось бы само собой разумеющимся. Но эта простая констатация того, что человек смертен, является всего лишь претенциозной банальностью, будучи вырвана из своего мифологического контекста. Логически последовательным и имеющим смысл было бы следующее заключение: '*...и, вследствие этого, мы умираем*'. Действительно, в большинстве традиционных культур смерть рассматривается как несчастный случай,



который произошел изначально. Смерть была неведома первым людям, мифическим предкам, она является следствием некоего события, происшедшего в доисторические времена. Узнавая, как смерть впервые возникла в мире, человек начинает понимать также, почему он сам смертен: он умирает, потому что такое-то и такое-то событие произошло в начале времен<sup>2</sup>. Каковы бы ни были подробности этого мифа о первой смерти, в нем человеку предлагается объяснение его собственной смертности.

61

Как известно, лишь весьма немногие мифы объясняют смерть как следствие греха неповиновения воле богов. Несколько более распространенными являются мифы, в которых смерть рассматривается как акт жестокого произвола некоего демонического существа. Подобные мифы встречаются, например, у австралийских племен, а также в мифологиях Центральной Азии, Сибири и Северной Америки; согласно этим мифам, смерть была принесена в мир противником Создателя<sup>3</sup>. В противоположность этому, в архаических обществах большая часть мифов объясняет смерть как абсурдную случайность и/или следствие неразумного выбора, сделанного первыми предками. Читатель может вспомнить многочисленные истории или притчи вроде 'Двух вестников' или 'Неудавшейся вести', особенно распространенные в Африке<sup>4</sup>. Согласно этим историям, Бог послал к предкам хамелеона с вестью, что они будут бессмертными, а кроме того, ящерицу - с вестью, что они умрут. Но случилось так, что хамелеон задержался в пути, и ящерица пришла первой. И когда она передала людям свою весть, в мир пришла смерть.

Трудно придумать более подходящую иллюстрацию абсурдности смерти. Создается впечатление, что мы читаем отрывок из произведения французского писателя-экзистенциалиста. Действительно, переход от бытия к небытию так безнадежно непостижим, что нелепое 'объяснение' является наиболее убедительным, именно потому, что оно нелепо до абсурда. Конечно, такие мифы предполагают тщательно разработанную теологическую теорию Слова: Бог не мог изменить приговор

62

по той простой причине, что как только слова произнесены, они *создают* мир.

Столь же драматичными являются мифы, связывающие возникновение смерти с каким-нибудь неразумным поступком мифических предков. Например, в одном меланезийском мифе рассказывается, что, старея, первые люди сбрасывали кожу, подобно змеям, и таким образом вновь обретали молодость. Но раз, когда одна старая женщина пришла домой помолодевшей, ее собственный ребенок не узнал ее. Чтобы успокоить ребенка, женщина снова надела свою старую кожу, и с тех пор люди стали смертными<sup>5</sup>. Под конец позвольте мне рассказать прелестный индонезийский миф о Камне и Банане. В самом начале земля была совсем близко к небу, и Создатель спускал свои дары людям с помощью веревки. Однажды он спустил им камень. Но предки не пожелали принимать камень и обратились к своему Творцу: 'На что нам этот камень? Дай нам лучше что-нибудь другое'. Бог согласился; через некоторое время он спустил им банан, который они с радостью приняли. Тут предки услышали голос с неба: 'Раз вы выбрали банан, то ваша жизнь будет подобна жизни банана. Когда на банановом дереве вырастает новый побег, старый ствол умирает; так же и вы будете умирать, а ваше место займут ваши дети. А если бы вы выбрали камень, то ваша жизнь, подобно жизни камня, была бы неизменной и бессмертной'<sup>6</sup>.

Этот индонезийский миф является прекрасной иллюстрацией непостижимой диалектики жизни и смерти. Камень символизирует неразрушимость и неуязвимость и, следовательно, бесконечную продолжительность жизни. Но он является также и символом тупости,

63

инертности и неподвижности, тогда как для жизни вообще, и для человека в частности, характерны *способность к творчеству* и *свобода*. Для человека это означает, в конечном итоге, духовное творчество и духовную свободу. Таким образом, смерть становится частью человеческого бытия; ибо, как мы сейчас увидим, именно ощущение смерти придает смысл понятиям *духа и духовного существа*. Одним словом, какова бы ни была причина первой смерти, человек стал человеком и смог исполнить свое специфическое предназначение только как существо, полностью отдающее себе отчет в своей смертности.

Генри Джеймс-старший, отец Уильяма и Генри, однажды сказал, что 'первейшей и величайшей услугой, которую Ева оказала Адаму, было изгнание его из Рая'. Это, разумеется, современный, западный взгляд на

изначальную катастрофу - утрату рая и бессмертия. Ни в одной традиционной культуре смерть не рассматривается как благо. Наоборот, в архаических обществах все еще прослеживается идея вечной молодости человека, то есть убеждение в том, что человек, хотя и не является бессмертным, мог бы жить неограниченно долго, если бы никакая враждебная сила не пресекала его жизнь. Другими словами, *естественная* смерть просто непостижима. Точно так же как предки человека утратили свое бессмертие в результате случайности или демонического злого умысла, так и человек умирает потому, что становится жертвой колдовства, духов или других сверхъестественных враждебных сил.

Тем не менее во многих архаических культурах, как это поэтично описано в мифе о камне и банане, смерть рассматривается как необходимое дополнение к жиз-

64

ни. По существу, это означает, что смерть изменяет онтологический статус человека. Отделение души от тела приводит к новой форме существования. С этого момента человеку уготовано духовное существование; он становится духом, 'бессмертной душой'.

### **Космологическая символика погребальных ритуалов**

Во многих культурах существует представление, что отделение души от тела, вызванное первой смертью, сопровождалось структурной модификацией всего космоса: небо отделилось от земли, а сообщение между небесами и землей было прервано (дерево, лиана или лестница, связывающие небо и землю, были разрушены, или космическая гора сделалась плоской). Вследствие этого боги стали не так легко доступны, как это было раньше; теперь они обитают далеко в высочайших небесах, достигаемые только для шаманов или знахарей в состоянии экстаза, - иными словами, в 'духе'<sup>7</sup>.

Существует также представление, что при сотворении человека Создатель даровал ему душу, в то время как тело ему дала земля. В момент смерти эти две субстанции возвращаются, соответственно, каждая к своему источнику: тело - в землю, а душа - к своему небесному творцу<sup>8</sup>.

Такие аналогии между космогонией, антропогенезом и смертью указывают, так сказать, на 'творческие' стороны самого акта смерти. Ибо общеизвестно, что в традиционных обществах смерть не считается

65

*действительной*, пока не будут должным образом выполнены все погребальные церемонии. Другими словами, приближение физиологической смерти является только сигналом того, что должен быть совершен новый ряд ритуальных действий для 'создания' новой личности усопшего. Над телом должны быть совершены определенные церемонии, так чтобы его нельзя было снова оживить и сделать орудием зловредных действий. И что еще более важно, душу необходимо проводить в ее новое жилище и ритуальным образом приобщить к сообществу его обитателей.

К сожалению, нам очень мало известно о религиозной символике погребальных церемоний в архаических и традиционных обществах. Мы сознаем степень нашего невежества в этом вопросе, когда, по счастливой случайности, современный антрополог получает возможность быть свидетелем погребального ритуала и получить его объяснение. Так было с колумбийским антропологом Райхель-Долматовым, который в 1966 году присутствовал на погребении молодой девушки из племени коги в Сьерра-Невада-де-Санта-Мария. Изданное им описание все еще недостаточно известно; оно, несомненно, заслуживает того, чтобы вкратце привести его здесь.

После того, как было выбрано место для могилы, шаман (*тбта*) совершает целый ряд ритуальных жестов и провозглашает: 'Вот деревня смерти; вот церемониальный дом смерти; вот оно, чрево. Я открою дом. Дом закрыт, и я собираюсь открыть его!' Вслед за этим он объявляет: 'Дом открыт', - и показывает людям место, где они должны вырыть могилу. На дно могилы они кладут мелкие зеленые камешки, моллюсков и ра-

66

ковины улиток. Затем шаман тщетно пытается поднять тело, производя впечатление, что оно очень тяжелое; и только на девятый раз его попытки увенчиваются успехом. Тело кладется головой на восток, и шаман 'закрывает

дом', то есть засыпает могилу землей. За этим следуют другие ритуальные передвижения вокруг могилы и, наконец, все возвращаются в свою деревню. Вся церемония продолжается около двух часов.

Как заметил Райхель-Долматов, археолог будущего, раскопав могилу, обнаружил бы в ней скелет, лежащий головой к востоку, а также камешки и раковины. Самый ритуал и, прежде всего, религиозная идеология, которая стоит за ним, не могли бы быть при этом 'обнаружены'. Более того, для стороннего наблюдателя сегодня символика этой церемонии останется недоступной, если он не знаком с религией племени коги в целом. Ибо, по наблюдению Райхель-Долматова, 'деревня Смерти' и 'церемониальный дом Смерти' являются 'вербализациями' кладбища, в то время как 'дом' и 'чрево' являются 'вербализациями' могилы (этим объясняется эмбриональное положение тела, лежащего на правом боку). За этими церемониями следуют 'вербализации' жертвоприношений как 'пищи для мертвых' и ритуал 'открытия' и 'закрытия' 'дома-чрева'. Заключительный обряд очищения завершает церемонию.

Более того, племя коги идентифицирует мир - чрево Великой Матери - с каждой деревней, каждым культовым домом, каждым жилищем и каждой могилкой. Когда шаман поднимает тело девять раз, это означает возвращение тела через девятимесячный период беременности обратно в эмбриональное состояние. А

67

так как могила уподобляется миру, то погребальные жертвоприношения приобретают космическое значение. Более того, жертвоприношения, 'пища для мертвых', имеют еще и сексуальный смысл, так как в мифах и снах, а также в свадебных церемониях акт еды символизирует половой акт; следовательно, погребальные жертвоприношения изображают семя, оплодотворяющее Великую Мать. Моллюски также несут весьма сложную символическую нагрузку, которая является не просто сексуальной. Они представляют собой остающихся в живых членов семьи, тогда как раковина улитки символизирует 'супруга' усопшей; ибо если такой раковины не окажется в могиле, девушка, попав в иной мир, 'потребуется мужа', спровоцировав тем самым смерть одного из молодых людей племени<sup>9</sup>.

**Ритуальное и экстатическое переживание смерти**

На этом месте мы прервем анализ, столь умело проведенный Райхель-Долматовым. Такой пример показывает, сколь сомнительно наше понимание антропокосмической символики, пронизывающей всякое традиционное погребение, и, следовательно, как мало мы знаем о религиозных аспектах смерти и самого акта умирания в архаических обществах. Тем не менее мы твердо уверены в одном, а именно, что во всем традиционном мире смерть рассматривается (или рассматривалась) как второе рождение, начало нового, *духовного* существования. Это второе рождение не является, однако, естественным, подобно первому,

68

биологическому рождению; иначе говоря, оно не 'дано', а должно быть ритуально создано. В этом смысле смерть является *инициацией*, приобщением к новой форме существования. А как известно, всякая инициация представляет собой, по существу, символическую смерть, за которой следует возрождение или воскресение<sup>10</sup>. Кроме того, всякий переход от одной формы существования к другой с необходимостью предполагает символический акт смерти. Для того чтобы возродиться в новом, высшем состоянии, нужно умереть для предыдущей жизни. В обрядах инициации по достижении половой зрелости подросток умирает для своего естественного, биологического состояния и вновь возвращается к жизни в качестве представителя культуры; и с этих пор он имеет доступ к духовным ценностям своего племени. Во время инициации новообращенные считаются мертвыми и ведут себя как духи<sup>11</sup>. В таких случаях мы являемся свидетелями подлинного переживания смерти, то есть переживания существования в форме духа. В результате в некоторых культурах существует мнение, что только те, кто прошел настоящий обряд инициации, обретут *действительную* жизнь после смерти; другие либо будут обречены на подобное личинке существование, либо сделаются жертвами 'второй смерти'.

В мои намерения не входит упоминание всех значительных произведений религии и культуры, вызванных столкновением со смертью. Можно было бы рассмотреть до мельчайших деталей культы предков и героев или верования и ритуалы, касающиеся совместного возвращения умерших, то есть те периодические маскарады, в которых некоторые ученые усматривали зачат-

69

ки драмы. Что бы мы ни думали о происхождении греческой трагедии, ясно, что церемонии, отмечающие периодическое возвращение умерших, дали начало сложным и драматическим спектаклям, которые играли существенную роль в культурах многих народов.

Особенно творческими были экстатические переживания шаманов, то есть их путешествия на небеса или в мир мертвых. Символизируя кратковременное отделение души от тела, экстаз рассматривался (и все еще рассматривается) как переживание смерти. Обладая способностью путешествовать в духовных мирах и созерцать сверхчеловеческие существа (богов, демонов, духов смерти), шаманы во многом способствовали познанию смерти:

'По всей вероятности, многие черты 'погребальной географии', а также некоторые темы мифологии смерти являются результатом экстатических переживаний шаманов. Страны, которые видит шаман, и персонажи, которых он встречает во время своих экстатических запредельных странствий, подробно описываются самим шаманом либо во время транса, либо после него. Таким образом, неведомый и устрашающий мир смерти обретает форму и организуется в соответствии с определенными схемами. В конце концов в нем появляется структура и со временем он становится знакомым и приемлемым. В свою очередь, сверхъестественные обитатели мира мертвых становятся *видимыми*; они обретают форму, свой характер и даже свою биографию. Мало-помалу мир мертвых становится познаваемым. В конечном счете рассказы шаманов о своих экстатических путешествиях способствуют 'спиритуализации' мира мертвых и вместе с тем обогащают его невиданными формами и образами'<sup>12</sup>.

70

Отмечено также сходство между рассказами об экстазах шаманов и некоторыми эпическими темами в устной литературе народов Сибири, Центральной Азии, Полинезии и североамериканских индейцев<sup>13</sup>. Подобно тому, как шаман спускается в подземный мир, чтобы привести обратно душу больного, так и эпический герой отправляется в мир мертвых и, после многих испытаний, ему удается привести обратно душу умершего, как в известной истории о попытке Орфея вернуть душу Эвридики.

Далее, огромное количество драматических лейтмотивов как в мифах, так и в фольклоре связано с путешествиями в мифические страны, находящиеся за океаном или на краю света. Очевидно, что эти мифические страны символизируют царство мертвых. Невозможно проследить происхождение или 'историю' таких погребальных географий, но, прямо или косвенно, все они связаны с различными представлениями о мире ином, самыми распространенными из которых являются подземный и небесный миры и земля за океаном<sup>14</sup>.

Я еще вернусь к таким мифическим географиям, но сейчас позвольте мне привести еще несколько примеров того, что можно было бы назвать 'творческим' пониманием смерти и самого акта умирания. Действительно, будучи раз интерпретирована как переход к иной, высшей форме существования, смерть стала парадигматической моделью для всех значительных перемен в жизни человека. Платоновское уподобление философии подготовке к смерти стало, со временем, освященной веками метафорой. Но не так обстояло дело с мистическим опытом, начиная с экстазов шаманов и кончая экстатическими состояниями великих мистиков

71

мировых религий. Как индуистский, так и христианский святой 'умирает' для мирской жизни: он 'умер для мира'; то же самое справедливо и в случае еврейских и мусульманских мистиков.

Все эти творческие уподобления - символы и метафоры, ставшие очевидными, когда акт смерти сделался парадигматической моделью для всякого значительного перехода, - подчеркивают духовную функцию смерти: тот факт, что смерть превращает человека в некоторый вид духа, будь то душа, призрак, бесплотное тело и т. п. Но с другой стороны, такие духовные трансформации выражаются посредством образов и символов, связанных с рождением, возрождением или воскресением, то есть переходом к новой, и подчас высшей жизни. Этот парадокс можно заметить уже в самых ранних интерпретациях акта смерти как начала новой формы жизни.

Фактически, во многих моделях ритуалов, связанных со смертью, наблюдается любопытная амбивалентность, или даже скрытое противоречие. Хотя одухотворяющий аспект смерти, возможно, и превозносится с воодушевлением, но тем не менее любовь к телу и к жизни в теле оказывается сильнее. Хотя и верно, как сказал Ллойд Уорнер, что австралиец в момент смерти становится 'абсолютно духовным и святым', однако нельзя сказать, что это превращение приветствуется с особой радостью. Скорее



наоборот, повсюду в австралийских племенах смерть человека воспринимается, в некотором смысле, как катастрофа. Стенания женщин, раздиране голов до крови и другие проявления скорби и отчаяния доходят до настоящего безумия. 'Общая

72

скорбь и гнев сдерживаются только подчеркнутой уверенностью в том, что умерший будет отомщен'<sup>15</sup>.

### **Парадоксальное многообразие мест пребывания души после смерти**

Большей частью эти противоречивые идеи и поступки являются следствием проблемы локализации души. Широко распространено представление, что души умерших обитают в местах, где они жили при жизни, хотя предполагается, что они в то же время находятся в своих могилах, а также и в царстве мертвых. Такому парадоксальному одновременному пребыванию души в нескольких местах даются разные объяснения, в соответствии с различием религиозных систем. Либо утверждается, что какая-то часть души остается вблизи могилы, в то время как 'основная' душа переходит в царство мертвых, либо считается, что душа на некоторое время задерживается вблизи живых, перед тем как окончательно присоединиться к душам в царстве мертвых. Несмотря на эти и другие подобные объяснения, в большей части религий молчаливо предполагается, что умершие одновременно находятся и в могилах, и в некоем духовном мире. Такая концепция, преобладающая в Средиземноморье, была в свое время принята христианской Церковью. Разумеется, здесь мы имеем дело с народной, дохристианской традицией, впоследствии признанной Церковью. Но той же самой концепции придерживались даже самые строгие теологи, такие, как святой Амвросий Медиоланский. Когда его брат Сатир умер в 379 году, Амвросий похоронил

73

его рядом с телом мученика. И этот великий теолог написал на могиле следующее изречение: 'Амвросий похоронил своего брата Манлия Сатира

слева от мученика; в награду за его добрую жизнь пусть святая кровь мученика просочится к его телу и оросит его'<sup>16</sup>. Таким образом, несмотря на то что Сатир должен был бы пребывать *в это время* на *небе*, кровь мученика все еще могла воздействовать на Сатира, погребенного *в могиле*. Эта вера в пребывание умершего в двух местах одновременно не имеет ничего общего с христианской доктриной о воскресении во плоти; ибо, как справедливо заметил Оскар Кульман, 'воскресение во плоти является новым актом творения, которое охватывает все...' и 'оно связано с *всеобщим божественным процессом*, предполагающим спасение'<sup>17</sup>.

Почти всеобщее убеждение, что умершие находятся как на земле, так и в духовном мире, является весьма существенным. В нем проявляется тайная надежда на то, что, несмотря на все доводы, свидетельствующие о противоположном, мертвые, некоторым образом, могут быть причастными к миру живых. Как мы видели, наступление смерти делает возможным существование в форме духа, но и наоборот, процесс освобождения от тела реализуется и выражается посредством символов и метафор жизни. Это напоминает взаимную интерпретацию, посредством которой наиболее значительные акты жизни выражаются в терминах смерти, и наоборот; например, брак как смерть, смерть как рождение и так далее. В конечном счете этот парадоксальный процесс указывает на ностальгию и, возможно, на тайную надежду достичь такого уровня смысла, где жизнь и смерть, тело и дух, проявляли бы себя как ас-

74

пекты и диалектические стадии единой истинной реальности. Косвенным образом это предполагает обесценивание чисто духовного существования. Действительно, можно сказать, что, за исключением орфизма, платонизма и гностицизма, в ближневосточной и европейской антропологии идеальный человек понимается не как чисто духовное существо, но как дух, воплощенный в теле. Подобные же концепции можно обнаружить и в некоторых архаических мифологиях. Более того, в некоторых процессах в древних или примитивных религиях можно отметить эсхатологические чаяния воскресения во плоти, чаяния, разделяемые зороастризмом, иудаизмом, христианством и исламом'<sup>18</sup>.

Парадокс взаимной интерпретации символов и метафор жизни посредством символов и метафор смерти привлекает внимание многих психологов, лингвистов и философов, но до сих пор (по крайней мере, насколько мне известно) ни один историк религий не внес значительного вклада в эту дискуссию. Возможно, однако, именно историк религий смог бы

разгадать смысл и понятия, ускользающие от других ученых<sup>19</sup>. Парадокс взаимной интерпретации свидетельствует о том, что независимо от того, что мы думаем о жизни и смерти, мы постоянно переживаем различные формы и степени умирания. И это не просто подтверждение биологического трюизма о постоянном присутствии смерти в жизни. Весьма существенно, что, сознательно или подсознательно, мы постоянно исследуем воображаемые миры смерти и неустанно изобретаем новые. Это также означает, что мы предчувствуем опыт смерти даже в минуты увлечения самыми творческими проявлениями жизни.

75

### Мифические погребальные географии

Для иллюстрации вышесказанного вернемся к мифическим погребальным географиям, о которых мы только что говорили. Морфология таких мифических миров чрезвычайно богата и сложна. Ни один ученый не может претендовать на знание всех этих небес, преисподних, подземных миров и антимиров мертвых. Не может он также и утверждать, что знает все пути в эти страны чудес, хотя, возможно, он и уверен в том, что там будет река и мост; море и лодка; дерево, пещера или пропасть; а также собака и демонический или ангельский проводник душ в загробный мир, или привратник, - если говорить только о самых распространенных характерных чертах на пути в страну, откуда нет возврата<sup>20</sup>.

Однако нас интересует не бесконечное разнообразие этих фантастических стран, но, как уже было сказано, тот факт, что они все еще питают и возбуждают наше воображение. Более того, в наших снах и фантазиях, в творчестве детей, поэтов, писателей, художников и режиссеров постоянно открываются новые страны, откуда нет возврата, а также новые пути туда. Неважно, что *действительное* значение таких стран и ландшафтов, персонажей, фигур и поступков не всегда бывает ясно для тех, кто их воображает или рассматривает. Европейские и американские дети до сих пор играют в 'классы', не ведая о том, что это инициационная игра, цель которой - пройти через лабиринт и суметь из него вернуться; ибо, играя в 'классы', они символически спускаются в царство мертвых и возвращаются на землю<sup>21</sup>.

76

Таким образом, тот факт, что мифологии смерти и погребальные географии стали частью повседневной жизни современного человека, является весьма важным и показательным: достаточно упомянуть французскую поговорку '*Partir, c'est mourir un peu*' (отъезд подобен смерти). Не только в таких действиях, как уход, отъезд из города или страны и т.п., проявляется ожидание смерти и символическое переживание ее. Ни разговорный язык, нередко и достаточно живописно поминающий ад, рай и чистилище, ни множество соответствующих поговорок и пословиц не могут в полной мере оценить ту созидательную роль воображаемых миров, которую они играют в жизни современного человека. С начала 20-х годов литературные критики достигли значительных успехов в разгадке мифологий и географий смерти в романах, драматических произведениях и поэзии. Историки религий могут продвинуться еще дальше и показать, что многие поступки и действия в повседневной жизни символически связаны с формами и стадиями процесса умирания. Всякое погружение во тьму, всякая вспышка света символизируют столкновение со смертью. То же самое можно сказать относительно любых ощущений, связанных с восхождением на горы, полетом, плаванием под водой или долгим путешествием, открытием неведомых стран, или даже встречами с незнакомыми людьми, которые производят на нас сильное впечатление. Каждое такое переживание является напоминанием и реактуализацией какой-то местности, лица или события из некоторого воображаемого мира, известного нам из мифологий, фольклора или из наших собственных снов и фантазий. Нет нужды добавлять, что мы редко осознаем симво-

77

лическое значение подобных переживаний. Важно то, что, даже будучи подсознательными, эти символические значения играют решающую роль в нашей жизни. Это подтверждается тем, что мы просто не можем расстаться с этими воображаемыми мирами - работаем мы или размышляем, отдыхаем или развлекаемся, спим и видим сны или тщетно пытаемся уснуть.

### **Смерть как *coincidentia oppositorum***

Мы уже неоднократно отмечали амбивалентность образов и метафор смерти и жизни. В воображаемых мирах, так же как во многих мифологиях и религиях, смерть и жизнь диалектически связаны. Разумеется, бывают также кошмары, вызванные, например, ужасающими впечатлениями похорон; но в таких случаях мы имеем дело с изначальными ощущениями, хотя и редко

отдаем себе в этом отчет. В общем, можно сказать, что даже современный западный человек, несмотря на его религиозное невежество и безразличное отношение к проблеме смерти, все еще связан (сознательно или подсознательно) с непостижимой диалектикой, которой были охвачены наши архаические предки. Смерть непостижима, если она, тем или иным образом, не связана с *новой* формой бытия, как бы мы ее себе ни представляли: посмертное существование, второе рождение, перевоплощение, бессмертие души или воскресение во плоти. Во многих традициях существует также надежда на обретение вечной молодости. В конечном итоге - если вновь обратиться к индонезийскому мифу - это означает, что единственным удов-

78

летворительным выходом для мифических предков было бы выбрать *сразу* и камень, и банан. Ни то, ни другое в отдельности не может удовлетворить парадоксальное стремление человека быть полностью погруженным в жизнь и в то же время причастным к бессмертию - его страстное желание существовать одновременно во времени *и* в вечности.

Историку религий знакомы такие парадоксальные желания и стремления. Во множестве религиозных произведений мы обнаруживаем стремление переступить пределы противоположностей, полярностей и дуализмов, чтобы достичь некоего *coincidentia oppositorum*, единства, в котором сняты все противоположности. Приведем только один пример: идеальным считается человек, сочетающий в себе свойства обоих полов и, как таковой, причастный как к жизни, так и к бессмертию.

Парадоксальное соединение противоположностей характерно, как известно, для индийской онтологии и сотериологии. Одно из самых глубоких и смелых новых истолкований традиции Махаяна, учение Мадхьямика, развитое, главным образом, Нагарджуной, доведено до крайних пределов такой диалектики. Что может быть более шокирующим, даже кошунственным, чем заявить, как это сделал Нагарджуна, что 'нет абсолютно ничего, что отличало бы *нирвану* от *сансары*, и нет абсолютно ничего, что отличало бы *сансару* от *нирваны*'?<sup>22</sup> Чтобы освободить ум от иллюзорных структур, зависящих от языка, Нагарджуна разработал диалектический метод, приводящий к высшей и универсальной *coincidentia oppositorum*. Но его религиозное и философское дарование было вскормлено освя-

79

щенной веками паниндийской традицией парадоксального единства бытия и небытия, вечности и течения времени, блаженства и страдания.

Разумеется, такие грандиозные индийские метафизические произведения нельзя относить к одной категории с парадоксальными желаниями и стремлениями, порождающими воображаемые миры западного человека. Тем не менее их структурные подобия очевидны и, сверх того, в них раскрываются новые увлекательные проблемы как для философов, так и для психологов. С другой стороны, нельзя забывать о постоянных усилиях наиболее глубоких и оригинальных западных мыслителей, направленных на то, чтобы вновь открыть экзистенциальный смысл смерти. В действительности, несмотря на то что в результате все ускоряющейся секуляризации западного общества смерть утратила свое религиозное значение, тем не менее, начиная с 'Бытия и времени' Хайдеггера, она стала самым центром философских изысканий. Необычайный успех - можно даже сказать, огромная популярность - исследований Хайдеггера свидетельствует о страстном желании экзистенциального познания смерти для современного человека.

Здесь мы не будем делать попыток подвести итог неоспоримым достижениям Хайдеггера. Важно отметить, однако, что если Хайдеггер рассматривает жизнь человека как 'Бытие-к-смерти' (*Sein zum Tode*), а смерть - как самую характерную, исключительную и высшую возможность *бытия* как 'пребывания', 'здесь-бытия' (*Dasein*)<sup>23</sup>, то он также утверждает, что 'смерть - это убежище, куда человек удаляется как в горную цитадель (*Gebirg*)'<sup>24</sup>. Или, если привести еще

80

одну цитату, смерть, 'как гробница Небытия, таит в себе присутствие Бытия (*das Wesende des Seins*)'<sup>25</sup>.

Ни одно из фундаментальных философских заключений Хайдеггера практически невозможно выразить в виде простой и ясной формулы. Тем не менее можно сказать, что для него человек может познать самого себя и, тем самым, открыть себя для Бытия, только через правильное понимание смерти. Действительно, жизнь становится аутентичной, то есть полностью человеческой, когда, постигнув неизбежность смерти, человек осознает 'свободу к смерти (*Freiheit zum Tode*)'<sup>26</sup>. Но поскольку смерть 'таит в себе присутствие Бытия', то мысль Хайдеггера можно интерпретировать как

указание на возможность обретения Бытия в самом акте смерти. Каково бы ни было отношение комментаторов Хайдеггера к такой интерпретации, тем не менее остается фактом, что Хайдеггер всячески подчеркивал парадоксальное сосуществование смерти и жизни, бытия и небытия.

Историк религий был бы особенно захвачен хайдеггеровским тщательным анализом разнообразных форм смерти в самом сердце жизни, а также бытия, таящегося в небытии. Возможно, привилегией и источником глубочайшего удовлетворения для историка религий и является открытие преемственности человеческой мысли и воображения с доисторических времен до наших дней, с такого наивного и загадочного мифа, как миф о Камне и Банане, до такого грандиозного, но столь же загадочного произведения, как 'Бытие и время'.

81

#### **IV. ОККУЛЬТИЗМ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР\***

Прежде всего, я должен сказать, что я намерен обсуждать в этом эссе. Сначала я попытаюсь уточнить смысл терминов 'оккультный', 'оккультизм' и 'эзотеризм'. Затем я хочу обратиться к краткой истории оккультизма с середины XIX века до наших дней. Этот ретроспективный взгляд необходим для того, чтобы оценить коренные изменения, которые наблюдаются в современном западном мире, особенно в Америке. После этого я расскажу о некоторых тайных обрядах, оккультных науках и эзотерических теориях, главным образом о том, как они распространяются в американской молодежной культуре. В рамках этого эссе я вынужден сделать довольно строгий отбор примеров, имеющих в нашем распоряжении. Я не буду рассматривать такие значительные явления, как новые

---

\* Статья посвящена 21-м ежегодным Фрейдовским Мемориальным Читениям, состоявшимся в Филадельфии 24 мая 1974 г., материалы которых были опубликованы в 'Журнале Филадельфийской Психоаналитической Ассоциации' (Journal of the Philadelphia Association for Psychoanalysis 1, no. 3, September, 1974, pp. 195-213). Включены некоторые дополнительные материалы, главным образом библиографического характера.

религиозные секты, спиритистские кружки, парапсихологические исследования и т. д. Кроме того, я должен добавить, что буду подходить ко всем этим явлениям как историк религий, - иными словами, я не буду пытаться обсуждать их психологический, социологический или даже политический контекст, смысл, или функции (предоставив это тем, кто, благодаря своей квалификации, лучше справится с этим)<sup>1</sup>.

Согласно 'Оксфордскому словарю', термин 'оккультный' впервые появился в 1545 году в значении 'непонятый или непостижимый умом; находящийся за пределами понимания или обычного познания'. Почти столетие спустя, в 1633 году, это слово приобрело дополнительный смысл, а именно, предмет 'тех древних и средневековых так называемых наук, касающихся познания и использования сил неизвестной и таинственной природы (таких, как магия, алхимия, астрология, теософия)'. Более точное определение слова 'оккультный', соответствующее его современному употреблению, было предложено Эдвардом Тирьякяном в его глубокой, дающей пищу для размышления статье 'К социологии эзотерической культуры'.

'Под оккультизмом, - пишет Тирьякян, - я понимаю целенаправленные действия, методы и процедуры, которые: а) привлекают тайные или скрытые силы природы или космоса, не поддающиеся измерению и пониманию средствами современной науки, и б) имеют целью получение результатов, таких, как эмпирическое познание хода событий, или изменение их по отношению к тому, какими они были бы без этого вмешательства... Далее, поскольку субъектом оккультной деятельности является не всякий, но человек, обладающий специальными познаниями и квалификацией, необходи-

мыми для вышеупомянутых методов, а также поскольку эта квалификация приобретается и передается социально (но не общедоступно) организованным, подчиненным определенным нормам, причем ритуализованным образом, мы можем называть эти методы оккультными науками или оккультными искусствами<sup>2</sup>.



Определение 'эзотеризма' несколько более затруднительно. Под 'эзотерическими' Тирьякян понимает те

'религиозно-философские системы представлений, которые лежат в основе оккультных методов и ритуалов; то есть речь идет об отображениях в сознании природы и космоса, эпистемологическом и онтологическом отражениях истинной реальности; эти отображения образуют определенный объем знаний, дающий основание для оккультных процедур'<sup>3</sup>.

Однако самый важный и значительный современный представитель эзотеризма, Рене Генон, является решительным противником так называемой оккультной деятельности. Как мы увидим, это различие оккультизма и эзотеризма имеет большое значение; и, кроме того, оно поможет нам понять сходные роли того и другого в настоящее время.

Как известно, все представления, теории и методы, подходящие под определение оккультных и эзотерических, были распространены уже в период поздней античности. Некоторые из них - как, например, магия, астрология, чародейство и некромантия - были изобретены или систематизированы около 2000 лет тому назад, в Египте и Месопотамии. Не стоит добавлять, что большая часть этих методов не исчезла окончательно во времена Средневековья. Более того, они приобрели новый авторитет, став весьма почитаемыми и популярными в период итальянского Ренессанса. Я еще

84

вернусь к этому вопросу, так как - по крайней мере косвенно - он проливает определенный и неожиданный свет на тему нашего обсуждения.

### **Французские писатели XIX века и их интерес к оккультизму**

Оккультизм вошел в моду благодаря французскому семинаристу Альфонсу-Луи Констану, родившемуся в 1810 году и известному под псевдонимом Элифас Леви<sup>4</sup>. На самом деле, этот будущий священник и ввел в употребление термин 'оккультизм', который был впервые использован в Англии теософом А. Д. Синнетом в 1881 году. В зрелом возрасте Леви прочел книгу Кристиана Розенрота 'Разоблаченная Каббала' (Kabbala Denudata), а затем произведения Якоба Бёме, Эммануэля Сведенборга, Луи-Клода де Сен-Мартена ('Неизвестного философа') и других теософов XVIII

века. Его книги - 'Учение и ритуал высокой магии' (1856), 'История магии' (1859), 'Ключ к величайшим тайнам' (1861) - имели успех, который трудно понять в наше время, так как они представляли собой просто беспорядочную смесь претенциозных высказываний. 'Аббат' Леви был 'посвящен' во многие тайные общества - розенкрейцеров, франкмасонов и т. п. - как во Франции, так и в Англии; он встречался с Бульвер-Литтоном, автором известного оккультного романа 'Занони', а также произвел определенное впечатление на мадам Блаватскую, основательницу Теософского Общества.

85

Элифас Леви, умерший в 1875 году, пользовался величайшим уважением у следующего поколения французских неоокультистов. Из числа его последователей наибольшего внимания заслуживает д-р Анкос, родившийся в 1865 году, который был известен под псевдонимом 'Папюс'<sup>5</sup>. Он претендовал на знание ритуала посвящения такой весьма таинственной личности, как Дон Мартинес де Паскуалли (1743-1774), который был основателем нового эзотерического ордена с помпезным названием 'Всемирное Франкмасонское общество Рыцарей Масонов Элю Коэна'.<sup>6</sup> Папюс претендовал также на то, что он является 'истинным последователем' Сен-Мартена, 'Неизвестного Философа'<sup>7</sup>. Здесь у меня нет возможности заниматься исследованием центрального тезиса Мартинеса де Паскуалли; достаточно сказать, что для него целью посвящения было воссоединение человека с его утраченными 'Адамовыми привилегиями', т. е. восстановление изначального состояния 'человека-бога, созданного по образу Божию'. Подобные убеждения разделяли также Неизвестный Философ и большинство христианских теософов XVIII века. Действительно, все эти авторы считали, что первоначальное состояние человека до Грехопадения может быть восстановлено посредством 'духовного совершенствования', магии (то есть вызова ангельских душ) или алхимических действий. Бесчисленные тайные общества, мистические группы и масонские ложи XVIII века преследовали - без единого исключения - цель возрождения падшего человека. Их центральными символами были Храм Соломона, который подлежал символической реставрации; Орден Тамплиеров, который должен был быть

86

восстановленным, по крайней мере, частично; и Грааль, миф о котором и его тайный смысл, как считалось, жили в проявлениях духовной магической силы.

Папюс заявлял, что имеет доступ ко всей этой оккультной традиции. В соответствии с этим он создал - или, по его собственному выражению, 'воссоздал' - Орден Мартинистов, членам которого он намеревался раскрыть тайное учение Луи-Клода де Сен-Мартена. Но, по отзывам посвященных (*cognoscenti*), в этом Ордене господствовали, почти исключительно, идеи самого Папюса. Тем не менее Орден Мартинистов вначале пользовался большим успехом. Среди членов его первого 'верховного совета' были некоторые известные писатели, такие, как Морис Барре, Поль Адам, Жозеф Пеладан, Станислав де Гюайта и другие. В то же время Папюс оказывал содействие основанию других оккультистских групп, таких, как Всемирная Гностическая Церковь и Каббалистический Орден Розы и Креста.

В этом интересе *fin de siècle* (конца века) к оккультизму весьма существенной является роль французских писателей. Даже такой скептик, как Анатоль Франс, писал в одной из своих статей, опубликованной в 1890 году, что

'некоторое знание оккультных наук стало необходимым для понимания многих литературных произведений этого периода. Магия занимала важное место в воображении наших поэтов и писателей. Головокружение от невидимого овладело ими, мысли о неведомом преследовали их, и, казалось, время вернулось к Апулею и Флегону Тралльскому'<sup>8</sup>.

87

Анатоль Франс был прав. Действительно, один из самых популярных романов того времени, 'Là bas' ('Там') Ж. К. Гюисманса, был написан под впечатлением, произведенным на автора черным магом того времени, лишенным духовного звания католическим священником, аббатом Булланом, а также другим магом, писателем Станиславом де Гюайта. Более того, когда в 1893 году Буллан умер, Гюисманс и другие члены оккультной группы были убеждены, что его убил Гюайта с помощью черной магии<sup>9</sup>. Стоит также отметить, что приблизительно в то же время некоторые английские писатели увлекались оккультной деятельностью и страстно желали быть принятыми в тайные магические общества. В качестве примера я хотел бы напомнить об Ордене Золотой Зари, членами которого состояли Уильям Батлер Йейтс, С.Л. Мэтьюс и Алистер Кроули<sup>10</sup>.

Я не буду исследовать дальнейшую историю этих оккультных направлений или происхождение и развитие Теософского Общества мадам Блаватской и других подобных групп, как, например, Антропософского Общества Рудольфа Штейнера. Но все же я должен сделать два следующих наблюдения. (1) Наиболее научной и острой критике все эти так называемые оккультные группы были подвергнуты не рационально настроенным 'сторонним' наблюдателем, но человеком, принадлежащим к тому же кругу, в свое время принятым в несколько тайных орденов и хорошо знакомым с их оккультными учениями; более того, эта критика производилась не со скептической или позитивистской точки зрения, но с точки зрения того, что сам автор назвал

88

'традиционным эзотеризмом'. Этим эрудированным и непримиримым критиком был не кто иной, как Рене Генон. (2) За некоторыми исключениями, оккультнистские движения не привлекали внимания компетентных культурологов того времени, но многие крупные писатели были увлечены ими - от Бодлера, Верлена и Рембо до Андре Бретона и некоторых постсюрреалистов, таких как Рене Домаль.

Мне еще придется кое-что добавить по поводу Рене Генона и его радикальной критики всех оккультных и псевдоспиритуалистических направлений прошлого века. А пока рассмотрим влияние таких идей на европейских писателей и в особенности значение их интереса к оккультизму. Уже в XVIII веке, в эпоху Просвещения, а также в доромантический и романтический периоды первой половины XIX века многие немецкие и французские писатели свободно пользовались в своих произведениях знанием оккультных и теософских наук. В период между 1740 и 1840 годами появилось много весьма популярных, а подчас даже превосходных романов и рассказов, написанных Гете ('Годы странствий Вильгельма Мейстера'), Шиллером ('Духовидец', 1787), Жан-Полем ('Невидимая ложа', 1793), Ахимом фон Арнимом ('Хранители короны', 1817), Новалисом ('Ученики в Саисе', 1797-1798), Захариасом Вернером ('Сыновья долины', 1803), Шарлем Нодье ('Трильби', 1822; 'Жан Сбогар', 1818; и т. д.), Бальзаком ('Серафита', 1834) и др. Очевидно, что все эти литературные произведения трудно привести к общему знаменателю. Тем не менее можно утверждать, что их оккультная тематика и идеология отражала надежду на

89

личное или общее *обновление (renovatio)* - мистическое восстановление достоинства и возможностей, изначально присущих человеку; одним словом, литературные произведения отражали и продолжали концепции теософов XVII и XVIII века и их предшественников.

Совершенно другое направление наблюдается среди тех французских писателей второй половины XIX века, которых привлекали оккультные идеи, мифологии и методы, ставшие популярными благодаря Элифасу Леви, Папюсу и Станиславу де Гюайта. От Бодлера и Верлена, Лотреамона и Рембо до наших современников, Андре Бретона и его последователей, все эти писатели использовали оккультизм как мощное орудие бунта против господства буржуазии и ее идеологии<sup>11</sup>. Они отрицали официальную религию своего времени, его этику, нравы и эстетику. Некоторые из них были даже не просто антиклерикалами, как большая часть французской интеллигенции, но антихристианами; фактически, они отрицали как иудео-христианские ценности, так и идеи греко-римской культуры и Ренессанса. Они проявляли интерес к гностическому и другим тайным обществам, не только ради ценности их оккультных знаний, но и потому, что эти общества преследовались Церковью. В традициях оккультизма эти писатели искали доиудео-христианские и доклассические (догреческие) черты, то есть египетские, персидские, индийские или китайские творческие методы и духовные ценности. Они искали свои эстетические идеалы в самых архаических искусствах, в 'изначальном' проявлении красоты. Стефан Малларме, например, заявил, что со-

90

временный поэт должен идти назад, в догомеровские времена, так как с Гомера начался упадок западной поэзии. А на вопрос, какая же поэзия существовала до Гомера, Малларме ответил: 'Веды!'

Писатели и художники, принадлежащие к авангарду XX века, пошли еще дальше: они искали новые источники вдохновения в пластических искусствах Дальнего Востока, а также в масках и скульптурах Африки и Океании. Сюрреализм Андре Бретона провозглашал гибель всей западной эстетической традиции. Вместе с другими сюрреалистами, такими, как Элюар и Арагон, он стал сторонником коммунизма; подобно им, он пытался найти поэтическое вдохновение в различных внутренних импульсах Подсознания, а кроме того, в алхимии и сатанизме. Рене Домаль самостоятельно изучил санскрит и вновь открыл индийскую эстетику; более

того, он был убежден, что в Гурджиеве, загадочном кавказском Учителе, он нашел давнюю, изначальную традицию, давно забытую на Западе<sup>12</sup>. Добавим в заключение, что от Бодлера до Андре Бретона увлечение оккультизмом для французской литературы и художественного авангарда явилось отражением наиболее рациональной критики и отрицания религиозных и культурных ценностей Запада - рациональной потому, что она считалась основанной на исторических фактах.

Я подчеркиваю этот аспект проблемы, потому что, как известно, революции в искусстве (то есть сдвиги в системе эстетических ценностей) предвосхищают то, что еще произойдет через одно или два поколения в более широкой социальной сфере. Более того, пробуждение интереса писателей к оккультизму совпадало (по

91

крайней мере, частично) во времени с исследованиями Бессознательного Фрейдом и с открытием психоаналитического метода, который в значительной степени способствовал изменению европейских нравов и образа мыслей. Фрейд обосновал гносеологическое значение порождений фантазии, которые до тех пор считались бессмысленными или непонятными. После того как средства выражения Бессознательного были сведены в значимую систему, или, в некотором роде, в невербальный язык, в огромном количестве воображаемых миров, отраженных в литературных произведениях, раскрылся более глубокий, тайный смысл, совершенно независимый от художественной ценности соответствующего произведения.

### **Эзотерические учения и современные гуманитарные науки**

При переходе к более недавнему времени нас поражает существенное различие: в то время как увлечение оккультизмом среди писателей XIX века не сопровождалось подобным же любопытством к нему со стороны культурологов, в последние тридцать или сорок лет наблюдается обратная ситуация. Хотя некоторые авторы все еще придерживаются направления Гюисманса или Андре Бретона, тем не менее решающий вклад в понимание традиций оккультизма внесли именно культурологи. На самом деле, можно сказать, что фантастическая популярность оккультизма, зародившаяся в середине шестидесятых годов, была уже предугадана в целом ряде фундаментальных научных книг

по эзотерическим учениям и тайным методам, вышедших между 1940 и 1960 годами. Разумеется, не следует забывать о том, что на некоторые документы, выпущенные тайными или эзотерическими обществами, пролили свет два самых знаменитых открытия века. Я имею в виду Гностическую библиотеку в Наг-Хаммади и рукописи, найденные в пещерах Мертвого моря, которые, по всей вероятности, принадлежали секте ессеев. Издание и перевод этих документов еще не завершены. Тем не менее многое уже прояснилось в этих двух проблемах, вызывающих столько разногласий уже в течение целого поколения.

Но независимо от этих археологических открытий, современными учеными было создано много бесценных книг, которые коренным образом изменили наше понимание и оценку эзотерической духовной традиции. В первую очередь, следует назвать великолепные монографии Гершома Шолема по Каббале, иудейскому гностицизму и мистическим системам. Эрудиция и способность проникновения в сущность, характерные для Шолема, раскрывают логически последовательный и глубокий мир смысла в текстах, от которых обычно отмахивались, считая их колдовством и суеверием. Примерами работ, менее известных читателям-неспециалистам, могут служить многие книги по эзотерическим исмаилитским трактатам, относящимся к персидской традиции ислама и найденным Анри Корбенем и его учениками, а также переводы этих трактатов<sup>13</sup>. Или, например, работы Рене де Форестье по оккультизму масонов XVIII века; Алисы Джоули и Герарда ван Рейнбека о Мартинесе де Паскуалли и тайных ложах Лиона; Антуана Февра по эзотеризму XVIII века; и дру-

гие<sup>14</sup>. Кроме того, в продолжение последних тридцати лет мы являемся свидетелями более правильной и точной оценки китайской, индийской и западной алхимии. До последнего времени алхимия рассматривалась или как протохимия, то есть как химия, находящаяся в зачаточном состоянии, наивная или донаучная дисциплина, или как куча суеверного вздора, не имеющего культурной ценности. Исследования Джозефа Нидхема и Натана Сивина доказали, что китайская алхимия имеет холистическую структуру, то есть что она является традиционной наукой *sui generis* (особого рода),

которую нельзя постичь без знания ее космологии, а также ее этических и, так сказать, 'экзистенциальных' исходных предпосылок и сотериологического смысла<sup>15</sup>. Изучая индийскую алхимию, я обнаружил ее органическую связь с йогой и тантрой, то есть с особыми психоментальными методами<sup>16</sup>. Существенно также то, что в Китае алхимия была тесно связана с тайной деятельностью даосизма; в Индии она была частью тантрической йоги; а на Западе греко-египетская алхимия и алхимия Ренессанса обычно связывались с гностицизмом, то есть с тайной 'окультичной' традицией.

Если мне будет позволено сослаться на собственный ограниченный опыт, я могу добавить, что в то время, в 1928 году, когда, будучи молодым студентом, я отправился изучать йогу и тантру у С. Н. Дасгупты в Калькутском университете, хорошие книги на эти темы можно было пересчитать по пальцам. Сейчас имеется, наверное, пятьдесят или шестьдесят серьезных изданий, и некоторые из них содержат редакции и переводы санскритских и тибетских текстов, которые считаются тайными, то есть предназначены для распростране-

94

ния только среди членов некоторых сект. (Верно, однако, что такие тексты практически нельзя понять без устных комментариев учителя.) Более того, если полстолетия тому назад большая часть йогических и тантристских текстов считалась чистейшим вздором и произведениями обскурантистских факиров и психопатических черных магов, то современная западная и индийская наука имеет немало доказательств их логической последовательности и огромного психологического интереса<sup>17</sup>. Еще один пример: когда в сороковые годы я начал изучать шаманизм Сибири и Центральной Азии, существовало всего две монографии по этой тематике, обе - в Германии; а в настоящее время имеется значительная библиография почти на всех европейских языках<sup>18</sup>. Всего лишь поколение тому назад шаманизм считался или психопатическим феноменом, или же примитивным способом врачевания и архаическим видом черной магии, но современная наука убедительно продемонстрировала сложность, строгость и богатое духовное содержание шаманизма и его ритуалов. Эти результаты весьма важны, если принять во внимание, что шаманизм является наиболее архаичной и широко распространенной окультичной традицией. Нет нужды добавлять, что сегодня йога, тантра и шаманизм пользуются большим успехом в американской молодежной культуре, а также способствуют популярности современного оккультизма<sup>19</sup>.



Одним из поразительных результатов современной науки было установление не только той роли, которую играли магия и герметический эзотеризм в эпоху Ренессанса в Италии, но и их вклада в торжество новой астрономии Коперника, то есть гелиоцентрической те-

95

ории солнечной системы. В книге 'Джордано Бруно и герметическая традиция' современная исследовательница Фрэнсис А. Йейтс блестяще проанализировала глубокий смысл страстного интереса к герметизму в этот период. Этот интерес раскрывает стремление человека эпохи Ренессанса к 'изначальному' откровению, которое охватывало бы не только Моисея и Платона, но также 'Магию и Каббалу' и, прежде всего, таинственные религии Египта и Персии. Он раскрывает также глубокую неудовлетворенность средневековой теологией и средневековыми концепциями человека и мира, реакцию на то, что можно назвать 'провинциальной', то есть чисто западной цивилизацией, и страстное желание обрести универсальную, транс-историческую, 'мифическую' религию. Почти на два столетия Египет и герметизм, то есть египетская магия и эзотеризм, завладели умами теологов и философов - как верующих, так и скептиков и скрытых атеистов. Если Джордано Бруно восторженно приветствовал открытия Коперника, то, в первую очередь, не ради их научного и философского значения, а потому что, по его мнению гелиоцентризм имел глубокий религиозный и магический смысл. Во время своего пребывания в Англии Бруно предсказывал неизбежное возвращение оккультной религии древних египтян, описанной в 'Асклепии', знаменитом герметическом тексте. Бруно считал, что он превосходит Коперника, ибо если Коперник понимал свою собственную теорию только как математик, то Бруно утверждал, что может истолковать схематическое изображение солнечной системы, данное Коперником, как знак божественных тайн<sup>20</sup>.

96

Можно было бы привести и другие примеры, но я завершу этот обзор кратким обсуждением современной переоценки европейской черной магии. Около восьмидесяти лет назад такие выдающиеся ученые, как Джозеф Хансен и Генри Чарльз Ли, считали, что происхождение европейской черной магии точно известно: черная магия, по их мнению, была выдумкой

инквизиции, а не колдунов. Другими словами, все рассказы о шабашах ведьм, сатанистских обрядах, оргиях и преступлениях рассматривались либо как продукт воображения невротиков, либо как признания, сделанные во время судебных процессов, в особенности под пыткой. Это, очевидно, было верно в период всеобщего увлечения колдовством в XV, XVI и XVII веках. Но сейчас мы знаем, что черная магия не была выдумана инквизицией. Инквизиция просто приравнивала ее к ереси и действовала по отношению к ней соответствующим образом, истребляя так называемых ведьм с той же беспощадностью, какую она проявляла к еретикам. То, что черная магия не могла быть выдумкой инквизиции, было совершенно очевидно любому историку религий, знакомому с неевропейскими, в особенности с индо-тибетскими источниками, в которых наблюдается много сходных черт<sup>21</sup>.

Тем не менее проблема *происхождения* западной черной магии все еще не решена. В 1921 году бывший египтолог Маргарет Мюррей опубликовала оказавшую большое влияние на читателей книгу 'Культ ведьм в Западной Европе', которая до сих пор пользуется популярностью, особенно среди молодежи. Д-р Мюррей настаивала на том, что то, что церковные авторы называли черной магией, в действительности представ-

97

ляет собой архаическую религию плодородия. В своих последующих книгах М. Мюррей пошла еще дальше, пытаясь доказать, что пережитки языческого культа существуют даже в британской королевской фамилии и высших кругах церковной иерархии. Вполне понятно, что теория Мюррей вызвала, в равной степени, критику со стороны археологов, историков и фольклористов. В действительности, в ее рассуждениях было неверно почти все, кроме одного важного предположения: что дохристианский культ плодородия действительно существовал и что некоторые пережитки этого языческого культа преследовались в эпоху Средневековья как колдовство. Эта идея была не новой, но популярной она стала благодаря книгам Мюррей. Спешу добавить, что ни документы, которые она выбрала для подтверждения своей гипотезы, ни метод ее интерпретации не являются убедительными. Тем не менее оказывается, что исследования последнего времени подтверждают, по крайней мере, некоторые из аспектов ее теории. Итальянский историк Карло Гинзбург доказал, что широко распространенный культ плодородия, существовавший в провинции Фриуле в XVI и XVII столетиях, постепенно видоизменялся под давлением инквизиции и, в конце концов, стал напоминать черную магию в ее традиционном понимании<sup>22</sup>. Более того, последние исследования румынской народной культуры обнаружили целый

ряд языческих пережитков, ясно указывающих на существование культа плодородия и того, что можно было бы назвать 'белой магией', сопоставимой, в некоторых аспектах, с западной средневековой черной магией<sup>23</sup>.

Итак, подводя итог, можно сказать, что современная наука раскрыла последовательный религиозный

98

смысл и культурную функцию многочисленных оккультных ритуалов, представлений и теорий, существовавших во многих цивилизациях, как европейских, так и неевропейских, на всех уровнях культуры, от народных обрядов - таких, как магия и колдовство, - до самых ученых и тщательно разработанных тайных приемов и эзотерических теорий: алхимии, йоги, тантризма, гностицизма, герметизма Ренессанса и тайных обществ и масонских лож эпохи Просвещения.

### **'Взрыв оккультизма' последнего времени**

Связь между этими последними результатами современной науки и 'взрывом оккультизма' семидесятых годов выявить нелегко. Может быть, только в так называемых ложах белой магии, процветающих в настоящее время в Англии, можно увидеть подтверждение теории Мюррей. По-видимому, между научными исследованиями в области истории астрологии - разумеется, в довольно скромных масштабах - и удивительной популярностью этой древнейшей оккультной науки нет никакой связи. Даже если бы в нашем распоряжении было больше времени, мы не могли бы дать полное представление о всеобщем современном увлечении астрологией как в Соединенных Штатах, так и в Европе. Достаточно будет сказать, что по меньшей мере 5 миллионов американцев планируют свою жизнь в соответствии с астрологическими предсказаниями и приблизительно в 1200 из 1750 ежедневных американских газет публикуются гороскопы.

99

**В астрологическом бизнесе хватает дела для десяти тысяч астрологов с полной занятостью и ста семидесяти пяти тысяч - с частичной**

занятостью. Около 40 миллионов американцев превратили астрологический бизнес в предприятие, приносящее \$200 миллионов годового дохода. В настоящее время передачей и толкованием гороскопов занято несколько компьютеров. Один из них за двадцать долларов печатает гороскоп, состоящий из десяти тысяч слов, буквально в считанные минуты. Другой круглосуточно снабжает гороскопами около двух тысяч университетов по всей стране. Третий компьютер, находящийся на Большом Центральном Вокзале, выпускает около пятисот гороскопов в день<sup>24</sup>.

Конечно, астрология - надежда на то, что можно узнать будущее, - всегда пользовалась популярностью среди богатых и власть имущих - королей, князей, пап, и т. п. - особенно со времен Ренессанса. Можно добавить, что вера в определение судьбы по положению планет в конечном счете говорит об очередном поражении христианства. Действительно, отцы христианской Церкви яростно преследовали астрологический фатализм, преобладавший в течение последних веков в Римской империи. 'Мы выше Судьбы, - писал Татиан, - Солнце и Луна созданы для нас!'<sup>25</sup> Однако, несмотря на эту теологию человеческой свободы, астрологию так и не удалось искоренить в христианском мире. Но никогда в прошлом не достигала она таких масштабов и такого авторитета, как в наши дни. Какой фантастический прогресс от первого ежемесячного периодического издания, которое возникло в Лондоне в августе 1791 года, до многих тысяч астрологических журналов, выходящих сейчас во всем западном мире! История головокружительного успеха и престижа астрологии в

100

современных обществах представляет собой захватывающее чтение. Слава Евангелины Адамс, которая прибыла в Нью-Йорк в 1899 году и вскоре стала 'Американской женщиной-Нострадамусом', - это всего лишь скромный пример. Мэри Пикфорд и Энрико Карузо привели к ней всех звезд кино и оперы, и ходили даже слухи, что финансист Дж. Пирпонт Морган 'ни разу не предпринял решительного шага на Уолл-Стрит', не посоветовавшись с Евангелиной Адаме. В тридцатые годы прославились другие астрологи, например, Томас Менее, пользовавшийся 'безупречной репутацией человека, способного делать предсказания, которые всегда сбываются'<sup>26</sup>. Хотя в действительности большая часть этих предсказаний оказывалась ошибочной, авторитет его от этого нисколько не страдал. Интерес Гитлера к астрологии не требует напоминания. В книге Х. Р. Тревор-Ропера 'Последние дни Гитлера' вы можете прочитать о том, как в середине апреля 1945 года Гитлер и

Геббельс в очередной раз справились с гороскопом, где им была предсказана решительная победа в конце апреля и мир в августе. Однако 30 апреля Гитлер покончил с собой, а 7 мая немецкая армия капитулировала. И, наконец, можно упомянуть еще огромное количество астрологических программ, которые передавались по телевидению, несмотря на запрет, принятый Национальной Ассоциацией Дикторов в марте 1952 года, а также такие бестселлеры, как, например, 'Дар предвидения' Руфь Монтгомери, который был распродан в количестве более 260 000 экземпляров в твердой обложке и 2 800 000 - в мягкой.

101

Чем же можно объяснить столь фантастический успех? Недавно несколько французских социологов и психологов опубликовали книгу под названием 'Возврат астрологии' (1971), в которой представлены и проанализированы результаты исследований, основанных на данных, собранных Французским Институтом Общественного Мнения<sup>27</sup>. Я не буду приводить здесь социальные характеристики людей, верящих в астрологию, которые классифицировались по полу, роду занятий, возрасту и размерам населенных пунктов, где были собраны данные. Прочитую только некоторые выводы: Эдгар Морен, например, объясняет притягательность астрологии для молодежи наших дней 'следствием кризиса культуры буржуазного общества'. Он считает, что в молодежной культуре 'астрология является также частью нового гностицизма, с его революционной концепцией новой эры, Эры Водолея'. Чрезвычайно важным является тот факт, что величайший интерес к астрологии 'наблюдается не в сельской местности, среди фермеров или низших слоев занятого населения, но, скорее, в самых густонаселенных городах и среди так называемых 'белых воротничков'<sup>28</sup>.

Французские авторы не настаивают на парарелигиозной функции астрологии, но все же открытие, что жизнь человека связана с астральными феноменами, придает новый смысл его существованию. Он становится уже не просто анонимной личностью, описанной Хайдеггером и Сартром, посторонним, случайно заброшенным в этот абсурдный и бессмысленный мир, обреченный, по словам Сартра, на свободу, ограниченную ситуацией и управляемую историческим моментом. Вернее, гороскоп открывает нам новое достоин-

102

ство: он показывает, как тесно мы связаны со всей вселенной. Правда, наша жизнь определяется движением звезд, но, по крайней мере, в этом есть ни с чем не сравнимое величие. Будучи в конечном счете марионетками, управляемыми с помощью невидимых нитей, мы, тем не менее, являемся частью небесного мира. Кроме того, это космическое предопределение человеческого существования представляет собой тайну: это означает, что вселенная движется по заранее установленному плану, что человеческая жизнь и сама история развиваются по некоторой схеме и постепенно движутся к определенной цели. Эта конечная цель непостижима или находится за пределами человеческого понимания; но, по крайней мере, она придает смысл вселенной, которую большая часть ученых считает результатом слепой случайности, она также придает смысл человеческому существованию, которое, по мнению Сартра, является *de trop* (излишним). Этот парарелигиозный аспект астрологии рассматривается даже как высший по отношению к существующим религиям, так как в нем не возникает ни одна из сложных теологических проблем: существование персонифицированного или надличного Бога, загадка Сотворения мира, происхождение зла и т. д. Следуя указаниям своего гороскопа, человек пребывает в полной гармонии с миром, его не тревожат сложные, трагические или неразрешимые проблемы. И в то же время он признает, сознательно или подсознательно, что перед ним разыгрывается великая, хотя и непостижимая космическая драма, участником которой он является; тем самым человек уже не является *de trop*.

103

Подобное самовозвышение и обретение достойного статуса еще более интенсивно достигается в большей части современных так называемых магических и оккультных течений. Я не стану здесь обсуждать некоторые из широко известных сатанистских лож, таких, как ложа Антона Лавея, верховного жреца и основателя Церкви Сатаны в Сан-Франциско. Читатели, интересующиеся этим видом агрессивного протеста против теистического толкования мира, могут обратиться к книге самого Лавея 'Сатанинская Библия'<sup>29</sup>. Также, хотя и по иной причине, я не буду рассматривать некоторые оккультные школы, такие, как школа, основанная Гурджиевым и интерпретированная Успенским, Рене Домалем и Луи Повелем. Кроме того, в последнее время появилось несколько групп в Калифорнии, которые, по слухам, занимаются церемониальной и черной магией, но существующая информация о них невелика и не заслуживает доверия. Однако то, что было

названо 'взрывом оккультизма', приобрело такие масштабы, что нетрудно подобрать примеры для иллюстрации общего направления этих новых тайных, магическо-религиозных культов<sup>30</sup>. Так, в книге Роберта Элвуда 'Религиозные и спиритуалистические группы в современной Америке' можно найти данные о таких культах, как Строители Святилища, Церковь Света, Всемирная Церковь, или 'Фераферия'<sup>31</sup>. Из этой книги мы узнаем, что общество 'Строители Святилища', основанное Полом Фостером Кейзом (1884-1954), в своей духовной жизни следует магическим и каббалистическим традициям. 'Храм великолепен своими прекрасными сияющими изображениями карт Таро на стенах, а алтарь украшен черно-белыми столпами Соломона и

104

Каббалистического Древа'<sup>32</sup>. Церковь Света была основана в 1932 году Элбертом Бенджамином (1882-1951), утверждавшим, что в 1909 году он 'предпринял тайное путешествие, во время которого удостоился посвящения в члены совета трех', управляющих деятельностью тайного ордена в их мире. Церковь Света имеет пятьдесят степеней посвящения, 'высшей из них является Степень Души, в которой требуется показать достижение специфической реализации высших уровней сознания'<sup>33</sup>. Достаточно необычной, даже по стандартам современного понимания оккультизма, сектой является Всемирная Церковь, основанная в 1961 году двумя студентами Вестминстерского Университета в Миссури по прочтении романа 'Чужой в чужой стране' известного научного фантаста Роберта А.Хайнлайна. Члены этой секты приветствуют друг друга словами 'Ты - Бог'. Они считают, что, фактически, каждое человеческое существо есть Бог и, тем самым, несет ответственность Бога: 'довеет ли мир себя до гибели, или прекрасная богиня (т. е. вся биосфера земли) придет к самосознанию на этой планете, - все это зависит от нас'<sup>34</sup>.

И наконец, я скажу несколько слов о неоязыческом направлении 'Фераферия', сосредоточенном в Пасадене, Калифорния. Оно является, вероятно, одним из самых современных, будучи основано 2 августа 1967 года Фредериком М. Адамсом. Это общество состоит всего из 22 посвященных и около 100 членов. В нем регулярно устраиваются празднества и практикуется нудизм. 'Фераферия придерживается мнения, что религиозная жизнь должна быть частью чувственного взаимодействия с природой и эротического самопозна-

ния<sup>35</sup>. Их центральным символом является греческая богиня Кора, дочь Деметры. В ритуале посвящения достигается единение с природой и с Корой, божественной Девой, а посвященные стремятся вновь обрести рай в его первоначальной форме райского сада. 'Фераферия считает себя предтечей будущей культуры, в которой архетип женщины вновь будет восстановлен - в образе Волшебной Девы - и сделан центром религии и в которой человечество вновь обретет чувство благоговения перед природой и жизнью'<sup>36</sup>.

### Надежда на *Renovatio*

Многие из этих культов и сект еще претерпят коренные изменения или распадутся и прекратят свое существование, возможно, только для того, чтобы на их место пришли другие группы. Во всяком случае, они представляют современную молодежную культуру и выражают всеобщее увлечение оккультизмом более ясно и отчетливо, чем другие, более ранние организации, вроде Теософского или Антропософского Обществ. Все они выказывают ряд специфических черт. Прежде всего, все эти тайные и требующие посвящения общества заявляют о своей неудовлетворенности христианством, будь то римско-католическая или протестантская Церковь. В более общих чертах, речь идет о протесте против традиционных западных религиозных установлений. Этот бунт не предполагает, вообще говоря, теологической или философской критики определенных догм и церковных институтов, а выражает, скорее, неудовлетворенность более глубокую. На са-

мом деле, большая часть приверженцев новых культов находится почти в полном неведении относительно своего собственного религиозного наследия, но то, что они видели, слышали или читали о христианстве, разочаровало их. Среди молодого поколения есть люди, которые ждут от Церкви большего, чем просто социальная этика. Многие из тех, кто пытался активно участвовать в жизни Церкви, искали там приобщения к таинству и, в особенности, руководства в том, что они довольно неопределенно называют 'гнозисом' или 'мистицизмом'. Разумеется, они были разочарованы. В течение последних пятидесяти лет представители всех христианских



вероисповеданий пришли к выводу, что самая настоятельная задача Церкви состоит в том, чтобы добиться как можно большего социального влияния. Единственная западная христианская традиция, в которой сохранился во всей своей полноте ритуал церковной службы, - римско-католическая Церковь, - сейчас старается радикально упростить его. Кроме того, 'гнозис' и гностические спекуляции с самого начала осуждались и преследовались церковными властями. А что касается мистики и мистического опыта, то западная Церковь едва терпела их. Можно сказать, что только восточное ортодоксальное христианство разработало и сохранило богатые традиции церковной службы, а также поощряло как гностические спекуляции, так и мистический опыт.

Спешу добавить, что такая неудовлетворенность христианской традицией не объясняет возрастающий интерес к оккультизму, возникший в шестидесятых годах и подготовивший почву для взрыва оккультизма в семидесятых. Надо признать, что в некоторых случа-

107

ях дерзкое распространение гностицизма и черной магии имело также и антиклерикальную направленность; в подобных хвастливых декларациях угадывается что-то вроде попытки мщения со стороны жертв преследования Церковью. Но такие случаи единичны. Более общим же является отрицание христианской традиции во имя предположительно более широкого и эффективного метода достижения индивидуального, а заодно и общественного, *обновления (renovatio)*<sup>37</sup>. Даже когда подобные идеи выражены наивно и смехотворно, в них всегда молчаливо предполагается, что существует выход из хаоса и бессмысленности современной жизни и что этот выход подразумевает посвящение в древние, освященные веками тайны (а следовательно, и раскрытие их). Эта притягательная сила *личного* посвящения и объясняет, в первую очередь, всеобщее увлечение оккультизмом. Как известно, христианство не признает *тайного* посвящения в виде религиозного таинства<sup>38</sup>. Христианское 'таинство' открыто для всех; оно 'провозглашалось во всеуслышание', а гностики подвергались гонениям именно из-за их тайных ритуалов посвящения. В современном взрыве оккультизма 'посвящение', - какой бы смысл ни вкладывался в этот термин, - имеет весьма важную функцию: оно придает адепту новый статус; он чувствует себя в некотором роде 'избранным', выделенным из толпы безымянных и одиноких. Более того, в большинстве оккультных кружков посвящение имеет также и сверхличную функцию, ибо предполагается, что каждый новый адепт способствует *обновлению (renovatio)* мира.

Такая надежда ясно видна в попытке возродить сакральность природы. В церемониальном нудизме и ритуальных половых сношениях нельзя усматривать только проявления похотливых наклонностей. После сексуальной революции последнего времени такого рода притворство стало считаться старомодным. Правильнее будет сказать, что целью ритуального нудизма и оргиастических обрядов является восстановление смысла сексуальности как таинства. Можно говорить о бессознательной тоске по мифическому, райскому существованию, свободному от запретов и табу. Важно заметить, что в большей части оккультных кружков понятие свободы является частью системы, включающей идею космического *renovatio*, религиозного универсализма (понимаемого, преимущественно, как восстановление восточных традиций) и духовное развитие посредством посвящения, духовное развитие, которое, разумеется, продолжается и в загробной жизни. В общем, все современные оккультные общества предполагают, сознательно или подсознательно, то, что я бы назвал оптимистической оценкой человеческой формы существования.

### **Еще одно толкование и оценка эзотеризма: Рене Генон**

Наивный оптимизм можно критиковать (что и делается в действительности) с разных точек зрения. Однако более значительным, чем рационалистические взгляды, как, например, взгляд на возрождение оккультизма как на некую форму 'поп'-религии, является его

радикальное отрицание выдающимся представителем современного эзотеризма, Рене Геноном. Генон, родившийся в 1886 году в католической семье, еще в молодости заинтересовался оккультизмом; он был принят во многие парижские тайные общества, но затем оставил их и решил следовать восточной традиции. В 1912 году он принял ислам, а в 1930 уехал в Египет, где жил до самой своей смерти, последовавшей в 1951 году<sup>39</sup>. Но если бы ему довелось наблюдать современный взрыв оккультизма, Рене Генон написал бы гораздо более уничтожающую книгу, чем его 'Теософия: история

псевдорелигии' (1912). В этой ученой и блестяще написанной книге Генон развенчал так называемые оккультные или эзотерические общества, от Теософского Общества мадам Блаватской и Папюса до многочисленных неоспиритуалистических или псевдорозенкрейцерских лож. Считая себя *истинно* посвященным и говоря от имени *истинной* эзотерической традиции, Генон отрицал не только аутентичность современного западного так называемого оккультизма, но и возможность для западного человека связаться с какой-либо серьезной эзотерической организацией. По мнению Генона, только в одной ветви франкмасонства сохранилось кое-что от традиционной системы, но при этом он добавлял, что большинство членов Ложы пребывают в полном неведении относительно этого наследия. Именно поэтому Генон во всех своих книгах и статьях не переставал утверждать, что только на Востоке еще живы истинные эзотерические традиции. Кроме того, он подчеркивал, что любая попытка заниматься оккультизмом представляет серьезный риск для душевного,

110

и даже физического состояния современного человека.

Очевидно, что здесь нет возможности изложить учение самого Генона<sup>40</sup>. Для наших целей достаточно будет сказать, что он решительно отрицал всеобщий оптимизм и надежду на индивидуальное и космическое *renovatio*, которым характеризовалось возрождение оккультизма. Уже в своих книгах 'Восток и Запад' и 'Кризис современного мира', изданных в 1924 и 1927 годах, Генон писал о непоправимом упадке западного мира и предсказывал его конец. Пользуясь терминами индийской культурной традиции, он утверждал, что мы стремительно приближаемся к последней фазе Кали-юги, концу космического периода. По мнению Генона, изменить или хотя бы задержать этот процесс нет никакой возможности. А следовательно, нет никакой надежды на космическое или социальное *renovatio*. Новый космический период начнется только после полного разрушения настоящего периода. Что касается личности, то Генон полагал, что возможность связи с одним из центров посвящения, сохранившихся на Востоке, в принципе существует, хотя вероятность этого очень невелика. Еще более важно то, что Генон, - в противоположность идеям, характерным для современных оккультных направлений, - отрицал привилегированное положение человеческой личности. Он, буквально, утверждал, что человек

'представляет собой только преходящее и случайное проявление истинного бытия... Человеческая индивидуальность... не должна

претендовать на привилегированное, 'из ряда вон выходящее' место в бесконечной иерархии состояний всеоб-

111

щего бытия; она занимает там не более важное место, чем какое-либо другое состояние'<sup>41</sup>.

При жизни Рене Генон был не слишком популярным автором. У него были фанатичные поклонники, но в весьма ограниченном количестве. Только после его смерти, и особенно в последние десять или двенадцать лет, его книги были переизданы и переведены, так что идеи его получили более широкое распространение. Это довольно любопытное явление, ибо, как я уже говорил, Генон дает пессимистическую картину мира и предрекает его неминуемый катастрофический конец. Правда, некоторые из его последователей не особенно настаивают на неизбежном конце текущего исторического периода, а пытаются развить идеи, касающиеся функций эзотерической традиции в отдельных культурах<sup>42</sup>. Можно еще добавить, что большую часть его последователей составляют люди, принявшие ислам или изучающие индо-тибетскую культурную традицию.

Таким образом, мы наблюдаем довольно парадоксальную ситуацию: с одной стороны, взрыв оккультизма, вид 'поп'-религии, характерный, в особенности, для американской молодежной культуры, который провозглашает великое обновление после Эры Водолея; и, с Другой стороны, более скромное, но постепенно распространяющееся открытие и принятие традиционного эзотеризма, например, в том виде, как его понимает Рене Генон, который отрицает оптимистическую надежду на космическое и историческое обновление без предварительного катастрофического распада современного мира. Эти две тенденции коренным образом противостоят друг другу. Сейчас наблюдаются некоторые

112

попытки смягчить пессимистический взгляд теорий Генона, но судить об их результатах еще слишком рано.

Историк религий не должен поддаваться соблазну предсказывать, что произойдет в ближайшем будущем; в нашем случае - предсказывать, как будут развиваться эти два противоположных понимания оккультной традиции. Но мы можем, по крайней мере, попытаться сравнить современную ситуацию с ситуацией, сложившейся в XIX и начале XX века, когда, как мы видели, писатели и художники также проявляли глубокий интерес к оккультизму. Но в наше время художественное и литературное воображение уже слишком сложно, чтобы допустить столь широкое обобщение. Фантастическая, а в особенности - научно-фантастическая литература пользуется большим спросом, но нам все еще неизвестна ее внутренняя связь с различными оккультными традициями. Популярность романа Гессе 'Путешествие в страну Востока' (1951) среди авангардистски настроенных кругов читателей в пятидесятых годах явилась предвестником возрождения оккультизма в конце шестидесятых. Но кто объяснит нам удивительный успех 'Ребенка Розмари' и '2001'? Вопрос риторический.

113

## **V. НЕКОТОРЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ ПО ПОВОДУ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЧЕРНОЙ МАГИИ\***

На меня, как историка религий, не могла не произвести впечатления удивительная популярность черной магии в современной западной культуре и ее субкультурах. Однако в настоящем эссе я не буду обсуждать это всеобщее увлечение, так как нынешний интерес к черной магии является только частью более широкой тенденции, а именно моды на оккультизм и эзотеризм - от астрологии и псевдоспиритуалистических течений до герметизма, алхимии, дзэн-буддизма, йоги, тантризма и других восточных учений и методов. Но для историка религий не менее любопытными являются современные попытки интерпретации и полемики по поводу происхождения и развития западной черной магии, в особенности попытки пересмотра всеобщего увлечения черной магией в XVI и XVII веке. Достаточно процитировать работы Этьена Делькамбра, Х.Р.Тревора-Ропера, Дж. Б. Рассела или Кейт Томас, чтобы понять

---

\* Статья впервые была представлена как лекция, прочитанная в мае 1974 г. в Чикагском университете. В исправленном и дополненном виде она была

важность таких проблем в современной историографии<sup>1</sup>. Я буду пользоваться некоторыми из этих работ, но не буду обсуждать сделанные в них открытия и заключения или исходные методические предпосылки авторов. Точнее, в своем изложении я ограничусь двумя в высшей степени спорными вопросами: (1) 'истоки' западной черной магии, то есть вопрос о возможности ее связи с дохристианскими верованиями и обрядами; и (2) так называемые ведьмовские оргии, которые, с тех пор как черная магия стала рассматриваться наравне с ересью, были центральным пунктом выдвигаемых против нее обвинений.

Около восьмидесяти лет тому назад проблема происхождения черной магии считалась окончательно решенной. Ученый немецкий архивариус Йозеф Хансен опубликовал свою книгу 'Колдовство, инквизиция и процессы над ведьмами' и начал публикацию описания судебных процессов, а не менее ученый американский историк Генри Чарльз Ли издал свою книгу 'История инквизиции в средние века' и собрал множество источников, которые после его смерти были опубликованы под заглавием 'Материалы к истории черной магии'<sup>2</sup>. По словам Хансена, 'Активное преследование колдунов и ведьм является результатом средневековой теологии, церковной организации и судебных процессов над колдунами, проводимых папством и инквизицией. Под влиянием схоластической демонологии, они проводились так же, как суды над еретиками'<sup>3</sup>. Ли сделал также заключение, что черную магию изобрела инквизиция, а не колдуны. В соответствии с этим автор утверждал, что черная магия появилась только в середине XIV века<sup>4</sup>.

Это заключение, отражающее либерализм, рационализм и антиклерикализм эпохи и подкрепленное множеством документов, считалось, вплоть до начала 1920-х годов, единственным убедительным объяснением расцвета и упадка европейской черной магии. Разумеется, были и противники этой точки зрения, - такие, как Монтегю Саммерс, из более современных, который не сомневался в том, что на самом деле ведьмы появились благодаря вмешательству Дьявола<sup>5</sup>. Вследствие этого он и не задавался вопросом о реальности действий, которые приписывались

ведьмам: полеты на тайные сборища, поклонения Сатане, убийства младенцев, каннибализм, оргии и т. д. Этого ультраконсервативного взгляда придерживались не только некоторые апологеты католицизма, но также оккультисты и многие писатели; он был также очень распространен среди приверженцев Черной Мессы и других дьявольских представлений. Одним словом, либерально-рационалистическая интерпретация отрицает историческое существование ведьм в связи с тем, что черная магия предполагает наличие сверхъестественных элементов; в противоположность этому, ультраконсервативная интерпретация считает обоснованными обвинения инквизиции, так как для ее сторонников существование Дьявола не вызывает сомнений.

## **Историография черной магии и история религий**

В мои намерения не входит подводить итоги исследований последних пятидесяти лет. Достаточно ска-

116

зать, что по мере его изучения феномен черной магии оказывается все более сложным и, следовательно, более трудным для объяснения каким-либо одним фактором. Постепенно становится очевидным, что черную магию нельзя удовлетворительно объяснить, не обращаясь к помощи других отраслей знаний, таких, как фольклор, этнология, социология, психология и история религий. Материалы, имеющиеся в распоряжении историков религий, являются особенно подходящими для того, чтобы рассматривать черную магию в правильном контексте. Например, даже беглое прочтение индийских и тибетских документов убеждает непредубежденного читателя в том, что европейская черная магия не может быть результатом религиозного или политического преследования или демоническим культом, связанным с поклонением Сатане и содействием злу. Фактически, все характерные черты, которые ассоциируются с европейскими ведьмами и колдунами, - за исключением образов Сатаны и шабаша ведьм, - можно наблюдать также у индо-тибетских йогов и магов. Предполагается, что они тоже летают по воздуху, делаются невидимыми, убивают на расстоянии, повелевают демонами и духами и т. д. Более того, некоторые из этих эксцентрических индийских фанатиков похваляются, что они пренебрегают всеми религиозными запретами и социальными нормами: приносят человеческие жертвы, практикуют каннибализм и устраивают всевозможные оргии, в том числе кровосмешение, поедают экскременты, омерзительных, тошнотворных

животных и пожирают человеческие трупы<sup>6</sup>. Другими словами, они с гордостью признаются во вся-

117

ческих преступлениях и ужасных обрядах, называемых *ad nauseam* (омерзительными) на судебных процессах против колдунов в Западной Европе.

К сожалению, немногочисленные попытки исследовать феномен европейской черной магии с точки зрения истории религий оказались безнадежно некомпетентными. Одна такая попытка имела неожиданный успех и приобрела популярность, особенно среди дилетантов. Я имею в виду книгу Маргарет Мюррей 'Культ ведьм в Западной Европе', опубликованную в 1921 году издательством Oxford University Press. В продолжение более чем столетия теория Мюррей оказывала самое сильное влияние на читателей, а ее статья о черной магии, фигурирующая в Британской энциклопедии, до самого последнего времени много раз с успехом переиздавалась. С самого начала некоторые ученые указывали на многочисленные фактические ошибки и методологические недостатки теории Мюррей<sup>7</sup>. Однако влияние книги 'Культ ведьм в Западной Европе' было таково, что даже в 1962 году английский историк Элиот Роуз почти полностью посвятил свою книгу 'Бритва для Козерога' тщательному анализу и уничтожающей, хотя и юмористической критике теории Мюррей. Суть этой теории, блестяще изложенная Роузом, состоит в следующем:

'колдун был, по существу, членом культовой организации, которая не восставала против христианства, но была полностью независимой и более древней религией, фактически язычеством дохристианской Западной Европы, сохранявшимся веками после номинального принятия христианства. В такой организации было принято поклонение двуликому рогатому богу, которого можно отождествить с Янусом, или Диану-

118

сом (полное описание коего содержится в первых главах книги Фрэзера 'Золотая ветвь'), а также с кельтским Цернунном. Инквизиторы, в своем



невежестве и фанатизме, смешивали это божество с Сатаной, но, на самом деле, его чтили почти так же, как Иегову, а в некоторых местах и больше. В действительности этот культ был по-настоящему популярной религией в Англии и нескольких соседних странах в продолжение всего периода Средневековья. Христианство было только принятой из политических соображений официальной маской, внешняя регламентация которой проводилась властями. Но при этом даже сами правители не имели реальной возможности подавить колдовской культ (или, как д-р Мюррей предпочитала называть его, дианизм). Ибо обряды этого культа, не будучи вредными или антисоциальными, считались необходимыми для благосостояния общества, как это было еще в те времена, когда язычество существовало открыто, и по этой причине, вплоть до Реформации, тайно поощрялись самыми высокопоставленными лицами, именно теми, кому приходилось резко осуждать рогатого бога и все, что с ним связано, от имени государства. Считается, что этот культ, по-видимому, был монотеистическим, имел развитую организацию, в основе которой лежал шабаш тринадцати и которая охватывала все слои общества, включая королей, министров и, формально, даже христианских прелатов<sup>8</sup>.

Как я уже говорил, историки указывали на бесчисленные вопиющие ошибки, которые ставят под сомнение модель европейской черной магии, построенную Мюррей. Историк религии может только добавить, что она крайне неудачно использовала сравнительные материалы и методы изучения религий вообще. Тем не менее по крайней мере один из критиков ее теории, Дж.Б.Рассел, признает, что книга Мюррей имеет одно несомненное достоинство: в ней подчеркивается, что

119

языческие народные обряды и верования продолжали существовать в течение нескольких веков после введения христианства<sup>9</sup>. Действительно, многие ученые, от Якоба Гримма до Отто Хеффлера, неоднократно указывали на пережитки дохристианских религиозных представлений и ритуалов, в особенности в Западной и Центральной Европе. Но основная мысль работы Мюррей заключалась в том, что инквизиция злонамеренно искажала смысл архаического культа плодородия, интерпретируя его как поклонение Сатане. Сейчас хорошо известно, что начиная с VIII века широко распространенное колдовство и предрассудки постепенно отождествлялись с черной магией, а та, в свою очередь, с ересью<sup>10</sup>. Тем не менее трудно понять, как Мюррей удалось превратить *культ плодородия* в тайное общество,

преследующее исключительно *разрушительные* цели, ибо, в действительности, средневековые колдуны и ведьмы славились своей способностью вызывать засуху, бури, эпидемии, бесплодие и в конечном итоге гибель. Надо признать, что ведьмы - так же как и еретики - постоянно обвинялись в совершении оргиастических обрядов; но, по их собственным утверждениям, не обязательно сделанным под пыткой, дети, родившиеся вследствие таких оргий, приносились в жертву и пожирались на их тайных сборищах. Другими словами, эти оргии никоим образом нельзя классифицировать как оргиастические обряды культа плодородия.

120

### Случай *benandanti*

Диссертация Мюррей основана, в значительной степени, на английских материалах. И если принять во внимание, что пережитки дохристианского культа плодородия в Англии сохранялись вплоть до Средних веков, то я не знаю, как можно объяснить такое само себе противоречащее искажение истины в свете имеющихся там документальных данных. Тем не менее, по всей видимости, сходный с этим процесс происходил в итальянской провинции Фриуле в XVI и XVII столетиях, что дает нам ценные данные для сравнения. Благодаря исследованиям Карло Гинзбурга, мы теперь знаем, что один из распространенных итальянских культов под давлением инквизиции постепенно видоизменялся и в конце концов стал походить на традиционную черную магию<sup>11</sup>. Я имею в виду культ так называемых *benandanti* ('тех, кто путешествует', 'бродяг'), документальное упоминание о котором впервые встречается 21 марта 1575 года. В тот день главному викарию и инквизитору провинций Аквилея и Конкордия впервые сообщили о том, что в некоторых деревнях обнаружены волшебники, называющие себя *benandanti* и утверждающие, что они 'добрые' волшебники, так как борются с колдунами (*stregoni*). При наблюдении за *benandanti* выяснились следующие факты: они встречались тайно, по ночам, четыре раза в год (а именно, в четыре последние дня поста и молитвы); к месту своих сборищ они добирались верхом на зайцах, котях и других животных; эти сборища не отличались никакими из известных 'сатанинских' характерных черт, при-

121

сущих шабашам ведьм: там не было никакого отречения от веры, никакого поношения священных символов или Креста, никакого поклонения Дьяволу. Центральный ритуал кажется совершенно загадочным. *Benandanti*, вооруженные пучками фенхеля, сражались с колдунами (*strighe* и *stregoni*) которые были вооружены метелками из тростника. *Benandanti* заявляли, что они - против дурных поступков колдунов и избавляют их жертвы от колдовских чар. Если *benandanti* выходили победителями в сражениях четырех дней поста и молитвы, то урожай должен был быть обильным; если же нет, то это предвещало нужду и голод<sup>12</sup>.

Дальнейшие исследования выявили некоторые подробности, касающиеся набора новых *benandanti*, и схему проведения их ночных сборищ. *Benandanti* утверждали, что присоединялись к обществу по просьбе 'ангела с небес', а посвящение в тайное общество происходило в возрасте от двадцати до двадцати восьми лет. Общество было организовано по военному образцу, под началом капитана, и все они собирались, когда капитан оповещал их об этом барабанным боем. Члены общества были связаны клятвой хранить тайну<sup>13</sup>, и на сборищах иной раз присутствовало до 5000 человек, причем только немногие жили в той же местности, а большинство из них были незнакомы друг с другом. У них был флаг из позолоченного белого горноста, тогда как флаг колдунов был желтым, с изображенными на нем четырьмя чертями. Все *benandanti* имели одну общую отличительную черту: они рождались 'в сорочке'<sup>14</sup>.

Когда инквизиторы, - следуя сложившемуся стереотипу понятия о шабаше ведьм, - спрашивали, обе-

122

щал ли им 'ангел' роскошные яства, женщин и иные соблазнительные развлечения, подсудимые с негодованием отвергали подобные обвинения. Они утверждали, что только колдуны (*stregoni*) пляшут и веселятся на своих сборищах. Самым загадочным у *benandanti* было их 'путешествие' к месту сборищ. Они утверждали, что эти 'путешествия' происходят *in spirito* (*в духе*) во время сна. Перед таким 'путешествием' они впадали в состояние полной прострации, почти каталептической летаргии, во время которой душа могла покинуть тело. *Benandanti* не пользовались никакими притираниями для подготовки к своему 'путешествию', которое для них было реальным, хотя и совершалось *в духе*.

В 1581 году двух *benandanti*, как еретиков, приговорили к шести месяцам тюрьмы, чтобы заставить их отречься от своих заблуждений<sup>15</sup>. В

последующие шестьдесят лет состоялось еще несколько судебных процессов, последствия которых мы скоро увидим. А сейчас попробуем воссоздать, на основе документов того времени, структуру этого пользовавшегося популярностью тайного культа. Очевидно, центральный обряд *benandanti* заключался в ритуальном сражении с колдунами с целью обеспечения обильного урожая, сбора винограда и 'всех плодов земных'<sup>16</sup>. Тот факт, что это сражение разыгрывалось в четыре решающие ночи сельскохозяйственного календаря, не оставляет сомнений относительно его цели. Вероятно, эта битва между *benandanti* и *stregoni* была продолжением архаического ритуального сценария соперничества и борьбы между двумя враждующими группами, предназначенного для стимулирования созидательных сил природы,

123

а также для возрождения человеческого общества<sup>17</sup>. Эта ритуальная битва была 'христианизирована' только для видимости, хотя *benandanti* и утверждали, что сражаются за Крест и 'за веру в Христа'<sup>18</sup>. *Stregoni* также не обвинялись ни в каких теологических преступлениях; они считались виновными только в порче урожая и колдовских чарах, насылаемых ими на детей<sup>19</sup>. Только в 1634 году (после 850 судебных процессов по доносам инквизиции Аквилеи и Конкордии) мы наконец сталкиваемся с первым обвинением *stregoni* в отправлении традиционного дьявольского шабаша. В действительности, обвинения в колдовстве, засвидетельствованные в Северной Италии, говорят не о поклонении Дьяволу, а о культе Дианы<sup>20</sup>.

Однако, вследствие многочисленных судебных процессов, *benandanti* постепенно начали приспособливаться к той демонологической модели, которую им упорно навязывала инквизиция. Начиная с некоторого времени, мы уже более не слышим о центральном ритуале, связанном с плодородием. После 1600 года *benandanti* стали признавать, что занимаются только исцелением жертв колдунов. Такое признание было не вполне безопасным, так как способность бороться со злыми чарами рассматривалась инквизицией как явное доказательство использования средств черной магии<sup>21</sup>. С течением времени *benandanti* не только лучше осознавали свое значение; участились обвинения ими тех лиц, которых они предположительно считали колдунами или ведьмами. Однако, несмотря на этот возрастающий антагонизм, *benandanti* бессознательно сближались с колдунами (*strighe* и *stregoni*). В 1618 году некая женщина из числа *benandanti* призналась, что она была на

ночном шабаше под председательством самого Дьявола, добавив, однако, что она сделала это только для того, чтобы получить от него способность исцеления<sup>22</sup>.

В конце концов, в 1634 году, после пятидесяти лет судебных разбирательств со стороны инквизиции, *benandanti* признали свою идентичность колдунам (*strighe* и *stregoni*)<sup>23</sup>. Один обвиняемый сознался, что натирал свое тело специальной мазью и посещал шабаш, где видел множество ведьм и колдунов, которые веселились, плясали и вступали в беспорядочные половые сношения; но при этом он утверждал, что *benandanti* не принимали участия в этой оргии. Несколько лет спустя другой *benandante* признал, что он заключил договор с Сатаной, что он отрекся от Христа и христианской веры и, наконец, что он убил троих детей<sup>24</sup>. На последующих судах выяснились неизбежные черты ставшего впоследствии классическим представления о шабаше ведьм: *benandanti* признавали, что они посещали балы колдунов, где воздавали почести Дьяволу и целовали его в зад. Одно из самых драматических признаний было сделано в 1644 году. Обвиняемый в подробностях описал Дьявола и рассказал, как продал ему свою душу. Далее, он признался, что с помощью дьявольских чар убил четырех детей. Но, оставшись в своей камере наедине с епископальным священником, он заявил, что все его признание было ложью и что он ни *benandante*, ни *strigone*. Судьи пришли к соглашению, что обвиняемый 'признал все, что было ему предложено'. Нам неизвестно, какой приговор был ему вынесен, так как обвиняемый повесился в своей камере.

Между тем это был лишь один из самых незначительных судов над *benandanti*<sup>15</sup>.

Этот пример не может служить доказательством справедливости всей диссертации Мюррей, так как здесь нет указания на 'двуликого рогатого бога' или 'развитые организации, в основе которых был шабаш тринадцати'. Более того, *benandanti* посещали свои сборища в состоянии *экстаза*, то есть во сне. Тем не менее здесь мы, действительно, наблюдаем документально подтвержденный процесс, посредством которого распространенный архаический культ плодородия под давлением инквизиции превращается в колдовство, или даже в черную магию.

Достоиную внимания параллель к *benandanti* можно найти в отчетах о судебном процессе над восьмидесятишестилетним литовцем Тиссом, который был обвинен в ликантропии (превращении в волка). Суд происходил в Юргенсбурге в 1691 году, и отчет о нем был опубликован Х. ван Брейнингом<sup>26</sup>. Заслугой Отто Хефлера было то, что он привлек внимание к этому исключительному документу, воспроизведя существенные отрывки из него в приложении к своей книге 'Культовые тайные союзы германцев'<sup>27</sup>. Престарелый Тисс признал перед судом, что он волк-оборотень и что, в обликий волка, он сражался с Дьяволом. Три раза в год, в ночь святой Люции (накануне Рождества), в Троицын и Иванов день, он и его товарищи, обернувшись волками, отправлялись 'на край моря', то есть в ад. Там они сражались с Дьяволом и колдунами, преследуя их, подобно псам. (В одном из таких случаев, задолго до этого, Тисс сражался с неким колдуном, Скейстаном, и в этом сражении нос его был сломан ударом метлы.) Тисс

126

объяснил судьям, что оборотни превращаются в волков и спускаются в ад, чтобы вернуть обратно на землю добро, похищенное колдунами, а именно скот, зерно и другие плоды земли. Если они не успеют сделать это вовремя, результат будет такой же, как в предыдущем году, когда они обнаружили, что вход в ад забаррикадирован, и, поскольку они не смогли принести обратно на землю пшеницу и другие злаки, урожай был ничтожный.

В момент смерти, по утверждению Тисса, души волков-оборотней возносятся на небо, в то время как колдунов забирает к себе Дьявол. Волки-оборотни ненавидят Дьявола; они - 'собаки Бога'. Если бы не их активное вмешательство, Дьявол опустошил бы землю. Не только литовские волки-оборотни вели, таким образом, битву за урожай с Дьяволом и колдунами; таким же образом поступали немецкие и русские волки-оборотни, хотя они спускались в другие ады. Когда судьи пытались убедить Тисса в том, что волки-оборотни заключают сделку с Дьяволом, старик высказал решительный протест; а священнику, - приглашенному в надежде, что ему удастся убедить Тисса исповедаться в своих грехах, - он заявил, что совершает гораздо больше благодеяний, чем сам священник. До самого конца Тисс не желал раскаиваться и был приговорен к десяти ударам плетью за суеверие и идолопоклонство. Ван Брейнинг приводит также отрывок из книги К. Певсера 'О первоистоках гадания и колдовства'<sup>28</sup>, где рассказывается, что во время праздника в Риге один молодой человек упал в обморок и кто-то из присутствующих догадался, что это волк-оборотень. На следующий день этот молодой человек рассказал, что он

сражался с ведьмой, которая летала кругом в образе стрекозы (Певсер замечает, что, действительно, волки-оборотни гордятся своей способностью изгонять ведьм). Карло Гинзбург совершенно справедливо сравнивает *benandanti* и литовских волков-оборотней с шаманами, которые в состоянии экстаза спускаются в преисподнюю, чтобы спасти людей своего племени<sup>29</sup>. С другой стороны, нельзя забывать о распространенном в Северной Европе веровании, согласно которому умершие воины и боги сражаются против демонических сил<sup>30</sup>.

### Румынские параллели: *strigoi* и 'Отряд Дианы'

Теперь мы обратимся к другой области исследований, которой, к сожалению, пренебрегали западные ученые, а именно к румынским фольклорным традициям. Здесь мы сталкиваемся с архаической народной культурой, которая развивалась под менее строгим контролем Церкви, чем обычно в Центральной и Западной Европе. Более того, румынская Церковь, как и остальные восточно-европейские Греческие Ортодоксальные Церкви, не обладала организацией, подобной инквизиции; следовательно, хотя ереси были и там, они не подвергались такому систематическому и массовому преследованию. И что еще более важно, румынский язык относится к тем романским языкам, которые в эпоху Средневековья не испытывали влияния церковной и схоластической латыни. Другими словами, румынский язык является продуктом непосредственного развития народ-

ного латинского языка, на котором говорили в римской провинции Дакия в первых веках нашей эры. Этот лингвистический архаизм оказывает нам огромную помощь в понимании европейской черной магии.

Здесь я ограничусь анализом двух терминов, имеющих решающее значение для нашей проблемы: *striga*, латинское слово, означающее 'ведьма', и 'Диана', римская богиня, которая в Западной Европе стала рассматриваться как предводительница ведьм. В румынском языке слово *striga* превратилось в

*strigoi*, со значением 'ведьма', 'колдун', что означало как живую, так и мертвую ведьму (в последнем случае - вампира). Живые *strigoi* рождаются в сорочке; достигнув зрелого возраста, они надевают ее на себя и становятся невидимыми. Считается, что они обладают сверхъестественными способностями; например, могут входить в запертые дома, а также играть с волками и медведями без всякого вреда для себя. Они совершают все злонамеренные действия, характерные для ведьм: насылают эпидемии на людей и скот, 'заговаривают' или наводят порчу на людей, вызывают засуху, 'заговаривая' дождь, выдаивают молоко у коров и, главным образом, наводят злые чары<sup>31</sup>. *Strigoi* умеют превращаться в собак, кошек, волков, лошадей, свиней, жаб и других животных<sup>32</sup>. Считается, что они появляются в определенные ночи, особенно в ночь святого Георгия и святого Андрея; а по возвращении домой они после тройного кувырка в воздухе вновь принимают человеческий облик. Их души покидают тела и ездят верхом на лошадях, помеле или бочках. *Strigoi* собираются за деревней, на каком-нибудь поле, или 'на краю света, где не растет трава'. Там они принимают человеческий об-

129

лик и начинают сражаться между собой, пуская в ход дубинки, топоры, косы и другие орудия. Они дерутся всю ночь напролет, а под конец плачут и мирятся друг с другом. Домой они возвращаются измученные, бледные, не ведая, что с ними происходило, и погружаются в глубокий сон<sup>33</sup>. К сожалению, нам ничего неизвестно о смысле или цели этих ночных сражений. Они напоминают *benandanti*, а также 'Дикий отряд' (*Wilde Heer*), отряд мертвецов, представления о котором были широко распространены в Западной Европе. Но *benandanti* сражались только с колдунами и ведьмами, в то время как румынские *strigoi* дрались между собой, и их побоища всегда оканчивались общим плачем и примирением. Что касается аналогии с 'Диким отрядом', то ей недостает одной характерной черты: ужасного шума, терроризирующего деревню<sup>34</sup>. Во всяком случае, поведение румынских ведьм может служить иллюстрацией достоверности дохристианского сценария, основанного на путешествиях во сне и экстатических ритуальных сражениях, свидетельства о которых имеются во многих других районах Европы.

А теперь перейдем ко второму латинскому слову, которое играло важную роль в румынских народных верованиях: 'Диана'. История этой богини в древней провинции Дакия (Карпато-Дунайские районы, где в настоящее время живут румыны) может пролить неожиданный свет на



развитие европейской черной магии в целом. Действительно, люди, говорящие на романских языках, - итальянцы, французы, испанцы, португальцы - могут не без основания увидеть в средневековых ссылках на верования и обряды, связанные с Дианой, отра-

130

жение взглядов ученых монахов, знакомых с письменными латинскими источниками. Никакое подобное подозрение не может возникнуть по отношению к истории Дианы у румын. Само имя этой богини в Румынии стало звучать как *zîna* (< *dziana*), что означает 'фея'. Кроме того, есть еще одно слово с тем же корнем: *zînatec*, означающее 'бездумный, легкомысленный или сумасшедший', то есть одержимый Дианой или феями<sup>35</sup>. Весьма вероятно, что имя Диана стало употребляться вместо местного имени автохтонной фракийско-гетской богини<sup>36</sup>. Во всяком случае, архаичность обрядов и верований, связанных с Дианой, не подлежит никакому сомнению.

*Zîne*, феи, само название которых указывает на их происхождение от Дианы, проявляют совершенно противоположные черты характера. Они могут быть жестоки, и по этой причине безопаснее не произносить их имени вслух. Их называют 'Священные', 'Щедрые', 'Розалия' или просто 'Они' (*iele*). Феи бессмертны, но появляются в обличье прекрасных девушек, игривых и очаровательных. Они ходят в белых одеждах, с обнаженной грудью, а днем делаются невидимыми. У них есть крылья, и они летают по воздуху, особенно ночью. Феи любят петь и танцевать, и на полях, где они танцевали, трава выгорает, как при пожаре. Они поражают болезнями тех, кто видит, как они танцуют, или нарушает определенные запреты. Среди болезней, вызванных ими, наиболее распространены психические расстройства, ревматизм, гемиплегия, эпилепсия, холера и чума<sup>37</sup>.

131

### **Călușari - 'очищающие' плясуны**

Все эти болезни успешно излечиваются посредством танцевального очистительного ритуала, исполняемого группой плясунов, которые образуют род тайного общества (*Männerbund*, *Мужское Братство*), называемого

*calusari*, название, образованное от латинского слова, означающего 'конь', *cal* (<Lat. *caballus*)<sup>38</sup>. И что удивительно, покровительницей этого тайного очистительного общества является 'Королева фей' (*Doamna Zinelor*) - румынская метаморфоза Дианы. Ее также называют Иродиадой или Арадой - именами, хорошо известными среди ведьм Западной Европы<sup>39</sup>. Здесь мы не имеем возможности входить в детали, касающиеся отбора, подготовки и посвящения в группу из семи, девяти или одиннадцати молодых людей, осуществляемых их старшим предводителем. Достаточно сказать, что подготовка происходит в лесу или каком-либо другом уединенном месте и состоит, главным образом, из обучения танцам, носящим по преимуществу акробатический характер. *Călușari* вооружены дубинками и мечами, они носят с собой деревянную конскую голову и 'флаг', на котором клянутся уважать обычаи и законы этого общества, быть братьями друг для друга, соблюдать воздержание в течение девяти (двенадцати или четырнадцати) дней, не сообщать никому из посторонних о том, что они слышали или видели, и подчиняться предводителю. После принесения клятвы, 'флаг', с привязанными к его верхушке целебными растениями, поднимается, и членам общества

132

запрещается разговаривать под страхом болезней, которыми, в случае непослушания, поразят их феи<sup>40</sup>.

Основным характерным атрибутом *călușari* является их акробатически-хореографическое искусство, в особенности их способность создавать впечатление полета по воздуху. Очевидно, что их прыжки и скачки должны вызывать ассоциации с лошадиным галопом и *в то же время* с полетом и танцами фей (*zîne*). В действительности, некоторые из людей, на которых, как предполагали, феи наслали болезнь, начинают скакать и кричать 'как *călușari*', и 'кажется, что они не касаются земли'. Отношения между *călușari* и *zîne* парадоксально амбивалентны: плясуны просят покровительства Иродиады, но в то же время рискуют стать жертвами сопровождающей ее свиты, то есть фей. *Călușari* имитируют полет фей, но в то же время они подчеркивают свою общность с конем, который является по преимуществу символом мужества и 'героизма'. Эти амбивалентные отношения проявляются также в их манерах поведения и деятельности. В течение приблизительно двух недель *călușari* посещают все окрестные деревни и селения в сопровождении двух или трех скрипачей, танцуя и играя, а также время от времени пытаясь исцелить тех, кто стал жертвой фей. Считается, что в это время, то есть начиная с третьей недели после Пасхи до Троицына

дня, феи летают, поют и танцуют, особенно по ночам; отовсюду слышны звуки их колокольчиков, а также барабанов и других музыкальных инструментов, так как в распоряжении фей имеется множество скрипачей и волынщиков, и даже знаменосец<sup>41</sup>. Самой эффективной защитой от фей считается

133

чеснок и полынь, т. е. те же самые целебные растения, которые привязываются к верхушке флага *călușari*. *Călușari* жуют чеснок в огромном количестве, а в процессе исцеления их предводитель плюет чесноком в лицо пациента<sup>42</sup>.

Военные, присущие Мужскому Братству элементы *călușari*, достаточно очевидны: флаг, меч, деревянная конская голова, дубинки. Более того, при встрече двух групп *călușari* происходят яростные схватки. Финальная инсценировка при возвращении группы в свою деревню называется 'войной'. При этом флаг втыкается в землю, один из *călușari* вскарабкивается на древко и кричит: 'Война, дорогие, война!'<sup>43</sup> Хотя *călușari* приносят клятву именем Бога, тем не менее разыгрываемый ими мифо-ритуальный сценарий не имеет ничего общего с христианством. Можно предположить, что в давние времена церковные власти ожесточенно преследовали их, так как ряд архаических черт, наблюдавшихся в XVII веке, совершенно исчез. И даже в конце XIX века в некоторых районах *călușari* на три года отлучались от Церкви<sup>44</sup>. Но в конце концов Церковь смирилась с их существованием.

### Слияние противоположностей: *Sântoaderi* и *zîne*

Происхождение *călușari* неясно, и я не буду пытаться обсуждать его здесь<sup>45</sup>. Приведу лишь один весьма показательный пример аналогии амбивалент-

134

ных отношений между феями (*zîne*) и *călușari*. В румынских народных верованиях важную роль играет группа из семи или девяти символических фигур, называемых *Sântoaderi* (по имени святого Теодора). Судя по

описанию, это молодые люди с длинными ногами, копытами и гривами, которые они закрывают плащами. Они ходят по деревням, где поют и бьют в барабаны, внезапно появляясь и таинственным образом исчезая. При этом слышен металлический стук их тяжело подкованных копыт. Они пляшут на телах своих жертв или заковывают их в цепи, вызывая, таким образом, ревматические боли. Молодые девушки особенно боятся *Sântoaderi* и не осмеливаются выходить из дома в последние три ночи на масленой неделе. Большая часть этих характерных черт является, по-видимому, пережитками старого *Мужского Братства*, с характерным для него терроризированием женщин<sup>46</sup>.

Однако в ночь Святого Теодора незамужние девушки идут в лес или взбираются на холм, где пляшут вокруг костра и поют хором: "Теодор, святой Теодор, сделай так, чтобы у девушек волосы росли, как лошадиный хвост. Я даю тебе хлеб и соль, а ты дай мне пышные волосы; я даю тебе хлеб и орехи, а ты дай мне красивые губы!" Они пляшут и поют до самого рассвета, а потом возвращаются в деревню, собирая по дороге цветы и травы. Из всего собранного они затем готовят отвар и моют им волосы. Считается, что вскоре после этого они выйдут замуж. Таким образом, они взывают к святому покровителю *Sântoaderi*, похожих на лошадей и наводящих страх на женщин, а в особенности на молодых девушек, и просят его сделать их волосы столь

135

же красивыми, как лошадиная грива, а также ускорить их замужество.

Одним словом, между *zîne* и *Sântoaderi* наблюдается любопытная связь: и те, и другие бродят по ночам, в определенные дни года, с пением и плясками, в сопровождении скрипачей. И те, и другие поражают людей специфическими болезнями в наказание за нарушение определенных запретов; и те, и другие таинственным образом связаны с волшебными и целебными растениями (для того, чтобы отгонять фей, существуют некоторые особые травы; другие растения, собираемые во имя святого Теодора, ускоряют замужество девушек). Кроме того, через двадцать четыре дня после Пасхи устраивается празднество, во время которого феи встречаются с *Sântoaderi* и играют с ними, а затем предлагают каждому из них по букету определенных цветов (*Melites melissophylum*, вид мяты)<sup>47</sup>. В этом празднестве *проявляется желание свести воедино два класса сверхъестественных существ, олицетворяющих для человеческого общества различные, но одинаково враждебные силы.*

Далее, этих 'мифических' людей-коней, *Sântoaderi*, нельзя отождествлять с обществом посвященных, занимающихся очищением, плясунов, *călușari*, хотя последних называют буквально 'люди-кони'. Но фольклорный сценарий, объединяющий два класса мифологических существ - фей и *Sântoaderi*, - имеет поразительное сходство с мифоритуальным сценарием *călușari*: тайное общество, типа *Мужского Братства*, известное своей способностью исцелять людей, ставших жертвами фей (*zîne*), находится, тем не менее, под покровительством 'Дианы', королевы фей

136

*(Doamna Zinelor)*. Хотя *călușari* пользуются отвращающими беду амулетами и веществами (например, конь, целебные растения) для защиты от фей (*zîne*), их танцевальные и терапевтические методы основаны, главным образом, на специфической хореографии, имитирующей образ жизни и поведение фей. В конечном итоге сценарий, разыгрываемый *călușari*, последовательно предполагает *слияние противоположных, хотя и взаимодополняющих магически-религиозных идей и методов*.

Удивительная живучесть этого архаического сценария, вероятнее всего, объясняется тем, что противоположные 'начала', которые сближаются и сливаются воедино, - болезнь и смерть, здоровье и плодородие, - персонифицировались в одном из самых вдохновляющих образов изначального двуединства мужского и женского начал - фей и 'очищающих' героев-наездников.

Этот архаический дохристианский сценарий сохранился, с неизбежными изменениями и утратой некоторых первоначальных элементов, только в Румынии. Нет нужды добавлять, что происхождение и развитие такой мифоритуальной схемы не объясняет происхождение западной черной магии. Однако румынские источники в значительной мере способствуют нашему пониманию процесса формирования колдовства и черной магии в Западной Европе. Во-первых, сейчас не может быть никакого сомнения в том, что некоторые важные языческие ритуалы и верования, связанные, главным образом, с плодородием и здоровьем, сохранились до наших дней. Во-вторых, такие мифо-ритуальные сценарии включают в себя сражения между двумя проти-

137

воположными, хотя и взаимодополняющими силами, персонифицированными в мифологических (а впоследствии, фольклорных) образах, в роли которых ритуально выступали юноши и девушки (ср. *benandanti*, *striga*, *călușari*). В-третьих, за ритуальным сражением в некоторых случаях следовало примирение противоположных сторон. В-четвертых, это ритуальное разбиение коллектива на две группы подразумевало определенную амбивалентность, так как одна из двух враждующих групп всегда воплощала в себе негативные аспекты этого антагонизма, изображая процесс космической жизни и плодородия; более того, в определенные моменты истории или в определенных ситуациях олицетворение негативного начала могло интерпретироваться как манифестация *зла*<sup>48</sup>. Это, по-видимому, и произошло в случае румынских колдунов (*strigoi*), а также, до некоторой степени, в случае *zîne*, фей, принадлежащих к 'Отряду Дианы'. Под давлением инквизиции подобные же изменения имели место в случае *benandanti*. На западе этот процесс был значительно более сложным, благодаря тому, что там с давних времен любые Дохристианские мифо-ритуальные пережитки отождествлялись с сатанинской деятельностью и, в итоге, с ересью. Разумеется, я не хочу сказать, что колдовство и черная магия не существовали во всей Европе с незапамятных времен. Но такого рода деятельностью всегда занималось небольшое количество людей. То, что средневековые авторы называли колдовством или черной магией и что стало предметом всеобщего увлечения в XIV, XVI и XVII веках, имело корни в некоторых мифоритуальных сценариях, сравнимых с теми, которые сохранились среди итальянских *benandanti*, а

138

также в румынской народной культуре. Во времена религиозных и социальных кризисов, под воздействием Церкви или экономических факторов, такие народные пережитки могли приобрести - самопроизвольно или в результате судебных процессов инквизиции - новую ориентацию, - в частности, сблизиться с черной магией.

### **Погашенный свет (*lucerna extincta*)**

Теперь я перехожу ко второму стандартному обвинению, выдвигаемому против колдунов и ведьм: их оргиастическим обрядам. Одно из первых свидетельств такого рода было получено Стефаном Бурбонским,

инквизитором в Южной Франции, в 1235 году. Некая женщина рассказала ему следующую историю:

'Ее госпожа часто водила ее в подземелье, где собиралась толпа мужчин и женщин с факелами и свечами. Все они собирались вокруг большого сосуда, наполненного водой, из которого торчал прут (ритуал, связанный с культом плодородия?). Затем распорядитель начинал призывать Люцифера. Вслед за этим по пруту в помещение спускался ужасного вида кот. Окунув хвост в воду, он пользовался им как кропилом. Потом все факелы гасли, и в наступившей темноте собравшиеся без разбора хватали своих соседей в объятия'<sup>49</sup>.

Подобные описания шабаша ведьм, с небольшими изменениями, в изобилии встречаются в продолжение следующих столетий. Специфическими чертами здесь являются встреча в подземелье, вызов и явление сатаны, наступление темноты и, вслед за этим, беспорядочные половые сношения. Такая неизменность этой

139

схемы оказывается существенной, когда мы узнаем, что с начала XI века в точности такое же обвинение выдвигалось против различных реформистских движений, подозреваемых в ереси. Так, в 1022 году в Орлеане группу реформистов обвинили в проведении сексуальных оргий, происходивших по ночам, в подземных пещерах или заброшенных домах. Согласно обвинению, посвященные хором выкрикивали имена демонов; когда появлялся один из злых духов, свет гас, и каждый из членов группы хватал в свои объятия того, кто оказывался рядом, будь то его мать, сестра или монахиня. 'Детей, зачатых на этих оргиях, сжигали на восьмой день после рождения... а пепел использовали для богохульной пародии на христианские таинства'<sup>50</sup>.

Подобные обвинения стали вполне типичными и повторялись в связи с каждым отдельным человеком или группой людей, подозреваемых в ереси. Так, в записи от 1175 года указывается, что еретики из Вероны собрались в подземном зале и, прослушав богохульную проповедь, погасили свет и устроили оргию<sup>51</sup>. В точности такие же обвинения были предъявлены в XI веке немецким еретикам патаренам и катарам<sup>52</sup>. В XIII веке Братство Свободного Духа из Рейнланда, апостолики из Северной Италии, люциферианцы, появившиеся в Германии после 1227 года, и богемские адамиты в XIV и XV веках обвинялись в проведении сексуальных оргий в подземельях<sup>53</sup>. Согласно Конраду Марбургскому, первому папскому инквизитору в Германии (XIII в.), сектанты собирались в тайном месте; там

появлялся Дьявол в образе животного, а затем, после пения и короткой службы, все светильники гасли и начиналась бисексуальная оргия<sup>54</sup>. В XIV и XV веках вальденсов

140

и катаров стали еще более решительно приравнять к колдунам, и наоборот. Рассказывали, что катары встречались по ночам и, после проповеди и еретического причастия, веселились и пьянствовали, а затем гасили свет<sup>55</sup>. Такое же обвинение было выдвинуто против Братства Свободного Духа<sup>56</sup> и даже против Братцев (францисканцев-реформистов): последние 'устроивали свои оргии, погасив свет, и убивали рождавшихся в результате детей, размалывая затем их кости в порошок для причастия'<sup>57</sup>.

Теперь мы должны вспомнить, что подобные же обвинения - сексуальные оргии, кровосмешение, каннибализм - выдвигались язычниками против христиан. И христианские авторы, от Аристиды и Иустина Мученика до Тертуллиана и Минуция Феликса, непрестанно пытались опровергнуть клише, ставшие столь распространенными после судебного процесса в Орлеане, а именно, погашение света, оргии, кровосмешение и ритуальное убийство младенцев, с последующим 'каннибальским' причастием, для которого использовались плоть и кровь убитых детей. В III веке христианские авторы начали обвинять язычников в совершении извращенных и каннибальских обрядов. Но их основная кампания была направлена против христианских еретиков. Уже в 150 году Иустин Мученик обвинял еретиков в проведении сексуальных оргий, кровосмешительстве и антропофагии 'при погашенном свете'<sup>58</sup>. Климент Александрийский применял такую же формулировку по отношению к карпократианам, монтанистам и гностикам. Августин утверждал, что 'погашенный свет' (*lucerna extincta*) и сексуальные оргии были в ходу у манихеев. Аналогичные обвинения постоянно

141

выдвигались в период с VII по IX век против мессалиан, павликиан и богомилов<sup>59</sup>.



Ни один ученый не может согласиться с подобными обвинениями, направленными, без различия, против средневековых ведьм и реформистского или 'еретического' движений, а также первых христиан, гностиков и сектантов. С другой стороны, трудно допустить, что ритуальные сборища и сексуальные оргии, происходящие после ритуального погашения света, можно объяснить чистой выдумкой, сознательно или бессознательно используемой против какого-либо религиозного меньшинства. Надо признать, что такие выражения, как 'в подземных помещениях' (*in loco subterraneo*) или 'погашенный свет' (*lucerna extincta*), стали сильнодействующими и распространенными клише. Но если клише не доказывает наличия инкриминируемых им действий, то оно также не доказывает и их отсутствия. Такие клише, как *in loco subterraneo* или *lucerna extincta*, относятся к воображаемым мирам, и мы сейчас начинаем осознавать важность этой таинственной *sur-réalité* (сверхреальности), которая проявляется в любом воображаемом мире. Так, формулу 'погашение света' можно найти в описании некоторых оргиастических обрядов в Центральной Азии. А у шакти и тантристов в Гималаях, особенно в Гархвале, ритуальная оргия называлась *coli-marg*, так как каждому мужчине, в качестве партнерши при совершении обряда, доставалась женщина, верхнюю часть одежды которой он вытягивал по жребию (*coli*=верхняя часть одежды). Обряды *rasamamdali* (буквально 'круги игры') секты валлабхачарья также часто превращались в оргии<sup>60</sup>. Достоверность некоторых подобных рассказов подверга-

142

лась сомнению. Тем не менее из того, что нам известно о русских сектантах, а также о секте Невинных (*Innocenti*) из Бессарабии можно заключить, что вероятность таких оргий совсем не исключена<sup>61</sup>.

Более того, свидетельства о ритуальных оргиях, - перед которыми в некоторых случаях гасился свет, - встречаются у столь разных народов, как курды, тибетцы, эскимосы, мальгаши, даяки нгадьо, австралийцы. Побудительных причин может быть множество, но обычно такие ритуальные оргии проводятся с целью предотвратить космическое или социальное бедствие - засуху, эпидемию, неизвестные метеорологические явления (например, южное полярное сияние) - или чтобы обеспечить магически-религиозную поддержку какому-либо благоприятному событию (свадьбе, рождению ребенка и т. д.) посредством высвобождения и усиления дремлющих сексуальных сил<sup>62</sup>. В опасные критические моменты, а также и во время благоприятных событий, беспорядочные и неумеренные половые

сношения возвращают общество в мифическую эпоху начала мира. Это ясно видно в проведении периодических оргий в конце года или в определенные сакральные периоды времени. На самом деле именно этот вид ритуальных оргий, несомненно наиболее древних, раскрывает изначальную функцию беспорядочных коллективных половых сношений. Посредством таких ритуалов происходит реактуализация первоначального момента Творения или блаженной стадии начала мира, когда еще не существовало ни сексуальных табу, ни моральных и социальных законов. Вероятно, наиболее впечатляющие

143

иллюстрации этой концепции можно наблюдать у даяков нгадью и некоторых австралийских племен.

### **Ритуальные оргии и ностальгия по 'началу мира'**

Для даяков нгадью конец года означает конец эры, а также конец мира. Их обряды ясно указывают на рращение докосмического времени, времени сакральной целостности. Фактически, в течение этого периода, являющегося по преимуществу сакральным, все население деревни возвращается в первоначальную (докосмическую) эпоху. Все правила и запреты при этом временно отменяются, ибо сам мир более не существует. В период ожидания нового творения общество живет в состоянии, близком к божественному, точнее, в состоянии полной изначальной божественности. По выражению Шерера, 'речь идет не о беспорядке (даже если нам это может представляться таким образом), но об ином порядке'<sup>63</sup>.

В случае даяков периодические ритуальные оргии можно интерпретировать как страстное желание вновь слиться с полной изначальной целостностью, существовавшей до Сотворения мира. Но есть также и другие формы этой ностальгии по началу мира. Племена аранда в Центральной Австралии периодически устраивают празднества в честь той творческой деятельности, которой занимались их древние предки, странствуя по стране. Те давние чудесные времена для племен аранда представляют собой нечто вроде райской эпохи, когда

144

не только разные звери легко позволяли поймать себя и фрукты росли в изобилии, но, кроме того, их предки не знали множества запретов и разочарований, которые неизбежно тяготеют над всеми человеческими существами, живущими совместно в организованных обществах<sup>64</sup>. Представление об этом первобытном рае все еще живет в умах племени аранда. И эти краткие периоды ритуальных оргий, когда все запреты временно отменяются, для племени аранда можно интерпретировать как кратковременное возвращение к свободе и блаженству, в которых жили их предки<sup>65</sup>.

Такая религиозная ностальгия по блаженным временам мифического начала мира, по-видимому, неискоренима. Адамиты, секта, существовавшая в Богемии в XIV и XV веках, стремились вновь обрести состояние невинности Адама - общего мифического предка. В соответствии с этим, они ходили нагими и предавались свободной любви, причем мужчины и женщины жили совместно в совершенном и невозбранном промискуитете<sup>66</sup>. В начале XIV века Лазарь, монах с горы Афон и бывший богомил, основал свою собственную секту, которая провозглашала нудизм как преимущественное средство возвращения в состояние, предшествующее грехопадению<sup>67</sup>. Еще одна секта была создана странствующим проповедником Феодосием. Он не только требовал ритуального нудизма, но поощрял своих приверженцев предаваться оргиастическим излишествам с целью обрести благодать покаяния<sup>68</sup>. Подобное же оправдание использовала в XIX и XX веках русская секта Невинных: они жили практически нагими в подземных пещерах и предавались беспоря-

145

дочным половым сношениям в надежде, что грехи их будут искуплены самой их чудовищностью<sup>69</sup>.

Классифицировать такие оргиастические обряды у христиан и даже христианских сектантов не так просто. В силу иудео-христианской *демонизации* сексуальности, все виды оргий считались дьявольскими, а следовательно, кощунственными и заслуживающими самого сурового наказания. Но, как хорошо известно, представление о святости сексуальной жизни невозможно искоренить ни в иудаизме, ни в христианстве. Ибо ритуальная нагота и свободные половые сношения рассматривались не только как могучие магически-религиозные силы; в них также отражалась тоска по блаженной человеческой жизни, которая, в иудео-христианском контексте, соответствовала райскому состоянию, предшествовавшему грехопадению. С религиозной точки зрения, трагическая катастрофа наших

прародителей предполагает, в числе прочих несчастий, запрет наготы и утрату изначальной сексуальной невинности. Соответственно, попытки вновь обрести утраченные способности и блага сопровождались, прямо или косвенно, сознательно или бессознательно, коренным изменением сексуальной морали.

Практически невозможно, или, во всяком случае, очень трудно провести различие между *действительными* и *воображаемыми* элементами в свидетельствах о колдовстве по отношению к тайным 'оргиям'. Множество подобных обвинений было, очевидно, результатом церковных разбирательств, как католических, так и лютеранских и кальвинистских. Это упорное употребление старых клише доказывает, что богосло-

146

вы прекрасно знали о магических силах сексуальности. Такие силы могли обращать христиан в кощунствующих еретиков и в конечном итоге в опасные демонические существа. Осуждение их как поклонников дьявола было просто удобной установившейся практикой. Решающим фактом было то, что, воображаемые или нет, оргии ведьм, так же как и еретиков, могли подвергать опасности социальные и теологические институты; действительно, они выпускали на волю ностальгию, надежды и стремления к иной жизни, отличной от типично христианской. Если не забывать о том, что сельское население обычно не слишком интересуется сексом, то кажется очевидным, что такие ритуальные сексуальные эксцессы преследуют какие-то иные цели, кроме простого удовлетворения похоти. Не просто плотские желания побуждают деревенских женщин становиться ведьмами, а тайная надежда на то, что, нарушая сексуальные табу и участвуя в 'демонических' оргиях, они каким-то образом смогут изменить свое собственное состояние. В конечном счете магическирелигиозные силы запрещенных сексуальных действий прельщали женщин, соблазняя их стать ведьмами, даже если такие кощунственные авантюры совершались в воображаемом мире. На самом деле, большинство ведьм намекало на то, что сношения с дьяволом не доставляли им большого удовольствия. Читая их свидетельства, видно, что все это больше похоже на суровое испытание при посвящении, чем на *partie de plaisir* (развлечение). Такой мучительный характер ведьмовских оргий был хорошо известен, и не только среди тех, кого подозревали в колдовстве. Разумеется, вполне возмож-

147

но, что обвинители вынуждали обвиняемых признаваться в сношениях с дьяволом. Но имеются также случаи непосредственных свидетельств молодых девушек, подробно и живо описывающих насилие, совершаемое над ними дьяволом при 'посвящении', - пока медицинское освидетельствование не показывало, что они девственницы<sup>70</sup>.

В заключение скажу следующее: в реальных или воображаемых оргиастических обрядах европейских ведьм раскрываются определенные религиозные черты. Во-первых, в сексуальных оргиях проявляется решительный протест против современной религиозной и социальной обстановки - бунт, вызванный и вскормленный надеждой на возрождение утраченного блаженного совершенства, а именно совершенства мифического 'начала мира', блаженства, которое преследует человеческое воображение, особенно в катастрофические переломные периоды. Во-вторых, возможно, что так называемые дьявольские элементы ведьмовских оргий практически не существовали, а насильно навязывались по время судебных процессов; в конечном счете сатанинские клише стали главным обвинительным актом при разоблачениях колдовства. Но возможно также, что действия, описываемые как сатанинские, действительно совершались; в таких случаях они выражали протест против христианских институтов, которым не удалось 'спасти' человечество, и, в особенности, против разложения Церкви и коррупции церковной власти. Более того, нельзя также забывать о неодолимой привлекательности зла для определенных типов личности. В-третьих, каковы бы ни были причины, важно то, что оргиастические обряды свидетельствуют о религиозной но-

148

стальгии, страстном желании вернуться к архаической фазе культуры - сказочному времени мифического 'начала мира'.

Нечто подобное происходит и в наше время, главным образом в молодежной культуре. Прежде всего, налицо полная неудовлетворенность существующими институтами - религиозными, этическими, социальными, политическими. Такой разлад с прошлым является экзистенциально амбивалентным: с одной стороны, он проявляется в агрессивности и бунте против всех правил и догм так называемого существующего порядка; все это подсознательно сравнивается с преследованием и тиранией некой современной разновидности инквизиции; с другой стороны, отрицание современных социальных структур и моральных ценностей, - из которого

вытекает отрицание цивилизации и в конечном счете истории, - имеет религиозное значение, хотя этот религиозный аспект редко распознается как таковой. Действительно, в некоторых областях молодежной культуры наблюдается возрождение 'космической религии' и аспекта святости человеческого существования; на это указывают, например, такие черты, как слияние с природой, ритуальная нагота, не стесненная никакими условностями сексуальная непосредственность, желание жить исключительно настоящим и так далее. Кроме того, интерес к оккультизму, столь характерный для молодежной культуры, указывает также на желание возродить старые верования и религиозные идеи, которые преследовались или, по крайней мере, осуждались, христианской Церковью (астрология, магия, гностицизм, алхимия, оргиастические обряды), а также вновь открыть

149

и культивировать нехристианские методы спасения (йога, тантра, дзэн и другие).

Все это связано с одним и тем же основным стремлением: выйти за пределы мира смысла наших отцов и дедов и обрести утраченную значимость и блаженство 'начала мира', а вследствие этого, и надежду на открытие нового творческого способа бытия в мире.

151

## **VI. ДУХ, СВЕТ И СЕМЯ\***

В статье, написанной в 1957 году, я рассматривал ряд переживаний, мифологий и гипотез, связанных с 'мистическим светом'<sup>1</sup>. Моим основным намерением было установить морфологию, которая облегчала бы относящийся к этому сравнительный анализ. По существу, это эссе имело методологическую направленность, а именно: показать, что только путем сравнения сходных религиозных феноменов можно одновременно понять как их общую структуру, так и особенный, специфический смысл каждого. Я выбрал для исследования опыт и идеологии 'мистического света' именно по причине их широкого распространения в пространстве и времени. Действительно, в нашем распоряжении имеется множество примеров из разных религий, не только архаических и восточных, но и из трех монотеистических культурных традиций: иудаизма, христианства и ислама. И что еще более важно, - существует обширная документация, связанная с непосредственным, или 'естественным' опытом внутреннего света, то есть опытом, пережитым людьми, не имеющими не только ни

---

\* Эта статья была впервые опубликована в журнале 'История религий' (History of Religions 11, no. 1, August 1971, pp. 1-30). В примечаниях я добавил некоторую свежую информацию библиографического характера.

152

какой аскетической или мистической подготовки, но даже и религиозных интересов.

Я не намерен здесь подводить итоги своих исследований. Как можно было ожидать, морфологические сходства и различия в такого рода опыте указывают на различный, но сопоставимый религиозный или теологический смысл. Если мне будет позволено привести цитату из своих заключительных замечаний, все виды опыта, связанного со светом, имеют следующий общий фактор:

'...они выводят человека из его профанной вселенной или исторической ситуации и переносят в качественно иной мир, в корне отличный от профанного, трансцендентный и сакральный. Структура этой сакральной и трансцендентной Вселенной варьирует в соответствии с культурой и религией человека. Тем не менее всегда имеется одна общая черта: Вселенная, раскрывшаяся в результате встречи со Светом, отличается от профанной Вселенной - или выходит за ее пределы - тем, что она является, по сути своей, духовной, другими словами, доступной только тем, для кого существует Дух. Опыт Света коренным образом меняет онтологическое состояние субъекта, делая его открытым для мира Духа. За всю историю человечества были испробованы тысячи различных путей постижения мира Духа и его значения. Это понятно. Да и как могло быть иначе? Ведь всякая концептуализация неизбежно связана с языком, а следовательно, с культурой и историей. Можно сказать, что смысл сверхъестественного Света непосредственно передается душе человека, воспринимающего его, - однако этот смысл не может попасть в сознание иначе как в терминах уже существующей там системы понятий. В этом и заключается парадокс: с одной стороны, смысл Света является в конечном счете личным открытием каждого человека; а с другой стороны, каж-

153

дый человек открывает то, к чему он был духовно подготовлен культурой. Однако при этом остается факт, который представляется нам основополагающим: какой бы ни была последующая идейная интеграция, в результате встречи со Светом в существовании субъекта происходит перелом, который являет ему - или делает более ясным - мир Духа, сакральности и свободы; короче говоря, существование как божественное творение, или мир, освященный присутствием Бога<sup>2</sup>.

Различные виды опыта, связанного со Светом, рассматриваемые в моем эссе, за исключением нескольких спонтанных видов, подвергались постоянному переосмыслению в контекстах существующих традиций. В общем, определенный опыт такого рода рассматривался как религиозный, так как в уже существующих мифологических или теологических системах свет считался проявлением божественности, духа или святой жизни. Разумеется, не везде можно найти четко сформулированную теологию или метафизику божественного света, сопоставимую, например, с индийской, иранской или гностической системами. Но несомненно то, что большинство мифологий, теологии и гностических систем, основанных на эквивалентности: свет-божественность-дух-семя, имеет 'эмпирический' характер. Другими словами, проанализировав, хотя бы лишь частично, богатые и впечатляющие документы, относящиеся к опыту 'мистического света', трудно предположить, чтобы в религиях и сектах, где свету придавался глубочайший смысл, такого рода опыт не был источником, исходной предпосылкой или подтверждением соответствующей 'световой' теологии.

154

В данной статье я намереваюсь дать более подробный анализ, ограничив обсуждение только документами, относящимися к учениям, в которых свет является выражением как божества, так и человеческой души (или духа) и, в то же время, божественной способности творения, а тем самым - и жизни человека и космоса; в конечном счете я буду рассматривать целый ряд отождествлений и соответствий, начиная с божества и кончая *semen virile* (мужским семенем). В целом, в своем исследовании я ограничусь индийскими, иранскими или гностическими документами. При этом, однако, я рассмотрю также пример одного южноамериканского племени, раскрывающий несколько иное понимание подобных типов религиозного опыта.



## Antarjyotih (внутренний свет) и солнечное семя

Однородность таких понятий, как божество, солнце, свет, дух (*атман*) и движущая творческая энергия на всех уровнях космоса, была осознана, по-видимому, еще во времена Вед<sup>3</sup>. В Ригведе (X. 121. 1) Создателя мира Праджапати олицетворяет Хираньягарбха, 'Золотой Зародыш', то есть семя Солнца<sup>4</sup>. В Брахманах\* *semen virile* совершенно явно рассматривается как воплощение солнца. 'Когда человек-отец извергает его в виде семени в женское чрево, в действительности это Солнце извергает его в виде семени в

---

\* Одна из групп ведических текстов. (Здесь и далее прим. перев.)

155

чрево<sup>5</sup>, ибо 'Свет - это сила, способная к воспроизведению потомства'<sup>6</sup>. Но в Брихадараньяка Упанишаде *semen virile* считается носителем только Бессмертного (*атмана*-Брахмана): 'Тот, кто находится в<sup>7</sup> семени, кого семя не знает, чья телесная оболочка есть семя, вот кто есть ты сам (атман), внутренний руководитель, Бессмертный'<sup>8</sup>. Однако в Чхандогья Упанишаде (III. 17. 7) 'изначальное семя' соотносится со светом, 'высочайшим светом' и в конечном счете с Солнцем<sup>9</sup>.

Как известно, концепция Солнца как прародителя распространена чрезвычайно широко. Во многих американских мифах и народных сказаниях девственность обозначается словами, которые буквально означают 'не подвергавшаяся солнечному удару'<sup>10</sup>. В Древнем Египте считалось, что жизнь вытекает из Солнца, подобно свету, или, подобно семени, из фаллоса бога-творца<sup>11</sup>. Мы встретимся с похожими, хотя и более сложными гипотезами при обсуждении некоторых не столь древних документов Ближнего Востока.

Возвращаясь к Упанишадам, нет необходимости напоминать отрывки, которые я уже рассматривал в своей работе 'Мефистофель и андрогин' (русск. изд. СПб., 998, с. 30-34), где утверждается, что свет тождествен бытию (*атман*-Брахман) и бессмертию. Достаточно подчеркнуть тот факт, что для индийского мышления существует только одно возможное конкретное (эмпирическое) подтверждение того, что можно назвать 'реализацией своего Я' (*атман*), а именно чувство 'внутреннего света' (*antarjyotih*; срв. Брхх. Уп. IV. 3. 7.). Эта 'реализация' является внезапной, 'как вспышка молнии' (Кена

Уп. IV. 4). Это мгновенное, яркое постижение бытия является, в то же время, откровением мета-

156

физической истины; 'В молнии - истина' (Каушитаки Брахмана Уп. IV. 2). Подобно этому, аскеты и йоги во время медитаций видели свет различных цветов, называемый в Шветашватаре Уп. (II. 11) 'предварительными формами Брахмана' ('Мефистофель и андрогин', с. 34-39).

Понятно, что боги были 'сияющими ярче Солнца и Луны'. Каждое проявление Брахмы сопровождалось 'восходящим светом и сверкающим ореолом'<sup>12</sup>. Кроме того, рождение или просветление великих спасителей и мудрецов знаменовалось распространением сверхъестественного света. Так, в ночь, когда родился Махавира\*, 'разливалось божественное сияние'<sup>13</sup>. Но особенно часто явления божественного света встречаются в буддистских текстах и иконографии. Я уже привел ряд примеров ('Мефистофель и андрогин', с.40 и далее): при рождении Будды сияли пять космических огней и каждый Будда мог осветить всю вселенную с помощью пучка волос, росшего меж его бровей. Гаутама утверждает, что в конце своей речи он 'превращается в пламя'. Когда Будда находится в состоянии *самадхи (samadhi)\*\**, 'луч, называемый 'Украшением Света Знания', исходящий из отверстия в выступе черепа (*usnīsa*), играет над его головой'<sup>14</sup>. Можно привести еще много подобных примеров<sup>15</sup>. Сразу же по достижении *Нирваны* языки пламени начинают появляться из тела Гавампати и, таким образом, происходит самосожжение<sup>16</sup>. Точно так же происходит самовоспламенение и достижение *Нирваны* в случае

---

\* Махавира - основатель джайнизма.

\*\* Высшее состояние сознания, просветление.

157

Ананды<sup>\*17</sup>. Конечно, здесь мы имеем дело с паниндийской концепцией. С голов известных индийских йогов и созерцателей всегда поднимается пламя, а их тела излучают огромную энергию<sup>18</sup>.

Отрицая существование *аммана* как предельной, непревратимой ни в какое иное состояние духовной целостности, буддисты объясняли опыт внутреннего самосвечения истинной природой чистого мышления. Как сказано в Ангуттара-никайя (1.10): 'Чистотой сияет это мышление, но порой оно бывает запятнано случайными страстями'. Развивая эту тему, некоторые школы хинаяны утверждают, что мышление изначально и по природе своей является ясным и чистым (*cittam prabhāsvaram*) но может быть осквернено (*kliṣṭa*) страстями (*kleśa*) или освобождено от страстей (*vipra-mukta*). Однако страсти не являются изначально присущими мышлению и, тем самым, рассматриваются как случайное явление (*agantuka*)<sup>19</sup>. Для некоторых авторов Йогачара\*\* 'чистое мышление' отождествляется с 'зародышем Татхагаты' (*Tathagatagarbha*). Так, в одной сутре, которая упоминается в 'Ланкаватаре', *Tathagatagarbha* описывается как 'чистый от природы, ясный, скрытый в теле каждого живого существа'<sup>20</sup>. При обсуждении *сущности Я (амман)* в Махапаринирвана Сутре утверждается, что '*амман* есть *Tathagatagarbha*. Все существа обладают Сущностью Будды: это и есть *амман*. Но с самого начала этот *ам-*

---

\* Ананда - один из ближайших учеников Будды.

\*\* Йогачара - школа махаяны буддизма, возникшая в Индии около II в. н. э.

158

*ман* всегда окутан бесчисленными страстями (*kleśa*); по этой причине его и не удастся увидеть'<sup>21</sup>.

Можно сказать, что, согласно этой теории, изначальной сущностью человека является самосветящееся духовное существо (= мышление, *амман*), тождественное зародышу Будды. Сущностью же 'реальности', мышления и состояния Будды является свет. Концепцию о зародыше Татхагаты, скрытом в каждом теле, можно сравнить с древним индийским рядом соответствий: божество-дух-свет-семя.

## Монголы и тибетцы: оплодотворяющий свет

Единосущность божество-дух (душа)-свет-*semen virile* документально подтверждается также в Тибете и у монголов<sup>22</sup>. Согласно легенде, предок Чингисхана был рожден божественным существом, спустившимся в юрту через дымовое отверстие в виде светящегося луча, который проник в тело его матери<sup>23</sup>. По поводу рождения Шенраба, основателя и покровителя религии Бон, существуют две сходные легенды; по одной из них, практически копирующей рождение Шакьямуни, луч белого света, похожий на стрелу, вошел в череп его отца, в то время как красный луч, похожий на веретено, проник в голову матери. По другой, более древней, версии, сам Шенраб спустился из небесного дворца в виде пяти цветов (подобно радуге); затем он превратился в птицу и уселся на голове своей будущей матери; два луча - один красный, другой белый - вышли из его гениталий и проникли сквозь голову в тело женщины<sup>24</sup>. По тибетским преданиям, во время рож-

159

дения душа ребенка входит в голову матери через лобный шов, *sutura frontalis (brahmarandra)*, и таким же путем душа покидает тело в момент смерти<sup>25</sup>. Действия, которые производятся ламой для того, чтобы ускорить выход души через *brahmarandra*, называются 'пустить стрелу через отверстие в крыше'; эта стрела светится, и воображается в виде падающей звезды<sup>26</sup>.

Согласно тибетским мифам, обзор которых дан в книге 'Мефистофель и андрогин' (с. 50 и далее), вселенная и человек произошли из белого света или первоначального существа. По параллельной традиции, в самом начале люди зарождались посредством собственного внутреннего света и были бесполовыми. Солнце и Луна также еще не существовали. Но с пробуждением полового инстинкта появились половые органы; а когда свет погас в людях, на небесном своде появились Солнце и Луна<sup>27</sup>.

## Свет и семя в тантризме

Трудно определить, являются ли эти концепции отражением индийской (или архаической индо-иранской) традиции или находятся под влиянием поздних иранских, то есть манихейских, теорий<sup>28</sup>. Идея о единосущности (божественного) духа, света и *semen virile* определенно является индо-иранской, а возможно, еще более древней. С другой стороны, имеется по крайней мере один пример, где манихейское влияние весьма вероятно, а

именно интерпретация Чандракирти\* тайного тантристского ритуала *maithuna*. Как известно, в буддийском

---

\* Чандракирти - буддийский логик VII в. н. э.

160

тантризме ритуальный половой акт с 'девушкой' (*mudra, yogini*) не должен завершаться извержением семени (*bodhicittam notsrjet*)<sup>29</sup>. Еще в 1935 году Туччи указывал на важность комментариев Чандракирти и примечания Цонкапа\* к Гухьясамаджа Тантре<sup>30</sup>. Следуя давно установившейся традиции<sup>31</sup>, Чандракирти интерпретирует Татхагаты, или *скандхи* (*skandhas*)\*\*, как чисто светящиеся элементы; однако он подчеркивает, что 'все Татхагаты представляют собой пять огней', то есть что они окрашены в разные цвета. Чандракирти требует, чтобы во время медитации ученик представлял себе Будду в ослепительном свете. Цонкапа объясняет, что абсолютная истина - внезапное озарение (*nirvikalpa*)- является мистическим познанием этого света. Комментируя мистический союз Будды с соответствующей *шакти* (*śakti*), Чандракирти и Цонкапа подтверждают, что *bodhicitta* (буквально 'просвещенная мысль') - это капля, *bindu*, стекающая с головы и наполняющая два половых органа вспышкой пятицветного света: 'Во время союза [с шакти] нужно медитировать на *vajra* (= *membrum virile*, мужской член) и *padma* (= женское чрево), светящихся изнутри пятицветным светом, белым, и т. д.'<sup>32</sup>. По мнению Туччи, 'важность светящихся элементов в процессе космических излучений как пути мистического спасения' свидетельствует о поразительной аналогии с пятью светящимися элементами, которые играют цент-

---

\* Цонкапа (Цзонхава) - тибетский средневековый религиозный деятель.

\*\* Скандхи - пять компонент, которые разум невежественного человека принимает за свое Я.

161

ральную роль в манихейской космологии и сотериологии<sup>33</sup>.

Как и во многих других буддистских и индуистских тантрах, в Гухьясамадже в изобилии демонстрируются разнообразные и подчас неожиданные переосмысления архаических ритуалов и традиционной религиозной идеологии. Половой акт и эротическая символика отражаются в документах индийской религиозной жизни с ведийских времен<sup>34</sup>. *Maithuna* как священный акт, имеющий целью отождествление мужчины и женщины с их божественными прообразами (Шива и Шакти, Будда и его *prajña\**)<sup>35</sup>, является необходимым условием в левом индуистском тантризме и многих школах Ваджраяны\*\*. Но что поразительно в Гухьясамаджа Тантре и комментариях к ней - это старание 'испытать опыт' мистического пятицветного света во время полового акта, который является ритуальной 'игрой' (*līlā*), так как при этом не происходит извержения семени (*boddhicittam notsrjef*). Как мы видели (с. 94), такой пятицветный свет наблюдали люди, посвятившие себя размышлению и созерцанию, а также аскеты во время своих йогических медитаций. Согласно индо-тибетской традиции, душа человека встречает подобный свет сразу же после смерти, в состоянии *bardo\*\*\**<sup>36</sup>.

---

\* *Prajña* -трансцендентальная мудрость, божественная интуиция, одно из шести *парамит* (совершенств).

\*\* Ваджраяна ('алмазная колесница') - одно из главных направлений Махаяны, в рамках которого создано множество систем йогической практики.

\*\*\* Бардо - промежуточное состояние между смертью и последующим рождением.

162

'Эмпирический' характер таких экстатических световых видений не подлежит сомнению. Можно привести бесчисленное множество аналогичных примеров из документов, описывающих спонтанные или вызванные наркотиками переживания опыта внутреннего света<sup>37</sup>. Таким образом, мы должны еще раз подчеркнуть 'эмпирическую' реальность мистического света: он соответствует подлинным психическим феноменам; то есть он не является ни сознательно 'воображаемым', ни рационально изобретенным и упорядоченным с целью построить космологическую или антропологическую 'систему'.

Что касается тантристского запрета *bodhicittam notsrjet*, то он напоминает нам о манихейском запрете извержения семени и оплодотворения женщины. Смысл и функция удерживания семени, несомненно, различны в манихействе и тантризме. Тем не менее и в манихействе *semen virile* отождествляется с космическим и божественным светом (см. с. 105, ниже).

## 'Kundagolaka': Игра и Мастер

Но в тайных тантристских обрядах наблюдаются и другие параллели с некоторыми гностическими ритуалами. В традиции индуистского тантризма *maithuna* не обязательно предполагает удерживание *semen virile*<sup>38</sup>. Однако мы очень мало знаем об этих сложных сексуальных ритуалах, целью которых являются специфические виды религиозного опыта. Так, например, в своем объемистом трактате 'Тантралока' великий индийский автор Абхинавагупта описывает *maithuna* как

163

ритуал, направленный на достижение *ānandaviśrānti*, 'покоя в блаженстве'. Во время ритуального слияния 'человек достигает состояния полного покоя (*viśrāntidharma*) и все феноменальные объекты сливаются в его собственном Я<sup>39</sup>. Но как отмечают авторы одной из последних работ об Абхинавагупте:

'В строках, где непосредственно описывается половой акт, нарочито используются выражения, имеющие скрытый или символический смысл<sup>40</sup>, так что очень трудно точно понять, что имеется в виду... Места, где описано собственно извержение семени, являются самыми непонятными. Из того, что было сказано ранее, ясно, что лицо *шакти* является самым важным из всех *чакр (sakra\*)*, и по-видимому, - хотя мы не уверены, что вполне правильно понимаем эти места в тексте (например, р. 88), - мужчина извергает семя в рот женщины. Из многих цитат, которые приводит Джаяратха (Jayaratha), очевидно, что существовала весьма развитая, серьезная литература по этому вопросу, к сожалению, не сохранившаяся до нашего времени. Объясняя сложный для понимания стих (128), Джаяратха говорит, что семя переходит изо рта мужчины в рот женщины и обратно и в конце концов выливается в освященный сосуд. В подтверждение приводятся несколько строк из агам (*'āgamas'*)\*... Сам Абхинава рассматривает несколько способов эякуляции, описания которых встречаются у древних авторов<sup>41</sup>.

Анализируя те же самые отрывки текста из 'Тантралоки', Туччи отмечает, что *kundagolaka* - то есть смесь мужского семени и *sonita*, женских секретов, -

---

\* Чакры (*sakras*) - система психофизиологических центров, согласно индийской медицине, принадлежащих тонкому телу.

\*\* Агамы - тексты, созданные в первом тысячелетии н. э., выделяемые в особый, неведийский комплекс.

164

собирается в освященный сосуд. В комментариях Джаяратхи указывается, что *kundagolaka* может быть поглощена как пища<sup>42</sup>. Как пишет Туччи:

'То, что такая смесь может быть поглощена, подтверждается также некоторыми ритуалами высших степеней посвящения 'rNin ma pa' (черношапочников) в Тибете, которые свидетельствуют о сильном влиянии литературы шиваистской тантры. Причина в том, что *kundagolaka* уподобляется *cit*, или *citta*, изначальному Сознанию, присутствующему в нас, хотя и заключенному во времени и пространстве; этот ритуал - если только он исполняется не просто для удовольствия, а для того, чтобы достичь полного понимания его смысла, - воспроизводит процесс творения (*visarga*) и поглощения, воссоединения в единственной реальности, изначальном Сознании, Шиве, как чистой непоколебимой потенциальности<sup>43</sup>.

Один предмет из Гандхары\*, недавно обнаруженный и описанный Туччи, может пролить новый свет на этот тайный ритуал. Он представляет собой трехгранную подставку, на которой вырезаны три изображения. На одном из них представлен акт мастурбации. На верху подставки имеется пустое прямоугольное углубление, в котором, как представляется вероятным, содержалась *kundagolaka*. Согласно интерпретации Туччи, это изображение из Гандхары передает метафизические концепции ритуалов одной из тантристских школ, Акула<sup>44</sup>. Гандхара была шиваистским центром, и в Свате\*\* образовалось несколько своеобразных шиваи-

---



\* Гандхара - область, занимающая часть современного Пешавара и Афганистана, в II - III вв. н. э. бывшая центром буддизма, где была развита Махаяна.

\*\* Сват - место рождения Падмасамбхавы, персонажа буддийской мифологии Тибета, прообразом которого был реальный человек, живший в VIII в. н. э. и содействовавший распространению буддизма.

165

стских школ<sup>45</sup>. Значение этого ритуального предмета увеличивается его древностью: I век или начало II века нашей эры. Это означает, что тайные сексуальные обряды, описанные в более поздних тантристских текстах, 'уже практиковались в некоторых школах, которым мы до сих пор не можем дать определенного названия и которые существовали в некоторых северо-западных районах Индо-Пакистанского субконтинента в I или начале II века нашей эры<sup>46</sup>.

### Приятный парадокс

Ритуальные половые сношения, сбор генитальных выделений и их церемониальное употребление как таинство практиковались также одной из сект гностиков, проповедующей свободу нравов, - эбионитами. Мы рассмотрим их своеобразную теологию после анализа ряда Бог-дух-свет-семя в Иране и у гностиков (см. ниже). Однако не следует распространять эти заключения на тантристский обряд *maithuna*, не указав еще раз на его ритуальный характер. Настойчивость, с которой тантристские авторы подчеркивают, что *maithuna* коренным образом отличается от обычного полового акта, заслуживает серьезного отношения. По-видимому, отсюда можно сделать единственный вывод, что практикующие *maithuna* без предварительной духовной и технической подготовки не обнаружат в ней больше того, что может дать обычный половой акт. С дру-

166

гой стороны, нельзя забывать о том, что основное учение тантризма, как в индуистской, так и в буддистской традициях, имеет парадоксальный характер. Уже во времена Упанишад спасительного *gnosis* (знания) было достаточно для того, чтобы 'выбросить' *rishi* (риши\*) за пределы добра и зла. 'Тот, кто знает это, хотя и совершает много дурного, поглощает все это и

становится чистым, нестареющим и бессмертным' (Брихадараньяка Уп. V. 14. 8). Как утверждает тантристский автор Индрабхути: 'Вследствие тех же поступков, из-за которых простые смертные тысячи лет горят в аду, йогин обретает вечное спасение'<sup>47</sup>. Философия буддистских тантр построена на учении *madhyamika* (мадхьямика\*\*) о единстве *нирваны* и *сансары*, Абсолюта (или 'истинной реальности') и человеческого опыта ('небытия'). Реализация такого слияния противоположностей всегда приводит к парадоксальной ситуации. *Индийский jīvan-mukta*, 'достигший освобождения при жизни', хотя и живет во времени, но причастен бессмертию; хотя он пребывает в жизни, но 'освобожден', и т. д.<sup>48</sup>. Не менее парадоксальна ситуация Боддхисаттвы, который, хотя и

'...принадлежит нирване, но проявляет себя в *сансаре*, он знает, что в подлинном бытии никаких (человеческих) существ на самом деле нет, однако с усердием старается обратить их; он является несомненно умиротворенным (*śānta*), но наслаждается объектами желания (*kāmaguṇa*). Он наслаждается радостями *дхармы* (*dharma*), но открыто окружает себя женщинами, пением и играми, и т. д.<sup>49</sup>.

---

\* Риши -древнеиндийский мудрец.

\*\* Мадхьямика - первая философская школа Махаяны.

167

Для индийского мышления абсолютную свободу (*самадхи*, *нирвана* и т.д.) можно объяснить - конечно, довольно несовершенным образом - только через ряд совпадений противоположностей. Поэтому не удивительно, что среди способов, которые предлагаются для достижения столь парадоксального способа существования, самый строгий аскетизм и многочисленные методы медитации сосуществуют с *maithuna* и поглощением *kundagolaka*.

### **Xvarenah и семенная жидкость**

Согласно традиции, сохранившейся в Денкарте, пехлевийской книге IX века н. э., в течение трех ночей перед рождением Зороастра от его матери исходило такое сияние, что вся деревня была освещена им. Думая, что случился большой пожар, многие жители поспешно покинули деревню. Вернувшись обратно через некоторое время, они обнаружили, что родился

мальчик, исполненный сияния<sup>50</sup>. Точно так же и при рождении Фрин, матери Зороастра, дом казался объатым пламенем. Родители видели вокруг нее яркое сияние. Когда Фрин было пятнадцать лет, она излучала сияние при каждом своем движении. В тексте объясняется, что сияние это вызывала *хварена*\* (*xvarenah*, *xvar*), которой она была одарена<sup>51</sup>.

---

\* *Хварена* (*xvarenah*) - абстрактная божественная сущность, харизма, связанная с *Огнем* и олицетворяющая высшее неземное начало. (Русская транслитерация терминов - в подаче переводчика. - *Прим. ред.*)

168

Мать спасителя получает свыше сверкающий свет, который проникнет в тело Зороастра и освятит его. Но в то время, когда записывались эти легенды, биография пророка-спасителя была уже почти полностью мифологизирована. Так, утверждалось, что Зороастр был рожден из *хаомы*\* (*haoma*)<sup>52</sup>, божественной жидкости, аналогичной ведийской *соме* (*soma*). И, как мы увидим, *хаома* была 'полна *хварены*'. В конечном счете *хварена* изображается как священная семенная, светящаяся, огненная жидкость.

Хотя эта концепция систематически формулируется только в поздних трактатах, она, несомненно, является гораздо более древней. В текстах Гат\*\* и Авесты *хварена* является отличительным признаком божественных существ. В Яште\*\*, посвященном Митре\*\*\*, утверждается, что из лба бога 'исходит пылающий огонь, который есть не что иное, как великая царская *хварена*'<sup>53</sup>. В другом Яште (XIX. 10) объясняется, что Ахура Mazda\*\*\*\* обладает *хвареной* для того, чтобы 'создавать все творения'<sup>54</sup>; или, как сказано в Денкарте, защищать свое Творение<sup>55</sup>. Подчеркнуто и настойчиво связываемая с верховной властью, *хварена*, од-

---

\* *Хаома* (*haoma*) - в зороастрийской традиции триединый образ: наркотический ритуальный напиток; растение, из которого его изготавливали; и божество, являющееся их персонификацией.

\*\* Гаты, Яшт - разделы Ясны, которая, в свою очередь, представляет собой один из разделов Авесты.

\*\*\* Митра - в индо-иранской религии божество клятвы и соблюдения договора.

\*\*\*\* Ахура Мазда (пехл. Ормазд) - верховный бог зороастрийского пантеона, олицетворение мирового Блага.

169

нако, распространяется не только на царей<sup>56</sup>. Каждое человеческое существо имеет свою собственную *хварену* и при окончательном, эсхатологическом обновлении (*fraša*) этот сверхъестественный свет станет украшением всех: 'Ярчайший свет, исходящий из тела, будет все время сиять над землей... И [этот свет] будет их одеянием, ослепительным, бессмертным, не знающим старости'<sup>57</sup>.

В текстах имеются расхождения по вопросу о первоначальном источнике и постоянном местопребывании *хварены*. Но все они подчеркивают ее сверхъестественную природу. Ормазд считает, что *хварена* происходит из бесчисленных источников света и сохраняется в огне и воде<sup>58</sup>. Согласно пехлевийской книге Задспрам (35. 82), 'местом пребывания *хварены* является Вахрам (*Varhram*)', царский огонь по преимуществу<sup>59</sup>. Но в более древнем тексте (Яшт VI. 1 ff) сказано, что 'когда Солнце пылает, боги распространяют *хварену*'; и это замечание существенно, так как оно ясно указывает на солнечное происхождение священной жидкости. Нужно заметить, что этимология, предложенная уже сто лет назад, связывает термин *hvarenah* с *hvar*, 'солнце', и, тем самым, с санскритским словом *svar*<sup>60</sup>. Только кажется парадоксальным утверждение в других текстах, что местопребыванием *хварены* является вода, и в особенности море Ворукаша (см., например, Яшт VIII). Считается, что богиня Анахита обладает огромным количеством *хварены* и ее река несет эту сверкающую жидкость с вершины горы Хукарья в море Ворукаша<sup>61</sup>. Кроме того, в пехлевийских текстах белая божественная жидкость *хаома* считается пребывающей в воде и идентифицируется с *Gokarn*, деревом жиз-

170

ни, находящимся посреди моря Ворукаша. Но белая *хаома* 'полна *хварены*', а также является приемником *хварены*<sup>62</sup>. Кажущийся парадокс, состоящий в том, что огненное вещество находится в воде, не представляется неразрешимым, если вспомнить, что вода символизирует бесконечные возможности жизни и плодородия, а также источник 'бессмертия'<sup>63</sup>. Сходная

ситуация наблюдается в ведийской космологии: Агни\* описывается как живущий в воде; а Сома, будучи небесного происхождения, объявляется, тем не менее, сущностью жизни (преимущественно как 'семя') и божеством, дающим бессмертие. Семя человека и животного является, следовательно, как 'огненным', так и 'жидким'. Пехлевийские тексты подтверждают структурную связь *хварены* и 'семени'<sup>64</sup>. В Большом Бундахишне\*\* (I. 41) утверждается, что семя животных и человека сотворено из огня, в то время как все остальное создано из капли воды<sup>65</sup>.

'Таким образом, - заключает Ньюли, - семя не просто эквивалентно свету; семенная жидкость - это не источник света, излучающий сияние, но вещество, которое содержит этот источник и является его носи-

---

\* Агни - в ведийской и индуистской мифологии бог огня, персонификация священного огня, стоящий в центре основного древнеиндийского ритуала. Основная функция Агни - посредничество между людьми и богами. Агни тесно связан с водой: по одной из версий, он рожден в водах; имеются сюжеты, по которым он скрывается или прячется в водах, проклинает рыб, лягушек.

\*\* Большой Бундахишн - 'иранский' вариант среднеперсидского трактата, посвященный космологии и космогонии зороастризма.

171

телем<sup>66</sup>. Все свойства семени, связанные с излучением света, вытекают из 'созидательной' сущности *хварены*. Действительно, *хварена* является не только 'священной' (божественной, внеземной), 'духовной' (она порождает ум, дарует мудрость) и 'солнечной' (и, тем самым, 'огненной' и сияющей); она является также и 'творческой'. Конечно, свет 'космогоничен' по самому способу своего существования. Ничто не может 'действительно *существовать*' до появления света. (Следовательно, как мы увидим далее, полное уничтожение космоса, к которому стремились гностики и манихеи, может осуществиться только путем длительного и сложного процесса 'удаления' световых частиц, рассеянных в мире, и их окончательного растворения в трансцендентной, акосмической 'вышине'.) Но творческие способности светового начала самоочевидны только для живого ума. Космогония, и вообще создание различных форм жизни, изображается в мифах как воспроизводство, порождение, или божественная 'работа'. 'Оплодотворяющий' характер светового начала подчеркивает его творческие

способности, способность к воспроизведению и неисчерпаемые онтологические проявления божественного света.

### **Манихейство: плененный свет**

Рассматривать здесь сложные космогонические, антропогонические манихейские мифы<sup>67</sup> нет необходимости. Хотя Мани\* и использовал иранские и месопото-

---

\* Мани - иранский религиозный деятель III в. н. э., основатель манихейства.

172

тамские (мандеистские) элементы, он, тем не менее, создал свою собственную мифологию, как столь многие гностики делали до и после него и как Уильям Блейк решился сделать даже в XVIII веке. Более того, Мани построил мифологию в соответствии с духом своего времени, для чего потребовалась длинная, замысловатая, патетическая тео- и космогоническая драма, с обращением к эманациям, повторениям, макрокосмическим соответствиям и т. д. Нас интересует эпизод в самом начале этой космической драмы, в котором часть божественного света захватывает сила тьмы.

Осознав, что Князь Тьмы (=Злое Начало) готовится напасть на царство Света, Великий Отец решает сам встретиться с противником. Он 'вызывает', то есть излучает, Мать Света, которая, в свою очередь, порождает новую субстанцию, Первочеловека. Вместе со своими пятью сыновьями - которые, на самом деле, являются его же собственным существом, щитом, состоящим из пяти огней, - Первочеловек приходит к границе царства; но Тьма захватывает его, а его пятерых сыновей пожирают Демоны. Это поражение является началом космической драмы, но также и залогом окончательной победы Бога (Света). Ибо теперь Тьма (Материя) обладает частицами Света и Великий Отец, подготавливая их освобождение, в то же время готовит решительную победу над Тьмой. Во время второго творения Отец 'вызывает' Живого Духа, который, подойдя к границе Тьмы, берет Первочеловека за руку и возносит его в Рай Света, свое небесное жилище. Покорив демонических архонтов, Живой Дух создает небо из их кожи и землю из их плоти и экскрементов. При

этом происходит также первое освобождение Света, т. е. создаются Солнце, Луна и Звезды из тех частей света, которые не очень пострадали вследствие контакта с Тьмой.

Наконец, чтобы спасти все еще лишенные свободы частицы Света, Отец призывает Третьего Посланника. Этот посланник устанавливает гигантское космическое колесо, которое в течение первой половины месяца гонит спасенные частицы Света к Луне в виде 'сияющего потока'. В течение второй половины месяца Свет направлен от Луны к Солнцу и, в конечном итоге, в Рай Света. Однако остаются еще те частицы, которые были проглочены архонтами. Тогда Третий Посланец является архонтам мужского пола в виде ослепительной, прекрасной обнаженной девственницы, а архонтам женского пола - в виде нагого сияющего юноши. Охваченные вожделением, архонты мужского пола извергают сперму, а вместе с ней и частицы Света. Из семени, упавшего на землю, вырастают деревья и другие растения. Демоны женского пола, которые уже были беременны, выкидывают плод при виде прекрасного юноши. Упав на землю, эти недоношенные младенцы пожирают выросшие побеги, поглощая, таким образом, частицы Света<sup>68</sup>.

Встревоженная такой тактикой Третьего Посланника, Материя, воплощенная в 'Вожделении', решает создать более крепкую тюрьму для оставшихся божественных частиц. Демоны мужского и женского пола, Ашаклун и Намраэль, пожирают всех уродцев-недоносков, а затем вступают в половое сношение. Так были порождены Адам и Ева. По выражению Пюэша (Puech),

'notre espèce naît donc d'une suite d'actes répugnants de cannibalisme et de sexualité (наш род, таким образом, появился на свет как следствие отвратительных каннибалистских и сексуальных актов)' (Le Manichéisme, p. 80). Но теперь в Адаме оказывается собранной большая часть оставшегося плененным Света. В соответствии с этим, Адам и его потомки становятся основным объектом искупления.

Мы не будем приводить историю его спасения, которая моделирует спасение Первочеловека. Но, разумеется, логическим следствием этого мифа о происхождении человека была демоническая сущность сексуальности. Действительно, половые сношения, и в особенности порождение потомства, являются злом, ибо они продлевают заточение света в теле потомка<sup>69</sup>. Для манихея совершенная жизнь означает непрерывный ряд очищений - другими словами, отделений духа (света) от материи. Искупление соответствует окончательному отделению света от материи - в итоге конце мира.

### 'Смешение' и 'разделение'

В течение последнего столетия ученые все более и более точно анализировали иранские и даже индоиранские элементы центрального манихейского мифа. Религиозное значение света-семени, теория космического 'смешения', концепция 'трех времен' (время до грехопадения, настоящее время и эсхатологическое время, *eschaton*), 'обольщение архонтов' и многие другие эпизоды - все это имеет корни или параллели в иранских религиях<sup>70</sup>. Идеология 'разделения', то есть

175

стремление положить конец состоянию 'смешения' (*gumešcin*), характерна для иранских религий с древнейших времен до строгой ортодоксальности Сасанидов\*. В одной из своих последних статей Ньюли объясняет функцию зороастрийского богослужения (*yasna*) как содействие, в конечном итоге, этому сотериологическому 'разделению'<sup>71</sup>. Правильно совершая это богослужение, человек может обрести состояние *maga*, вид 'активного транса', которое сообщает ему силу (*xšathra*), имеющую магический характер и, тем самым, мистическую способность видеть (*čisti*), знание сверхъестественных явлений, недоступных физическим чувствам<sup>72</sup>. В этом состоянии человек, совершающий богослужение, 'отделяет' свою духовную сущность от своего конкретного телесного существа и отождествляет себя с Амеша-Спента\*\*<sup>73</sup>. Более того, в состоянии *maga*, то есть 'чистоты', человек представляет собой 'чистую волю' (*axvapečak*) и может пользоваться своей 'властью' (*axvīh*), так как он совершил трансформацию (*fraškart*), перейдя из стадии существования *gete*, где правит рок (*baxt*), к существованию *menok* - стадии свободного действия (*kunišn*). Со гласно Ньюли, эта концепция лежит в основе учения Мазды о свободной воле (*āzātākām*), которое утверждает, что



существует возможность освободиться от оков *Heimarmene*\*\*\* и войти в царство свободы<sup>74</sup>.

---

\* Сасаниды - древнеиранская династия III - VII вв. н.э.

\*\* Амеша Спента - шесть или семь высших божеств в иранской мифологии, составляющие ближайшее окружение Ахура Мазды.

\*\*\* В учении Платона - предопределенность, предназначение; *судьба*.

176

Если интерпретация ясны, предложенная Ньюли, верна, то отсюда следует, что 'мистические' (то есть 'экстатические' и 'гностические') методы 'разделения' были известны в Иране со времени возникновения зороастризма. Нет смысла подчеркивать различия между этой теологией *maga* и манихейскими теорией и практикой 'разделения'. Основное различие между ними касается происхождения, смысла и цели создания жизни космоса и человеческого существования. Для Зороастра сотворение мира - это дело не демонов-архонтов, а Ахура Мазды. Впоследствии мир был испорчен; именно поэтому 'разделение' является первым долгом каждого верующего.

Здесь не место обсуждать обширную проблему происхождения и истории множества религий, философий и сект, основанных на идее 'разделения' и обещающих средства его достижения. Достаточно сказать, что приблизительно с VI века до н. э. в Индии и Иране и с V века до н. э. в греко-восточном мире целый ряд метафизических и сотериологических учений, а также мистических методов достижения абсолютной свободы, мудрости и спасения подразумевали 'разделение' в качестве предварительной стадии или конечной цели (например, Санкхья-йога, буддизм, зороастризм, орфизм и - в эллинистические и ранние христианские времена - гностицизм, герметизм, алхимия и др.). Особенно детально были разработаны идеология и методы 'разделения' в гностицизме. И почти всегда модель гностического спасения формулируется в терминах отделения Света от Тьмы<sup>75</sup>. С небольшими, хотя подчас и существенными вариациями во всех гностических текстах содержится мифологическая теология, космо-

177

гония, антропология и эсхатология, подобные манихейским. По меньшей мере несколько из наиболее значительных гностических сект хронологически предшествовали миссионерской деятельности Мани. В гностицизме, так же как и в манихействе, считалось, что мир создан демоническими силами, архонтами, или их предводителем, Демиургом. Те же архонты впоследствии создали человека только лишь для того, чтобы держать в плену *пневму* (*пнеума*), божественную 'искру', упавшую с неба. Чтобы 'пробудить' человека и выпустить на волю его *пневму*, из мира Света спускаются посланцы, долженствующие явить миру спасенное знание (*gnosis*). Спасение, по существу, означает освобождение божественного, небесного 'внутреннего' человека и возвращение его в царство Света<sup>76</sup>.

### Эбиониты\*: освящение семенем

Обладая знанием (*gnosis*), 'духовные' (*pneumati koi*) считают себя свободными от человеческой формы существования, не подвластными социальным законам и этическим запретам, - ситуация, имеющая параллели и в других частях света, но в особенности в Индии. Действительно, свободный выбор между аскетизмом и сексуальной распущенностью у гностиков напоминает нам *риши* времен Упанишад и тантристских йогов. Самой поразительной параллелью шиваистских и тантристских сексуальных обрядов, описанных выше, являются, конечно, обряды секты эбионитов. Основ-

---

\* В оригинале: *phibionites*. - Прим. ред.

178

ной источник сведений об этой секте - свидетельства Епифания, который, будучи молодым человеком, часто посещал собрания эбионитов в Александрии и прочел несколько их книг<sup>77</sup>. На своих собраниях, пишет Епифаний,

'они подают богатое угощение, мясо и вино, даже если они бедны. Когда они насытятся и, так сказать, наберутся сил, то от избытка энергии они переходят к развлечениям. Мужчина, оставляя свою жену, говорит ей:

'Встань и займись любовью с братом' ('Соверши *agape* с братом'). Тогда эти двое несчастных соединяются друг с другом, и мне просто стыдно сказать, какие постыдные вещи они делают... тем не менее я не постыжусь говорить о том, что им не стыдно делать, чтобы вызвать отвращение в тех, кто услышит об этих богомерзких делах. После того, как они соединятся в страсти блуда, они обращаются с богохульством к небу. Женщина и мужчина берут в руки жидкость из мужских выделений, встают, обращаются к небу, с руками, выпачканными в нечистотах, и молятся, как люди, называемые *Стратиотиками* (*Stratiotokoi*) и *Гностиками* (*Gnostikoi*), предлагая Отцу Всего Сущего то, что у них на руках, и говорят: 'Мы предлагаем тебе этот дар, тело Христово'. А затем они поглощают это, свой собственный позор, и говорят: 'Это тело Христово, и это Пасхальный агнец, ради которого наши тела страдают и ради которого должны исповедаться в страданиях Христовых'. Так же и с женщиной: если она оказывается в крови, они собирают менструальную кровь в ее нечистоте и съедают ее все вместе, говоря: "Это кровь Христова"<sup>78</sup>.

Столь 'странные и постыдные' обряды объясняются космогонией и теологией эбионитов. Согласно этой космогонии и теологии, Отец (или Первичный Дух) породил Барбело (называемую также Пруникос), которая живет в восьмом небе. Барбело родила Иалдаваофа

179

(или Саваофа), создателя нижнего мира. Следовательно, все, что было создано и жило, и прежде всего архонты - правители нижнего мира, имело искру силы Барбело. Но услышав, как Иалдаваоф говорит: 'Я - Господь, и нет иного...' (Ис. 45: 5), - Барбело поняла, что сотворение мира было ошибкой, и погрузилась в скорбь. Чтобы вернуть себе как можно больше утраченного могущества, она соблазнила архонтов, явившись им в виде красавицы, вызвала у них поллюцию и взяла сперму, в которой содержалась сила, изначально принадлежавшая ей<sup>79</sup>. Таким образом, появилась надежда на спасение в космическом плане. Уже николаиты утверждали: 'Мы извлекаем силу (*dynamis*) Пруникос из жидкости, порождающей потомство (*gone*), и менструальной крови' (*Panarion* 25.3.2). Эбиониты пошли еще дальше:

'...силу, содержащуюся в менструальной крови и сперме, они называют *душой* (*psyche*), которую собирают и поглощают. И что бы мы ни ели, мясо, овощи или хлеб или что-либо другое, мы оказываем услугу всем тварям, так как из всего этого мы извлекаем *душу* [...]. И они говорят,

что это та же самая *душа*, что растворена в животных, рыбах, змеях, людях, плодах, деревьях и во всем, что создано' [*Panarion 26 9 3-4*].

По этой причине деторождение, в толковании эбионитов, является грехом и преступлением; оно вновь разделяет *душу* и продлевает ее временное пребывание в мире<sup>80</sup>.

Итак, можно сказать, что конечная цель сексуальных обрядов эбионитов заключалась, с одной стороны, в ускорении процесса восстановления докосмогонической стадии, то есть 'конца мира', а с другой стороны -

180

в приближении к Богу посредством постепенной 'сперматизации'. Действительно, сперму не только поглощали в ходе ритуала, но, согласно Епифанию, приходя в экстаз во время совершения обрядов, их участники обмазывали свои руки и тела собственными выделениями и 'молились о том, чтобы таким путем достичь свободного общения с Богом'<sup>81</sup>.

Как указывал Лейзеганг, в Первом Послании Иоанна (3:9) можно найти теологическое оправдание этого: 'Ни один человек, рожденный от Бога, не совершает греха; ибо семя Бога пребывает в нем, и он не может грешить, ибо рожден от Бога'. Более того, согласно учению стоиков о '*семенном логосе*' (*logos spermatikos*), понимаемом как огненная '*пневма*', человеческое семя содержит *пневму*, благодаря которой в зародыше образуется душа<sup>82</sup>. Учение стоиков было логическим следствием концепции Алкмеона Кротонского о локализации семени в мозгу<sup>83</sup>, то есть в том же органе, где, как предполагалось, находилась душа. Как говорит Онийан, для Платона *душа* - это 'семя', *сперма* (*Тимей* 73c), 'или, вернее, находится в "семени"' (91 a), 'и это "семя" заключено в черепе и позвоночнике (73 ff)... Она дышит через детородный орган (91b)... То, что само семя является дыханием, духом, или обладает *пневмой*, и что само воспроизводство является таким дыханием, или дуновением, совершенно ясно сказано у Аристотеля'<sup>84</sup>.

Возвращаясь к эбионитам, заметим, что информации об их верованиях и обрядах все еще недостаточно для адекватных сравнений с тантристской *maithuna*, о которой пишет Абхинавагупта, и ритуалом *kundagolaka* у шиваитов. Очевидно, общим во всех этих системах

181

является надежда на то, что изначальное духовное единство может быть восстановлено посредством эротического блаженства и поглощения семени и менструальных выделений. Во всех трех системах генитальные секреты символизируют два божественных существа, бога и богиню; следовательно, ритуал поглощения их усиливает и ускоряет освящение его участников. Но во всех этих школах первоначальное установление соответствия (божество-дух-свет-семя) смешивается с архаическими и не менее важными концепциями (например, божественное двуединство с присущей ему религиозной значимостью женского элемента, духовная гермафродизация участника церемонии и т. д.).

### **Морфология световых видений**

Таким образом, подводя итог, мы видим следующие доминирующие идеи:

'Разделение' божественного духа (света) и материи (демонической тьмы) является преобладающей темой в религиозных и философских теориях и мистических методах времен эллинизма и раннего христианства, хотя оно встречается и раньше в Иране и Индии.

Приблизительно в это же время равенства Бог (дух)=свет и первый человек (дух, *пневма*)=свет стали чрезвычайно популярными в гностицизме, мандеизме<sup>85</sup>, герметизме<sup>86</sup> и манихействе. Оба равенства, по-видимому, характерны для эллинистического Духа времени и находятся в противоречии с духовными горизонтами классической Греции, Ветхого Завета и христианства.

182

Для гностиков<sup>87</sup> и манихеев спасение равносильно сбору, спасению и перенесению на небо искр божественного света, которые скрыты в живой материи и прежде всего в человеческом теле.

Будучи известным некоторым другим гностическим сектам<sup>88</sup>, равенство 'божественный свет=*пневма*=семя' играет центральную роль только в религии эбионитов (и связанных с ними сект), а также манихеев. Однако в то время как последние, на основании этого самого равенства, с презрением

относились к половому акту и превозносили суровый аскетизм, эбиониты проповедовали самые низменные сексуальные оргии, где практиковали ритуальное поглощение *semen virile* и менструальных выделений, стараясь только избегать беременности. Подобные противоположные направления: крайний аскетизм, с одной стороны, и оргиастические обряды - с другой, - наблюдаются в Индии со времен Упанишад; и, опять же, только в Индии отмечалось ритуальное поглощение генитальных секретов в некоторых шиваистских и тантристских сектах (см. выше, с. 129-134).

У некоторых тантристских авторов приводятся описания экстатических видений света различных цветов (см. с. 129-130). Туччи допускает здесь возможность манихейских влияний; но подобные световые ощущения, включая различные цвета, расположенные в определенном порядке, часто наблюдаются во время йогических медитаций (см. выше, с. 126). Они известны также в йоге, даосизме и в алхимии, а в Тибете считается, что их испытывают во время предсмертной агонии и сразу же после смерти (см. выше, с. 130).

183

Описания световых видений, вызываемых сексуальным слиянием, и вообще видения различных 'мистических' цветов, не встречаются в известных нам гностических документах; единственное важное упоминание, которое мне известно, это экстатическое путешествие, описанное в 'Парафразе Сима' (? 27 в библиотеке, обнаруженной в Хенобоскионе). Вспоминая свои видения во время экстатического вознесения, Сим рассказывает о разноцветных облаках, через которые он проходит: 'так, облако Духа подобно священному бериллу; облако Гименя подобно сверкающему изумруду; облако Тишины подобно прекрасному амаранту; а облако Центра (Mesotes) подобно чистому гиацинту'<sup>89</sup>.

Экстатические видения разноцветного света играют важную роль в исламском, а особенно в исмаилитском мистицизме, связь которого с эллинистическим гностицизмом и иранской традицией была убедительно показана Анри Корбеном<sup>90</sup>. Световые видения отмечались у суфиев с давних времен<sup>91</sup>. Однако только начиная с Наджм-ад-дин Кубра (1220) такие разноцветные световые видения начали систематически описываться и интерпретироваться как специфические моменты экстаза. Достаточно прочесть отрывки из великой книги Наджм-ад-дин Кубра 'Fawa'ih al-jamal wa-fawatih al-jalal' ('Расцвет красоты и благоухание величия'), переведенной и блестяще интерпретированной Корбеном<sup>92</sup>, чтобы понять, что мы столкнулись с новым грандиозным переосмыслением уже известного опыта

разноцветных световых видений. Однако, насколько я могу судить на основании документов, пред-

184

ставленных и изученных Корбенем, Свету там, по-видимому, не придается 'оплодотворяющего' значения, хотя темы космогонии и космологии все же рассматриваются<sup>93</sup>.

### **Пример из Южной Америки: 'Отец-Солнце', сексуально-световая символика и галлюцинации**

Удивительную параллель к некоторым из описанных выше световых теологии можно наблюдать у десана, небольшого племени, говорящего на языке тукано, которое обитает в экваториальных лесах вдоль реки Ваупес в Колумбии. Культура этого племени находится на архаическом уровне, выше всего ставится охота, а рыболовство и земледелие играют лишь незначительную роль. Поскольку прежде я уже рассматривал религиозные взгляды и установления племени десана, то здесь я ограничусь анализом культовой роли существующего вечно 'Отца-Солнца' и сферы его творческих способностей<sup>94</sup>.

От золотого света Отца-Солнца произошло все живое. Солнце-Творец считается не полностью идентичным существующему небесному светилу, а скорее творческим началом, которое продолжает свое существование в этом качестве и которое, будучи невидимым, познается через исходящее от него благотворное воздействие. Завершив свою созидательную деятельность, Солнце удаляется в *Ахпикон-диа* (*Axpikon-dia*), подземную райскую обитель. Однако в качестве своего

185

представителя оно посылает светило, которое мы видим на небосводе и через которое оно продолжает распространять свою силу, даря свет, тепло, защиту и, в особенности, плодородие<sup>95</sup>. Солнечная энергия передается посредством тепла и золотого света, имеющего свойства семени<sup>96</sup>. Все божества были

созданы Отцом-Солнцем для защиты своих творений. Эти 'помощники' являются представителями Солнца. Поэтому в конечном счете вся космическая энергия, вся жизнь вселенной и плодородие находятся в зависимости от Отца-Солнца<sup>97</sup>.

По мифу, недавно опубликованному Райхель-Долматовым<sup>98</sup>, человечество произошло из капель спермы, упавших на землю из солнечных лучей. После этого Отец-Солнце повелел одному из мифических персонажей, Памуре-махсе (*Pamuri-maxe*), отвести предков племени с реки Ваупес на те территории, где они теперь обитают. Путешествие совершалось в огромном каноэ, которое было также и гигантским змеем. Наличие здесь сексуальной символики подтверждается этимологией имени Памуре, которое вызывает ассоциацию с фаллосом, извергающим семя, - то есть с Отцом-Солнцем, посылающим нового творца, чтобы населить землю<sup>99</sup>.

Секс - это источник жизни, но он может также нести с собой смерть, хаос и разрушение. Отец-Солнце совершил инцест со своей дочерью; потом она умерла, но ему удалось воскресить ее, окуривая табачным дымом<sup>100</sup>. За этим преступным кровосмешением последовал период хаоса, во время которого в огромных количествах появились звери и демоны, угрожая самой жизни мира. Но творец восстановил порядок, наложив

186

запрет на кровосмешение; таким образом, был введен первый, и весьма важный, социально-этический закон<sup>101</sup>.

Для племени десана душа - это светящийся элемент, обладающий способностью излучать свет, дарованной Солнцем при рождении каждого человеческого существа. Когда душе угрожает серьезная опасность со стороны магических сил, на помощь ей приходит солнечный свет трех видов. Среди них второй вид - это белый свет, который ассоциируется со способностями Солнца к порождению жизни. Внутреннее свечение души могут видеть только посвященные, то есть шаманы (*payé*) и жрецы (*kumí*)<sup>102</sup>.

Душа шамана сравнивается с огнем, который освещает тьму и делает все видимым; ее представляют в виде пламени, излучающего яркий золотой свет, подобный свету Солнца. Без знания, которое дается этим светом, шаман не имеет силы, поскольку 'он является частью солнечного света'. Подобно Солнцу, душа шамана излучает золотой свет; другими словами, она 'символизирует животворящие способности Солнца'<sup>103</sup>. Каждый шаман носит на шее цилиндр из желтого или белого кварца, называемый 'фаллосом



Солнца'. Более того, любой кварц или кристалл символизирует *semen virile*<sup>104</sup>. Жрец (*kumí*) считается - пожалуй, даже в большей степени, чем шаман, - светоносной фигурой. Он излучает сильный внутренний свет, невидимое для непосвященных сверкающее пламя, посредством которого он проникает в мысли людей<sup>105</sup>.

Таким образом, для племени десана (а также для других племен туконо, обитающих в районе реки Ваупес) Отец-Солнце олицетворяет собой не только верховного Бога-Творца, но также *u fans et origo* (источ-

187

ник и первопричину) всего священного в мире. Поэтому имеется тесная внутренняя связь между солнечным светом, святостью, способностью к созиданию и сексом. Все религиозные идеи, персонажи и действия также имеют сексуальный смысл. Причину этого священного пансексуализма, возможно, следует искать в отождествлении солнечного света и тепла с происхождением и сохранением жизни космоса и человека. Отец-Солнце является основой бытия: его космическая, а также духовная деятельность - лишь следствие его онтологической полноты. Он творит посредством излучения, и такой тип космогонии и теологии служит также моделью и образцом духовной деятельности самого человека. Отец-Солнце остается невидимым, хотя солнечный свет является источником жизни и мудрости; точно так же невидим и внутренний свет жреца и шамана, постигаемый лишь в своих результатах и через них.

Поскольку солнечный свет рассматривается как божественное, порождающее *semen virile*, становится понятным, что экстатические световые галлюцинации, вызываемые растением *yagé*, сравнивались с половым актом. Индейцы туконо говорят, что во время совокупления человек 'задыхается' и ему 'являются видения'<sup>106</sup>. Согласно мифу, Женщина-*jagé* забеременела через глаза. Действительно, эквивалентность глаза=влагалище встречается у индейцев туконо. Глагол 'оплодотворять' имеет тот же корень, что глаголы 'видеть' и 'откладывать (яйца)'<sup>107</sup>.

Ритуальное питье сока *yagé* происходит три или четыре раза в год. Время назначает жрец (*kumí*), который объявляет об этом в ходе праздника или какого-

188

либо иного торжественного события. Участвовать в этом разрешается только мужчинам старше тридцати лет. Присутствующие при этом женщины поощряют участников песнями<sup>108</sup>; они также презрительно смеются, когда кто-либо из молодых людей, почувствовав сильное головокружение, поспешно покидает хижину. В мифе о происхождении этого ритуала рассказывается, что сверхъестественная Женщина-*yagé* родила ребенка, 'имевшего форму света: это был человек, но вместе с тем он был Свет; это был *yagé*'<sup>109</sup>.

Перед питьем *yagé* и во время него происходит ритуальное изложение космогонического мифа и мифической генеалогии племени. Главную роль в этом играет жрец (*kumí*), ибо он объясняет участникам видения, которые их посещают. В самом начале участник ощущает сильные порывы ветра; при этом *kumí* говорит ему, что он поднимается к Млечному Пути. Затем он спускается в *Ахникон-диа*, подземный рай, где видит все возрастающее количество золотых огней, пока наконец у него не создается впечатление, что на него сыплется дождь светящихся тел. Вторая фаза начинается с прихода в надземный рай, где он видит множество разноцветных фигур; *kumí* объясняет, что это различные божественные существа, среди которых находится дочь Солнца.

Употребление *yagé* называется словом, которое означает 'пить и видеть' и интерпретируется как возвращение в космическое 'чрево', то есть в тот изначальный момент, когда Отец-Солнце начал акт творения. В действительности, эти видения повторяют теогонию и космогонию: участвующие видят, как Отец-Солнце создал божественные существа, мир и челове-

189

ка и как были основаны культура племени, социальные установления и этические нормы. Целью этого ритуала является укрепление религиозных верований; действительно, каждый участник его *видит*, что теогония и космогония племени являются *истинными*. Кроме того, видения позволяют участникам лично встретиться со сверхъестественными существами, что интерпретируется в сексуальных терминах. Туземец, получивший образование у миссионеров, объясняет это следующим образом: 'Принятие *yagé* - это духовное совокупление; это духовная связь, как говорят жрецы'<sup>110</sup>. С другой стороны, говорят также, что тот, кто принимает *yagé*, 'умирает'<sup>111</sup>, потому что возвращение в 'чрево' космоса равносильно смерти.

Здесь не место рассматривать отношения между галлюцинациями и теологией и мифологией племен тукано<sup>112</sup>. Решающую роль в этом играет жрец (*kumí*), который передает молодому поколению традиционный смысл видений. Но в основе религиозной системы в целом лежит теологумен Отца-Солнца и, как следствие, однородность понятий света, духа и семени. Если все, что существует, живет и размножается, является порождением Солнца и если 'духовность' (интеллект, мудрость, ясновидение и т. п.) имеет характер солнечного света, то отсюда следует, что каждый религиозный акт имеет в то же время смысл, связанный с 'семенем' и 'видениями'. Сексуальные оттенки смысла световых ощущений и галлюцинаций кажутся логическим следствием последовательной солнечной теологии. Действительно, несмотря на преобладание сексуальной символики, в ритуальном питье *yagé* отсутствует оргиастический аспект. Переживания, испытываемые

190

во время галлюцинаций, оцениваются, по существу, с точки зрения их экстатической и светоносной природы; их эротическое значение является следствием солнечной теологии, то есть того факта, что Отец-Солнце породил все существующее и что, следовательно, солнечный свет носит 'оплодотворяющий' характер.

Пример племени десана служит прекрасной иллюстрацией того, как солнечная религия специфического типа может оценивать значение опыта света и формировать из зрительных галлюцинаций объекты экстатического мира. Некоторые из эквивалентностей (например, свет=сперма) напоминают восточные или средиземноморские выражения. Достоинством этого южноамериканского примера является также и то, что он указывает на скудость существующих документов из восточных и средиземноморских районов. Действительно, по сравнению с хорошо изученной теологией, мифологией и галлюциногенными ритуалами десана, тантристские и гностические тексты (даже лучшие из них) кажутся приблизительными и неполными<sup>113</sup>.

В конечном счете на примере десана видно, в каком смысле и до какой степени экстатические переживания - связанные с галлюцинациями или нет - могут обогатить и перестроить традиционную религиозную систему. Оказывается, что ряд эквивалентностей свет-дух-семя-бог и т. д. остается 'открытым'; иначе говоря, основные первичные световые переживания допускают новые истолкования. Более того, оказывается, что световые видения вызываются не единственным фактором; в качестве таких факторов

могут выступать: крайний аскетизм, или половой акт, или йогические и иные созерцательные упражнения; спон-

191

тайные вспышки света; рискованные методы, направленные на достижение 'магического воздействия'; систематические медитации на огне, солнечном свете и творческих способностях; экстатические видения и галлюцинации и т.д. В конечном счете важно религиозное значение, которое придается опыту внутреннего света. Другими словами, 'происхождение' *религиозно значимых* световых видений не следует искать в 'естественных причинах', вызывающих круги перед глазами, или в *ощущениях* от таких самопроизвольных или искусственно вызываемых зрительных образов. Справедливость этого вывода следует из того, что, как убедительно показывают последние исследования<sup>114</sup>, (1) круги различных форм и цветов, возникающие перед глазами, являются широко известным явлением, и (2) эти круги могут быть вызваны самыми различными средствами, от простого физического давления на глазное яблоко до наиболее утонченных приемов медитации. То, что интересует историка религий, а на самом деле и просто историка, - это бесчисленные переосмысления опыта, связанного со светом, иначе говоря, *творческие способности* человеческого разума.

192

## ПРИМЕЧАНИЯ

### Глава 1

1. См., например, *Cellier L.* Le Roman initiatique en France au temps du romantisme // Cahiers Internationaux de Symbolisme, 1964, no. 4, pp. 22-44; *Richer J.* Nerval: Expérience et creation. Paris, 1963; *Falk M.* I 'Misteri' di Novalis. Naples, 1939; *Lorenz E.* Der metaphorische Kosmos der modernen spanischen Lyrik, 1936-1956. Hamburg, 1961.

2. Некоторые из этих интерпретаций были рассмотрены в моей статье 'Initiation and the Modern World' // The Quest: History and Meaning in Religion. Chicago, 1969, pp. 112-126.

3. *Freud S.* Totem und Tabu. 1913, p. 110, ссылка в работе: *Kroeber F.L.* Totem and Taboo: An Ethnological Psychoanalysis // American Anthropologist 1920, no. 22, 48-55.
  4. *Schmidt W.* The Origin and Growth of Religion. New York, 1931, p. 112.
  5. См. *Eliade M.* The History of Religions in Retrospect: 1912-1962 // The Quest, pp. 12-36.
  6. *Schmidt W.* Origin and Growth of Religion, pp.112-145.
  7. В изложении *Robertson Smith W.* Lectures on the Religions of the Semites. London, 1899, p.338.
  8. Ibid.
  9. Ibid., p.281.
  10. См. библиографию в: *Henninger J.* Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle? // Anthropos. 1955, N 50, p. 81-148, esp. pp. 86 ff.
  11. *Foucard G.* Histoire des religions et méthode comparative. 2d éd. Paris, 1912, pp. 132 ff.
  12. Ibid., p.lxv: 'Et pour le chameau de saint Nil, je persisterai à croire qu'il ne mérite pas de porter sur son dos le poids des origines d'une partie de l'histoire des religions'.
  13. *Heussi K.* Das Nilusproblem. Leipzig, 1921. Библиография к работе Хейси о Ниле Синайском представлена и рассмотрена в книге: *Henninger J.* Ist der sogenannte Nilus-bericht, pp. 89 ff.
  14. См. библиографию в: *Henninger J.*, pp. 86 ff.
- 193
15. По поводу критической оценки неопозитивизма Леви-Строса см. *Gusdorf G.* Situation de Maurice Leenhardt ou l'ethnologie française de Lévy-Bruhl à Lévi-Strauss // Le Monde Non Chrétien. July/December 1964, no 71/72, pp. 139-92. См. также *Ricour P.* Symbolique et temporalité // Hermeneutica e

Tradizione. Kd. *Enrico Gastelli*. Rome, 1963, pp. 5-31; *Fessard G. S.J.*, Symbole, Surnaturel, Dialogue. // Demitizzazione e Morale, ed. Enrico Gastelli. Padua, 1965, pp. 105-54.

16. *Eliade M.* The Sacred and the Modern Artist // *Criterion*, spring 1965, pp.22-24. Первоначально статья была опубликована под заглавием: Sur la permanence du sacré dans l'art contemporain // XX<sup>e</sup> Siecle, December 1964, no. 24, pp. 3-10.

## Глава 2

1. *Spencer B, Gillen F.J.* The Arunta, 2 vols. London, 1926, pp. 1:388.
2. Ср. *Eliade M.* The Sacred and the Profane. New York, 1959, pp. 31 - 39. См. также id., Australian Religions: An Introduction. Ithaca, N.Y., 1973, pp. 50-53.
3. *Lévi-Strauss C.* Tristes tropiques. Paris, 1955, pp.227 ff'; *RykwertJ.* The Idea of a Town, перепечатано из: Forum, Lectura Architectonica. Hilversum, n.d., p. 41.
4. Aeneid 4.212; cf. *Rykwert.* The Idea of a Town.
5. Срв. The Sacred and the Profane, p.47; см. также *Eliade M.* Centre de Monde, Temple, Maison // Bloch R. и др. Le Symbolisme cosmique des monuments religieux. Rome, 1957, pp. 57-82; *Wheatley P.* The City as Symbol. London, 1967; id., The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Inquiry into the Origins of Character of the Ancient Chinese City. Chicago, 1971.
6. См. *Kramrish S.* The Hindu Temple, 2 vols. Calcutta, 1946, pp. 1:14 ff., 26 ff.; см. также нашу находящуюся в печати книгу: The Center of the World.
7. См. цитированную литературу в книге: The Center of the World.
8. *Groslier B.-P., ArthaudJ.* The Arts and Civilization of Angkor. New York, 1957, p. 30.
9. Ссылки см. в: The Center of the World, ch. 2.
10. См. *Eliade M.* The Quest: History and Meaning in Religion. Chicago, 1969, pp. 77 ff, 160 ff.
11. См. нашу статью: 'Briser le toit de la maison': Symbolisme architectonique et psysologie subtile // Studies in Mysticism and

Religion, Presented to Gershom G. *Scholem*, ed. *E.E. Urbach*, R.J. Zwi Werblowsky and C. Wirszubski. Jerusalem, 1967, pp. 131-39, \i The Center of the World, chaps. 3-4.

12. См. *The Sacred and the Profane*, pp. 46, 73-74.

13. См. *Lebeuf J.-P.* L'Habitation des Fali montagnards du Cameroun septentrional. Paris, 1961, pp. 457 ff.

14. См. цитированную литературу в книгах: *Eliade M.* The Myth of the Eternal Return. New York, 1959, pp. 7 ff.; *The Sacred and the Profane*, pp. 36 ff.

15. *Smith J. Z.* Earth and Gods // *Journal of Religion*. 1969, no. 49, p. 112.

16. Цит. по: *ibid.*, p. 113.

17. *Ibid.*, p. 117.

18. *Ibid.*, p. 118.

19. Цит. по *ibid.*, p. 120, n. 41.

20. Цит. по: *ibid.*, p. 119.

21. *Ibid.*, pp. 125-26.

22. См. также *Rubinstein R. L* The Cave, The Rock, and the Tent: The Meaning of Place // *Continuum* 1968, N:6, p. 143-55.

### Глава 3

1. *Lloyd Warner W.* A Black Civilization: A Study of an Australian Tribe. 1937; rev. ed., 1958; reprint, New York, 1964, pp. 5-6.

2. О мифах о происхождении смерти см. *Frazer J. G.* Folklore in the Old Testament, 3 vols. London, 1919, pp. 1:45-77; *Gaster T.* // *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*. New York, 1969, pp. 35-47, 339-40; *Eliade M.* From Primitives to Zen: A Thematic Sourcebook of the History of Religions. New York, 1967, pp. 139-44.

3. Австралийские племена: срв., в частности, *Strehlow T. G.* Aranda Traditions. Melbourne, 1947, pp. 44-45 (миф, изложенный в: From Primitives to Zen, pp. 140-142).
4. Мифологии Центральной Азии, Сибири и Северной Америки см. некоторые примеры в книге: *Eliade M.* Zalmoxis, the Vanishing God. Trans. *Trash W. R.* Chicago, 1972, pp. 76 ff.
5. См. *Abrahamson II.* The Origin of Death: Studies in African Mythology. Uppsala, 1951.

195

6. *Codrington R. II.* The Melanesiens. Oxford, 1895, p.265 (= From Primitives to Zen, p.139).
7. *Frazer J. G.* The Belief in Immortality, 3 vols. London, 1913, 1:74-75, цит. no: *Kruijt A. C.* (=From Primitives to Zen, p. 140).
8. Срв. *Eliade M.* Myths, Dreams, and Mysteries. New York, 1960; reprinted, New York, 1967, pp. 59 ff. См. также id., Australian Religions: An Introduction. Ithaca, N.Y, 1973, pp. 33 ff.
9. См., в частности, *Pettersson O.* Jabmek and Jabmeaimo: A Comparative Study of the Dead and of the Realm of the Dead in Lappish Religion. Lund, 1957, pp. 20 ff.
10. *Reichet-Dolmatoff G.* Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Maria // Razon y Fabula, Revista de la Universidad Los Andes. 1967, no. 1, pp. 55-72, esp. pp. 63 ff. См. также *Eliade M.* The Quest: History and Meaning in Religion. Chicago, 1969, pp. 138 ff., id., South American High Gods, Part II // History of Religions. 1971 (10), no. 3, pp. 234-66, esp. pp. 256 ff.
11. Ср. *Eliade M.* Birth and Rebirth. New York, 1958; переиздано под заглавием: Rites and Symbols of Initiation. New York, 1965. 12. Birth and Rebirth, pp. 15 ff.
13. *Eliade M.* Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. New York, 1964, pp. 500 ff.



14. См. *ibid.*, pp. 213 ff., 311 ff., 368 ff., См. также *Stein R. A.* Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. Paris, 1959, pp. 317 ff., 370 ff.

15. По этой тематике имеется обширная литература. Работы Фрэзера (*The Belief in Immortality*, vol. 1-3) и Петтерссона (*Jabmek and Jabmeaimo*) ценны благодаря собранным в них материалам (см. библиографию в книге *Pettersson*, pp. 233-241). Краткое изложение см. в книге *Bar F.* Les Routes de l'autre monde. Paris, 1946.

16. *Eliade M.* Australian Religions. Ithaca, N.Y., 1973, p. 167.

17. *Buecheler*, *йд.*, Carmina latina epigraphica, no. 1421 // *Jacobsen J. P.* Les Mvnes. 3 vols. Paris, 1924, pp. 1-72.

18. *Cullmann O.* Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? // *Stendahl K.*, ed. Immortality and Resurrection. New York, 1965, p. 29.

19. Примеры см. в книге *Eliade M.* Mephistopheles et l'Androgyne. 1962, pp. 171 ff (= *Méphistophéles and the Androgyne* [New York, 1965], pp. 137 ff.).

20. Я рассматриваю эти мифические географии в своей готовящейся к печати книге 'Mythologies de la mort'.

196

21. См. *Vries J. de.* Untersuchung über das Hüpfspiel: Kinderspiel-Kulltanz // Folklore Fellows Communication. Helsinki, 1957, no. 173, pp.83 ff. См. также *Hummel S.*, *Brewster P. G.* Games of the Tibetans// Folklore Fellows Communication. Helsinki, 1963 no. 187, pp. 18-19, 32-33.

22. *Mūlamadhyamakakānikās* 25. 19, в переводе *Streng F.J.* Emptiness. Nashville, 1967, p. 217.

23. Цит. но.: *Richardson W.J.* Heidegger: Through Phenomenology to Thought. The Hague, 1967, p. 76.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, p. 574.

26. *Heidegger M.* Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, 1954, p. 177, с комментариями: *Richardson.* Heidegger, pp. 573-574.

## Глава 4

1. Об оккультизме и его возрождении имеется обширная литература. Можно обратиться к таким источникам, как: *Cavendish R.* The Black Arts. New York, 1967; *Wilson C.* The Occult. New York, 1971; *Heenan E. F.* (ed.). Mystery, Magic, and Miracle: Religion in a Post-Aquarian Age. Englewood Cliffs, N.J., 1973; *Woolly R.* The Occult Revolution: A Christian Meditation. New York, 1973; *Marty M.* The Occult Establishment // Social Research. 1970, no. 37, pp. 212-30; *Creely A. M.* Implications for the Sociology of Religion of Occult Behavior in the Youth Culture // Youth and Society. 1970, no. 2, pp. 131-40; *Truzzi M.* The Occult Revival as Popular Culture: Some Random Observations on the Old and Nouveau Witch. // Sociological Quarterly. Winter, 1972, no. 13, pp. 16-36 (с обширной библиографией); *Tiryakian E.* Toward the Sociology of Esoteric Culture // American Journal of Sociology. November 1972, no. 78, pp. 491-512; id. Esotérisme et exotérisme en sociologie: La sociology à l'age du Verseau // Cahiers Internationaux de Sociologie. 1952, N 52, pp. 33-51. См. также *Tiryakian E.* (ed.) On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult. New York, 1974; *Galbreath R.* The History of Modern Occultism: A Bibliographical Survey // The Occult: Studies and Evaluation. Bowling Green, Ohio, 1972.

2. *Tiryakian E.* Toward the Sociology of Esoteric Culture, pp. 498 f.

3. Ibid., p.499.

197

4. Об Элифасе Леви см. *Cavendish R.* The Black Arts. pp. 31 ff.

5. О Папюсе см. *Guénon R.* Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion. Paris, 1921, pp. 202 ff.

6. См. *Rijnbeck G. von.* Un Thaumaturge au XVIII<sup>e</sup> siècle: Marlines de Pasqually, sa vie, son oeuvre, son ordre. 2 vols. Paris, 1935, 1938.

7. О Луи-Клоде де Сен-Мартене, 'Неизвестном философе', см. *Faivre A.* L'Esotérisme au XVIII<sup>e</sup> siècle. Paris, 1973, pp. 188 ff., а также библиографию, p. 201, n. 125.

8. Revue Illustrée. 15 February 1890, цит. по: *Meroz L.* René Guénon ou la sagesse initiatique. Paris, 1962, p. 28.
9. Cp. *Cavendish R.* The Black Arts, pp. 34 ff.
10. Ibid., pp. 37 ff.; cp. *Symonds J.* The Great Beast. New York, 1952. См. также The Confessions of Aleister Crowley: An Autobiography. New York, 1969.
11. Cp.: *Tiryakian E.* Toward the Sociology of Esoteric Culture, pp. 504 ff.
12. О Рене Домале см.: Biés J. *Littérature française et pensée hindoue, des origines à 1950.* Paris, 1974, pp. 491 ff, и библиография, pp. 670 f.
13. См., в особенности, *Corbin II.* En Islam iranien. 4 vols. Paris, 1971-1972.
14. Cp.: *Le Forestier R.* La Franc-Maçonnerie Templière et occultisme. Paris, 1970; *Joly A.* Un Mystique lyonnais et les secrets de la Franc-Maçonnerie. Macon, 1938; *Rijnbeck G. van.* Un Thaumaturge au XVII<sup>e</sup> siècle; *Faivre A.* Kirchberger et l'illuminisme du 18<sup>e</sup> siècle. The Hague, 1966; id., Eckartshausen et la théosophie chrétienne. Paris, 1969; id., L'Esotérisme au XVIII<sup>e</sup> siècle. Paris, 1973.
15. См. *Sivin N.* Chinese Alchemy: Preliminary Studies. Cambridge, Mass., 1968; cp.: *Eliade M.* Alchemy and Science in China // History of Religions. November 1970, no. 10, pp. 178-182. После того, как были написаны эти строки, Джозеф Нидхэм издал пятый том своей замечательной книги (Science and Civilization in China. Cambridge, Eng., 1974), посвященной 'Открытию и изобретению алхимии: магистерству золота и бессмертия'.
16. *Eliade M.* The Forge and the Crucible: The Origins and Structures of Alchemy. New York, 1971; первоначально книга была издана под заглавием Forgerons et alchimistes. Paris, 1956.
17. Cp.: *Eliade M.* *Yoga: Immortality and Freedom.* New York, 1958; первоначально издано на французском языке, Paris, 1954; *Bharati*

198

*J.* The Tantric Tradition. London and New York, 1963; *Wayman A.* The Buddhist Tantras. New York, 1973.

18. См. *Eliade M.* Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. New York, 1964; первоначально издано на французском языке, Paris, 1951; cp.: библиография, pp. 518-569.

19. Чтобы показать широкий интерес к шаманизму, я упомяну только две публикации последнего времени: *Hallucinogens and Shamanism* (ed. Harner M. J.). New York, 1973, и великолепный выпуск *Artscanada*, nos. 184-187 December 1973/January 1974, под заглавием *Stones, Bones, and Skin: Ritual and Shamanic Art*, с многочисленными иллюстрациями.
20. *Yates F. A.* Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. Chicago, 1964; id., *The Hermetic Tradition in Renaissance Science // Singleton C. S.*, ed. *Art, Science and History in the Renaissance*. Baltimore, 1967, pp. 255-274; id., *The Theatre of the World*. Chicago, 1967; id., *The Rosicrucian Enlightenment*. London, 1972. См. также *French P.J., Dee J.* *The World of Elizabethan Magus*. London, 1972.
21. См. ниже, гл. 5, *Some Observations on European Witchcraft*.
22. *Ginsburg C.* *I benandanti*. Turin, 1966.
23. Срв. ниже, гл. 5, *Some Observations on European Witchcraft*.
24. *Heenan E. F. (ed.)* *Mystery, Magic and Miracle*, p. 87. См. также *Christopher M.* *ESP, Seers and Psychics*/New York, 1970, pp. 101 ff.; *Truzzi M.* *The Occult Revival as Popular Culture*, pp. 19 ff.; *Tiryakian E.* *Toward the Sociology of Esoteric Culture*, pp. 494 ff.; *Marty M.* *The Occult Establishment*, pp. 217 ff.
25. *Tatian.* *Oratio ad Grecos* 4.9; ср. *Eliade M.* *The Myth of the Eternal Return*. New York, 1954, pp. 132 ff.
26. См. *Christopher M.* *ESP, Seers, and Psychics*, pp. 109 ff.
27. *Defranee P., Fischler C., Morin E. et Petrosian L.* *Le Retour des astrologues*. Paris, 1971.
28. *Tiryakian E.* *Toward the Sociology of Esoteric Culture*, p. 496.
29. За изданной в 1969 году 'Сатанинской библией' (*The Satanic Bible*) последовала 'Искусная ведьма' (*The Compleat Witch*), New York, 1971. См. также заявления Лавей в книге *Fritscher J.* *Strait from the Witch's Mouth* (*Heenan E. F., ed.* *Mystery, Magic and Miracle*, p. 89-107). Профессор Э. Дж. Моуди, который в течение двух с половиной лет был членом Первой Церкви Сатаны в Сан-Франциско, опубликовал свои наблюдения в замечательной статье: *Moody E.J.* *Magical Therapy: An Anthropological*

Investigation of Contemporary Satanism // Religious Movements in Contemporary America (ed. Zaresky I. I., Leone M. P). Princeton, 1974, pp. 355-382. По словам Моуди, 'будущий сатанист объясняет свою проблему в терминах недостатка могущества' (р. 364):

'Кроме обучения новичка сатанинской магии, его собратья кол-дуны и ведьмы внушают ему, что он 'злой', но определение 'зла' изменено... Его поощряют в высказывании своих злых (отклоняющихся от нормы) мыслей и поступков и, вместо осуждения, хвалят за них. Одним из догматов сатанинской теологии является то, что зло относительно и связано с временем и мес-том совершения поступка... Сатанинская церковь считает, что 'маги белого света' (христиане) объявили грехом естественные человеческие побуждения, чтобы знать наверняка, что люди будут грешить. Затем они, поставив спасение в зависимость от веры в христианство, 'поймали народ на эту удочку' и, таким образом, сделали его зависимым от христианской церкви. Сатанисты же, наоборот, призывают своих новых членов наслаждаться своей человеческой природой, дать волю своим естественным порывам и предаваться своим желаниям без страха или чувства вины. Членам этой церкви постоянно напоминают, что человек - это животное, их призывают сбросить узы христианства и заново открыть для себя радость жизни' (р. 365).

Разумеется, эта радость жизни органически связана с безудержной сексуальностью. Здесь угадывается схема старых ев-ропейских аморалистских движений, а также черты более со-временных направлений (например, А. Кроули, Дж. Эвола и др.).

30. '16 июня 1970 года Калифорнийский университет впервые в Америке присудил степень бакалавра магии' (см.: *Heenan K. G.* (ed.). *Mystery, Magic, and Miracle*, p. 88). См. также *Truzzi M.* *The Occult Revival*, pp. 23 ff.; *Marty M.* *The Occult Establishment*, pp. ff.; *Heenan K. G.* *Which Witch? Some Personal and Sociological Impressions*// *Mystery, Magic and Miracle*, pp. 105-118; *Lyons A.* *The Twisted Roots* // *Mystery, Magic and Miracle*, pp. 119-138.

31. *Ellwood R. S., Jr.* *Religious and Spiritual Groups in Modern America*. Englewood Cliffs, N.J., 1973, pp. 179 ff. См. также *Larsen E.* *Strange Sects and Cults: A Study of Their Origins and Influence*. New York, 1971; *Rowley P.* *New Gods in America*. New York, 1971; *Peterson W.*

*J.* Those Curious New Cults. New Canaan. 1973; *Braden W.* The Age of Aquarius: Technology and the Cultural Revolution. Chicago, 1970.

32. *Ellwood R.* Religious and Spiritual Groups, p. 179.

33. *Ibid.*, p. 104.

34. *Ibid.*, p. 203. Более сложной, пользующейся большим успехом 'новой религией', применяющей терапевтические методы и базирующейся на довольно претенциозной теории души с элементами традиционного оккультизма, является 'сайентология', основанная Л. Роном Хаббардом. См. *Malko G.* Scientology: The New Religion. New York, 1970; *Whitehead H.* Scientology, Science Fiction, and Occultism // *Zaresky L I., Leone M. P., eds.* Religious Movements in Contemporary America, pp. 547-587.

35. *Ellwood R.* Religious and Spiritual Groups, p. 195.

36. *Ellwood R. S.* Notes on a Neopagan Religious Groups in America // *History of Religions*. August 1971, no. 11, p. 138. В своей брошюре 'The Kore' (Feraferia, Inc., 1969) Фредерик Адаме рассказывает о вновь возникшем в Эру Водолея женском архетипе, небесной нимфе:

'Чтобы возвестить зарю Эко-Психической Эры Водолея, где бытие будет определяться празднествами, вновь возникает долго подавлявшийся образ божества: Веселая Дева, Мадонна, Рима, Алиса в Стране Чудес, Принцесса Озма, Джулия, Лолита, Канди, Зэзи из Метро, Бригитта, Барбарелла и Уинди - на первый взгляд, гротескное и несуразное сборище - все они - предвестницы Небесной Нимфы. Она одна может быть посредницей в свободном взаимодействии между тремя другими антропоморфными божествами Святого Семейства: Великой Матерью, господствовавшей в Древнем и Новом Каменном веке; Великим Отцом, основателем Ранней Патриархальной Эры; и Сыном, который выкристаллизовал ментальность мегалополиса Поздней Патриархальной Эры. Это она, Божественная Дочь Серебряно-го Полумесяца, преобразует действия Отца и Сына в целостность Материальной Основы Бытия, не жертвуя при этом неоспоримыми достижениями их мужского единения. Она совершает это безо всякого ущемления родительского или героического образов власти. Как восхитительно наблюдать, как она поддразниванием и щекоткой побуждает Отца и Сына снова превратиться в природных, утверждающих Жизнь языческих богов'. (Цит. по: *Ellwood R.* Notes, p. 134.)

37. На самом деле, как указывали Теодор Роззак и Харви Кокс, вся молодежная культура (контр-культура) ориентирована на радикальное, 'экзистенциальное' обновление (*renovatio*). Это явление не является новостью в относительно современной европейской истории. Некоторые специфические черты современных молодежных движений характеризуют также и известное движение молодежи в Германии перед Первой мировой войной - Wandervögel. См. *Adler N.* Ritual, Release and Orientation // *Zaresky /., Leone M. P. (eds.)* Religious Movements in Contemporary America, pp. 288-289.
38. См. *Eliade M.* Birth and Rebirth: Meanings of Initiation in Human Culture. New York, 1958; переиздано под заглавием: Rites and Symbols of Initiation. New York, 1965, pp. 115 ff.
39. См. *Méroz L.* René Guénon ou la sagesse initiatique.
40. Поспешим добавить, что это учение значительно более строго и более убедительно, чем оккультизм и герметизм XIX и XX века. Для ознакомления с этим учением см. *Méroz L.* René Guénon, pp. 59 ff., а также библиографию, pp. 661 f.
41. *Guénon R.* La Métaphysique orientale. Paris, 1937, pp. 12 ff.
42. См., в частности, эссе *Schuon R., Pallis M., Burckhardt T. u др.* The Sword of Gnosis: Metaphysics, Cosmology, Tradition, Symbolism. Baltimore, 1974.

## Глава 5

1. *Delcambre E.* Le Concept de la sorcellerie dans le duché de Lorraine au XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle. Nancy, 1948-1951; *Trevor-Roper H. R.* The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays. New York, 1969; Harper Torchbook, где переизданы главы 1-4 из: Crisis of the Seventeenth Century: Religion, the Reformation and Social Change. 1968; *Russel J. B.* Witchcraft in the Middle Ages. Ithaca, N.Y., 1972 с обширной библиографией (pp. 350-377); *Thomas K.* Religion and the Decline of Magic. New York, 1971. См. также *Monter E. W., ed.* European Witchcraft. New York, 1969; id. The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects // Journal of Interdisciplinary History. 1972 no. 2, pp. 435-451

2. *Hansen J.* Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung. Munich, 1900; reprint ed. Munich, 1964; Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter. Bonn, 1901; reprint ed., Hildesheim, 1963; *Lea H. C.* The History of the Inquisition in the Middle Ages. 3 vols. New York, 1883; reprint ed., New York, 1957; Materials toward a History of Witchcraft. Ed. Arthur Howland. 3 vols. Philadelphia, 1939; reprint ed., New York, 1957.
3. *Hansen J.* Zauberwahn, p. 328; cf. *Russel J. B.*, Witchcraft in the Middle Ages, p.34.
4. Срв. History of the Inquisition, 3:539; *Russel J. B.*, p. 31. О Джордже Линкольне Барре см. *Russel J. P.*, pp. 32, 298, п. 9.
5. См. *Summers M.* The History of Witchcraft and Demonology. London, 1926; reprint ed., New York, 1956; The Geography of Witchcraft. London, 1927; Witchcraft and Black Magic. London, 1946. Книги Саммерса 'эксцентричны и не заслуживают доверия, но все же имеют некоторую ценность' (*Russel J. B.* Witchcraft in the Middle Ages. p. 30).
6. См., например, *Eliade M.* Yoga: Immortality and Freedom. New York, 1958, pp. 296 ff., 419 ff.
7. Ошибок становится еще больше в ее последующих работах: The God of the Witches. London, 1934; 2d ed., 1952; The Divine King in England. London, 1954.
8. *Rose E.* A Razor for a Goat: A Discussion of Certain Problems in the History of Witchcraft and Diabolism. Toronto, 1962, p. 16. В примечании (The European Witch-Craze, p. 116, п. 1) Тревор-Ропер пишет: 'Нет необходимости останавливаться на фантазиях поздних работ Маргарет Мюррей. Настоящий ученый справедливо, хотя и несколько раздраженно, отбрасывает их как "бессодержательный вздор"' (*Ewen C. L.* Some Witchcraft Criticism. 1938).
9. *Russel J. B.* Witchcraft in the Middle Ages, p. 37.
10. Идея 'договора', отрицающего Христа и прославляющего Дьявола, впервые появилась в VIII веке (см. *ibid.*, pp. 65 ff.).
11. *Ginzburg C.* I benandanti: Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra cinquecento e seicento. Turin, 1966.
12. *Ibid.*, pp. 8-9.
13. Хотя они иногда нарушали этот обет из-за болтливости или хвастовства (*ibid.*, p. 19).



14. Ibid., p. 19 и п. 2. Обширную библиографию по верованиям и обрядам, связанным с 'сорочкой', можно найти в: *Forbes T. R.* The Social History of the Caul // Yale Journal of Biology and Medicine. 1953, no. 25, pp. 495-508.
15. *Ginzburg C.* I benandanti. p. 18. Находясь в тюрьме, один из обвиняемых был готов отречься: ангел сказал ему, что их действия были дьявольскими (p. 14).
16. См. документы, приведенные там же, p. 28.
17. Об этом мифо-ритуальном сценарии см. *Eliade M.* The Quest: History and Meaning in Religion. Chicago, 1969, pp. 165 ff.
18. *Ginzburg C.* I benandanti. p. 34.
19. Ibid., p. 35.
20. Только в 1532 году некоторые последователи культа Дианы под пыткой признались в осквернении креста и других святынь (см. документы, цитируемые Гинзбургом, *ibid.*, p. 36).
21. См. *ibid.*, p. 87 ff.
22. Ibid., p. 110.
23. Ibid., pp. 115ff.
24. Ibid., pp. 133-134.
25. Ibid., pp. 148 ff. Но даже в 1661 году некоторые из *benandanti* все еще имели мужество заявлять, что они сражались за христи-анскую веру против *stregoni* (p. 155). В двух случаях *maleficium* (колдовства) на судебных процессах в 1384 - 1390 годах в Милане Рассел нашел некоторые следы верований, аналогичных верованиям *benandanti* (*Russel J. B.* Witchcraft in the Middle Ages. p. 212).
26. Der Werwolf in Livland und das letzte im Bendeschen Landgericht und Dörptschen Hofgericht i. Jahr 1692 deshalb stattgehabte Strafverfahren // Mitteilungen aus der livlandischen Geschichte. Riga, 1924-1928, no. 22, pp. 163-220.

27. Frankfurt am Main, 1934, pp. 1:345-351.
28. Wittenberg, 1580, pp. 133<sup>v</sup>-134<sup>r</sup>.
29. *I benandanti*, p. 40.
30. Срв., в частности, *Höfler O.* Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen. Vienna, 1973, p. 15, 234 и др.
31. О *strigoi* см. обширную документацию, собранную в: *Muşlea I., Bîrlea O.* Tipologia folclorului: Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu. Bucharest, 1970, pp. 244-270. Менее распространен-

204

но мнение, *что strigoi* намазывались специальным зельем и вылетали из дома через трубу (p. 248, 256).

32. Ibid., p. 251.
33. Мертвые *strigoi* точно так же собирались около полуночи и сражались между собой таким же оружием, что и живые (ibid., pp. 267 ff.). Как и во многих других европейских народных верованиях, чеснок считался лучшей защитой против живых и мертвых *strigoi* (ibid., pp. 254 ff., 268 ff.). В *Corrector of Burchard of Worms* (XI век) запрещается верить, что, по утверждению некоторых женщин, 'они выходят ночью через закрытые двери и взлетают в облака, чтобы *вести бумбу*' (*Russell J. B.* Witchcraft in the Middle Ages, p. 82; курсив добавлен). Но, как и в случае румынских *strigoi*, в *Corrector* не сказано, с кем именно сражались женщины в X веке.
34. О *Диком отряде* см. *Waschnitius V.* Perht, Holda und verwandte Gestalten: Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte. Vienna, 1914, в особенности, p. 173 ff.; *Höfler O.* Kultische Geheimbünde der Germanen, pp. 1:68 ff.; id., Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen, pp. 78 ff.; Liungmann W. Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein // Folklore Fellows Communication. Helsinki, 1973, no. 118, pp. 596 ff.; *Bernheimer R.* Wild Men in the Middle Ages. Cambridge, Mass., 1952, pp. 79 ff., 132; *Ginzburg.* *I benandanti*, pp. 48 ff.
35. Об этимологии слов *zîna* (<*Dîāna*) и *zînatec* (<Lat. *dianāticus*) см. критическую библиографию в: *Cioranescu A.* Diccionario etimologico Rumano. Universidad de La Laguna, 1961, p. 915; *Rosetti A.* Istoria limbii romane. Bucharest, 1968, pp. 367, 395. Название одной из групп *zîne, Sînziene,*

происходит, вероятно, от латинско-го *sanctae Diānae. Sînziene*, считавшиеся добрыми феями, дали свое имя известному празднику Святого Иоанна Крестителя (24 июня).

36. См. *Eliade M.* Zalmoxis: The Vanishing God. Chicago, 1972, pp. 68 ff.

37. О *zîne* и *iele* см., в частности, *Candrea I.-A.* Folclorul românesc comparat Bucharest, 1944, pp. 156 ff.; *Muslea /., Borlea O.* Tipologia folclorului, pp. 296 ff.

38. Ср. *Eliade M.* Notes on the Călușari //The Caster Festschrift, Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University. 1973, no. 5, pp. 115-122.

205

39. О средневековых традициях, связанных с Дианой ('поездки с Дианой' и т. п.) и Иродиадой см. *Lea.* Materials toward a History of Witchcraft, pp. 1:117 ff., 190 ff., etc.; *Russel J. B.* Witchcraft in the Middle Ages. pp. 47 ff., 75 ff., 157 ff., 210 ff., 235 ff. (теории о Диане). В северо-западных районах Иберийского полуострова Диана время от времени появляется в обществе духов, называемых *dianaes*; см. *Baroja J. C.* The World of the Witches. Chicago, 1964, p. 65 ff; ср. румынские названия *Doamna Zinelor* и *zîne*; см. также библиографию, приведенную выше, в п. 34.

40. Наиболее значительными документальными источниками по организации и обрядам *călușari* являются *Pampfile T.* Sărbătorile de vară la Români. Bucharest, 1910, pp. 54-75; *Burada T. T.* Istoria teatrului în Moldova. 2 vols. Jassy, 1905, pp. 1:62-70. Новые материалы представлены в: *Pop M.* Consideratii etnografice și medicale asupra călușului oltenesc // Despre medicina populara românească. Bucharest, 1970, pp. 213-22; *Vrabie G.* Folclorul. Bucharest, 1970, pp. 511-31; *Oprisan II. B. C.* Călușarii. Bucharest, 1969. О посвящении и церемонии принесения обета см. источники, используемые в: Notes on the Călușari. p. 116, nn. 5-6.

41. См. *Muslea and Bîrlea.* Tipologia, pp. 211 ff., *Eliade.* Notes, pp. 117ff.

42. *Eliade M.* Notes, p. 119.

43. Ibid.

44. *Voronca E. N.* Sărbătoarea Moșilor la București (1915), p. 92; *Eliade M.* Notes, p. 120.

45. См. *Vuia R.* Originea jocului de călușari // Dacoromania. 1922, no. 11, pp. 215-54; *Eliade M.* Notes, pp. 120 ff.
46. О *Sântoaderi* см. *Marian S. F.* Sărbătorile la Români. 2 vols., Bucharest, 1889, pp. 2:40 ff., *Buhociu O.* Le Folklore roumain de printemps. Машинописный экземпляр диссертации. University of Paris, 1957, pp. 164 ff., *Eliade M.* Notes, pp. 120 ff.
47. *Buhociu O.* Le Folklore roumain. pp. 180 ff.; *Eliade M.* Notes, pp. 121-22.
48. О трансформации дихотомий и полярностей в религиозном ду-ализме, пред полагающем *понятие зла*, см. *Eliade M.* The Quest, pp. 173 ff.
49. *Russel J. B.* *Witchcraft in the Middle Ages*, pp. 157-158.
50. *Russel J. B.* Dissent and Reform in the Early Middle Ages. Berkeley and Los Angeles, 1965, pp. 27-35; id., *Witchcraft in the Middle*

206

Ages. pp. 86 ff. См. также *Wakefield W., Evans A. P.* Heresies of the Middle Ages. New York, 1969, pp. 74 ff.

51. *Russel J. B.* *Witchcraft in the Middle Ages*. p. 126.
52. См. *ibid.*, pp. 128-130, 318-319.
53. Источники приводятся и рассматриваются в: *ibid.*, p. 141, 178, 22/1.
54. *Ibid.*, p. 162.
55. *Ibid.*, p. 223.
56. *Ibid.*, p. 224.
57. *Ibid.*, pp. 250, 341, n. 61. Святого Петра обвиняли в том, что он принес в жертву годовалого младенца, *puer anniculus*, для того, чтобы гарантировать 365 лет христианства. Тот факт, что свя-той Августин счел необходимым ответить на такое клеветничес-кое обвинение, показывает, что в IV веке н. э. в языческом мире все еще сохранялась вера в действенность подобных методов. См. *Hubaux J.* L'enfant d'un an // Collection Latomus, vol. 2; Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont. Brussels, 1949, pp. 143-158; *Dolger J.*

Sacrarnentum infanticidii. // Antike und Christentum. Munster, 1929-1950, pp. 4:188-228.

58. Срв. *Justin*. Dialogue with Trypho 10. 1.

59. См. ссылки в работе *Russel J. B.* Witchcraft in the Middle Ages pp. 90-93; 314, nn. 48-50.

60. См. ссылки, приведенные в книге *Eliade M.* Yoga. pp. 420-421.

61. Ср. *Grass K. K.* Die russischen Sekten. 3 vols. Leipzig, 1905-1914, pp. 3-201 ff.

62. См. *Eliade M.* Patterns in Comparative Religions. New York, 1958, s.v. 'ритуальная оргия'. См. также *Howitt A. W.* The Native Tribes of South East Australia. London, 1904, pp. 170, 195, 276 ff. (обмен женами с целью предотвращения эпидемии или при появлении южного полярного сияния); *Spencer B., Gillen F.J.* The Northern Tribes Of Central Australia. London, 1904, pp. 136 ff., id., The Native Tribes of Central Australia. London, 1899, 96 ff. (срв. также п. 65 ниже); *Westermarck E.* The History of Human Marriage. 3 vols. New York, 1922, pp. 1:170 (о ежегодном празднике курдов в горах Дерсим: оргия начинается после того, как гасится свет), p. 231, 233 ('обмен женами или игры при погашенном свете' У эскимосов), p. 235 (Филиппины: оргии после бракосочетаний; Мадагаскар, после рождения ребенка в королевской семье); *Rockhill W. W.* The Land of the Lamas. New York, 1891, pp. 80 ff.

207

('праздник выбора шапок'- у тибетцев амдо); *Crawley A. E.* The Mystic Rose, пересмотренное и значительно расширенное в: *Bestennan T.* 3 vols. New York, 1927, pp. 1:362 ff. (Гавайи: на по-гребальных церемониях, и т. п.).

63. *Schärer H.* Ngaju Religion. The Hague, 1963, pp. 94-95; cf. pp. 150, 159.

64. Срв. *Eliade M.* The Quest, p. 85.

65. Срв. *Eliade M.* Australian Religions: An Introduction. Ithaca, N. Y., 1973, pp. 46 ff.

66. *Russel J. B.* Witchcraft in the Middle Ages. pp. 224 ff., 327, n. 21.

67. Срв. *Runciman S.* The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy. Cambridge, Eng., 1946; reprint ed., New York, 1961, p. 96.

68. Ibid., p. 97.

69. *Eliade M.* Mitul Reintegrării. Bucharest, 1942, pp. 24 ff.

70. См. *Baroja*. The World of the Witches, p. 186. Тем не менее ритуальные обнажение и половой акт являются элементами посвящения в европейской черной магии, и эта традиция сохранилась в Соединенных Штатах; см., например, *Randolph V.* Ozark Superstitions. New York, 1947, chap. 12, и Nakedness in Ozark Folk Belief // Journal of American Folklore. 1953.

## Глава 6

1. Significations de la 'Lumière intérieure' // Eranos Jahrbuch, 1957, no. 25, pp. 189-242, переизданная с добавлениями в книге: Méhistophélès et l'Androgyne. Paris, 1962, pp.17-94, цитируемой далее как М & А. Срв. также английский перевод: Mehistopheles and the Androgyne. New York, 1965; переизданный в 1969 году как Harper Torchbook под заглавием The Two and the One. pp. 19-77.

2. *Eliade M.* М & А pp. 93-94. Русский перевод: *Элиаде М.* Мефистофель и андрогин. СПб., 1998, с. 109-110. Здесь я не буду рассматривать более широкие системы, образованные путем объединения этих рядов эквивалентностей; например, архаические и индо-иранские пары: мужчина и женщина, созидающий свет ('дух', 'интеллект') и темные, хаотичес-

208

кие первоначальные воды, или ведические и брахманические космологические спекуляции, связанные с Агни и Сома. Ряды эквивалентностей, которые мы сейчас исследуем, являются результатом специфического духовного опыта и теоретических систематизации, образовавших в итоге новую морфологию.

4. См. также Ригведа X. 82. 5-6; Атхарваведа X. 7. 28. Впоследствии возник космологический миф о золотом яйце.

5. Джайминья Упанишада Брахмана III. 10. 4-5.

6. Тайттирья Самхита VII. 1. 1. 1; Сатапатха Брахмана VIII. 7. 1. 16.

7. А. Кумарасвами справедливо отождествляет *tisthan* с *instans*; ср. 'Spiritual Paternity' and the 'Puppet-Complex' // *Psychiatry*. August 1954, no. 8, pp. 25-35, esp. p. 26.
8. Брихадараньяка Упанишада. II. 7. 23; срв. III. 9. 28.
9. Срв. также Каушитаки Брахмана Упанишада. I. 6: 'Я создан как семя для жены, как свет года, как сущность каждого существа'. О других индийских текстах, от Упанишад до Рамануджи, в ко-торых Брахман описывается как чистый свет, см. *Gonda J.* *The Vision of the Vedic Poets*. The Hague, 1963, pp. 270 ff.
10. Об оплодотворении солнцем см. *Hartland E. S.* *Primitive Paternity*. 2 vols. London, 1910, pp. 1:25 ff., 89 ff. Важность этого мифологи-ческого мотива подтверждается комбинированием и переосмыслением его в христианской иконографии. На многих византийс-ких и греческих иконах, а также на некоторых западных карти-нах, изображающих Рождество Христово, луч света идет прямо от солнца к Деве Марии.
11. Наиболее важные документы цитируются и воспроизводятся в: *Goodenough E.* *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. 13 vols. New York, 1956, pp. 5:16 ff. and figs. 154 ff.
12. Дигханикайя XIX. 15, перевод *Rhys Davids T. W.* *Dialogues of the Buddha*, pp. 2:264.
13. Акаранга Сутра II. 15. 7 (- Джайна Сутры, ч. 1, перевод Jacobi Н. В. в: *Sacred Books of the East*. 50 vols. [Oxford, 1884], pp. 22:191). Данное в продолжении Сутры объяснение, что свет происходит от 'нисходящих и возносящихся богов и богинь', является схоластической рационализацией архаической и пан-индийской темы. В Кальпа Сутре Bhadrabahu (*ibid.*, p. 251) про-сто воспроизводится текст Акаранга Сутры.
14. Лалитавистара. I, ч. 3, которую цитирует и обсуждает А. Кума-расвами: *Lila* // *Journal of the American Oriental Society*. 1941, pp. I

98-101, esp. p. 100. См. также *Senar E.* *Essai sur la legende du Bouddha*. 2d ed. Paris, 1882, pp. 126 ff., 149 etc. В таких текстах не имеет значения, означает ли уже *usnīsa* (но предположению Ку-марасвами) 'исходящее от головы сияние' или это слово все еще означает 'тюрбан'; в статье И. Кришана 'Волос с

головы Будды и Ушниша' (East and West. September-December 1966, v. 16, nos. 3-4, pp. 275-89) делается заключение, что 'слово *usnīsa* буквально означает голову, на которую надета шанка или тюрбан, или голову в тюрбане'. Но, по справедливому замечанию Кумарасвами, 'в каждом случае, свет распространяется от макушки'.

15. Ср. *Senar E.* Bouddha, pp. 127 ff.; *Gonda.* Vision of the Vedic Poets, pp. 268 ff. См. также *Lamotte E.* Le Traité de la Grande Vertu de sagesse de Nāgārjuna. 2 vols. Louvain, 1944, pp.1:431 ff., 527 ff., и др.

16. *Kern* // Histoire du bouddhisme dans l'Inde. 2 vols. Paris 1901-1903, pp. 1:69.

17. Ibid., 2:295.

18. *Gonda.* Vision of the Vedic Poets, pp. 274 ff.

19. См. *Lamotte E.* L'Enseignement de Vimalakīrti [Vimalakīrti-nirdeśa, в переводе и с аннотацией] (Louvain, 1962), p. 53. См. также *Ruegg D. S.* La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra: Etudes sur la sotériologie et la gnoséologie du bouddhisme. Paris, 1969, pp. 409-57 (La Luminosité naturelle de la pensée); *Tucci G., Heissing W.* Les Religions du Tibet et de la Mongolie. Paris, 1973, pp. 110 ff., 125 ff.

20. Lankavatara. pp. 77-78; *Lamotte E.* L'Enseignement, p. 55.

21. В теории 'мышления-немышления' (*cittam-acittam*) Праджня-парамиты считается, что первоначальная сущность мышления связана со светом; срв. *Lamotte E.* L'Enseignement, p. 58. См. также *Conze E.*, Buddhism and Gnosis // The Origins of Gnosticism. Ed. *Bianchi U.* Leiden, 1967, pp. 651-67), esp. p. 654, с цитатой из *Tucci G.* Tibetan Painted Scrolls. 3 vols. Rome, 1949, pp. 1:211: 'Для Махаяны сокровенной сущностью человеческого существа является "сама небесная сущность, чистейший свет, *bodhicittam prakṛtiprabhāsvaram*". Об ощущении и значении 'Сияющего Света' в тибетском буддизме см. *Guenther* // *V.* The Life and Teaching of Nārōpa. Oxford, 1963, p. 69-72 (текст); p. 188-197 (комментарии переводчика).

210

22. Я не буду снова цитировать китайские материалы, которые уже рассматривал в М & А, p. 52-58 (англ. перевод, p. 45-49). Особенно интересным является процесс 'поглощения пятицветных дуновений' в



даосизме, которые изображаются идущими с четырёх сторон света и из центра, другими словами, из всей вселенной. Это архаическая концепция (срв., в частности, *Granet M.* *La Pensée chinoise* [Paris, 1934], pp. 151 ff., 342 ff., etc.; *Koster H.* *Symbolik des chinesischen Universismus* [Stuttgart, 1958], pp. 50 ff.), и это нужно иметь в виду при исследовании проблемы иранского, т.е. манихейского, влияния на неодаосизм (срв. ниже, раздел 'Морфология световых явлений'). Не менее важны методы неодаосизма, описанные в 'The Secret of the Golden Flower', в особенности циркуляция внутреннего света в теле и порождение 'истинного семени', которое в итоге превращается в зародыш (M & A, pp. 56-57; англ. перевод, p. 46-48). Срв. также *Hentze C.* *Lichtsymbolik und die Bedeutung von Auge und Sehen im ältesten China* // *Studium Generale*. 1960 no.13, pp. 33-51.

23. *Stein R. A.* *Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient* // *Arts asiatiques*. 1957, no. 4, p. 180.

24. *Stein R. A.* *La Civilisation tibétaine*. Paris, 1962, pp. 205-206.

25. По этой причине лама выдергивает несколько волосков прямо над стреловидным швом; ср. *Evans-Wentz W. Y.* *The Tibetan Book of the Dead*. 3d ed. London, 1969, p. 18. О *brāhmarandhra* см. *Eliade M.* *Yoga: Immortality and Freedom*. New York, 1958, pp. 234, 237, 243 ff.

26. *Stein R. A.* *Architecture et pensée religieuse*. p. 184; id., *La Civilisation tibétaine*, pp. 189 ff. Срв. *Eliade M.* 'Briser le toit de la maison': Symbolisme architectonique et physiologie subtile - *Studies in Mysticism and Religion*, Presented to Gershom G. Scholem, ed. *Urbach E. E., Zwi Werblowsky R.J., Wirszubski C.* Jerusalem, 1967, pp. 131-139.

27. M & A, pp. 48-49; англ. перевод, p. 41-43. Тибетские монахи считали, что вначале размножение у людей происходило следующим образом: свет, исходящий из тела мужчины, проникал в чрево женщины, освещал и оплодотворял ее. Для удовлетворения полового инстинкта было достаточно созерцания. Но люди, вырождаясь, стали прикасаться друг к другу руками и, наконец, открыли для себя половое соитие. Ср. *Hermanns M.* *Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter*. Cologne, 1956, p. 16.

211

Кроме того, см. библиографию в M & A, p. 48, п. 50; англ. перевод, p. 42. п. 2. Срв. *Tucci G.* *Tibetan Painted Scrolls*. pp. 2:711, 730-31. Согласно некоторым иудео-христианским и гностическим традициям, совершив свой 'грех'

(половое сношение), Адам утратил свой изначальный свет; срв. *Murmelstein B.* Adam: Ein Beitrag zur Messiaslehre // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. 1928, no. 35, pp. 242-75, esp. 255, n.3 (библиографическая информация); *Preuschen E.* Die apocryphen gnostischen Adamschriften: Aus dem armenischen übersetzt und untersucht // Festgruss Bernhard Stade. Giessen, 1900, pp. 165-252, esp. pp. 176, 187, 190, 205.

28. О проблеме иранских влияний на Тибет, см. *Stein R. A.* Recherches sur l'epopee et le barde au Tibet. Paris, 1959, pp. 390-91; *Sierksma F. A.* Rtsodpa: The Monacal Disputations in Tibet // Indo-Iranian Journal. 1961, no. 8, pp. 130-52, esp. pp. 146 ff.; *Hermanns M.* Das National-Epos der Tibeter, gLing König Gesar. Regensburg, 1965, pp. 63 ff., 71 ff. В своей монументальной работе 'Tibetan Painted Scrolls' Дж. Туччи рассматривает влияние зерванизма, манихейства и гностицизма на центрально-азиатский буддизм, тибетский бон и индо-тибетский тантризм; срв. *Tucci.* pp. 1:711, 730 ff. Также см. ниже (раздел 'Свет и семя в тантризме').

29. См. *Eliade M.* Yoga, pp. 259 ff. Имеются, однако, исключения; срв. *Bharati A.* The Tantric Tradition. London, 1965, pp. 265 ff.; *Lessing F. D., Wayman A.* Mkhas grub rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras. The Hague, 1968, p. 319.

30. *Tucci G.* Some Glosses upon the Guhyasamaja // Melanges chinois et bouddhiques. 1935, no. 3, pp. 339-53.

31. См. выше, с. 97, а также примечания 14-21.

32. *Tucci G.* Some Glosses, p. 344; M & A, pp. 45-47; англ. перевод, p. 40-41.

33. Ibid., pp. 349-50; id. Tibetan Painted Scrolls, pp. 1:210 ff. Туччи считает, что 'даже отождествление света с мистическим знанием напоминает светоносный *gnosis* манихейцев' (Some Glosses, p. 350). Но мы видели, что такое отождествление является гораздо более древним и, возможно, восходит к индо-иранской традиции (см. также ниже, раздел 'Хварэна и семенная жидкость'). С другой стороны, Туччи указывает на сходство между делением людей на три класса в Махаяне и гностицизме; ср. *Jñānamuktāvalī.* Commemorative Volume in Honour of J. Nobel.

New Delhi, 1959, p. 226. Е. Конзе (Conze) разделяет мнение Туч-чи, что трехчастное деление указывает на гностические влияния (см. его работу 'Buddhism and Gnosis', p. 655).

34. См. *Eliade M.* Yoga. pp. 254 ff.

35. Е. Конзе (Buddhism and Gnosis. p. 657) напоминает, что за несколько столетий до Тантр София в некоторых древнееврейских текстах описывалась как 'подходящая для полового акта' (см.: *Ringgren H.* Word and Wisdom. Uppsala, 1947, p. 119); впоследствии гностик Симон называл свою супругу Елену, прости-тутку, которую он нашел в борделе, именем "София" (= *prajñā*) или "Энной" (= *vidyā*)".

36. См. М & А, pp. 42-45; англ. перевод, p. 37-40.

37. См. примеры, приведенные в М & А, pp. 17-18, 79-90; англ. перевод, pp. 19-20, 66-75, главным образом, из *Bucke R. M.* The Cosmic Consciousness. Philadelphia, 1901; *Johnson R. C.* The Imprisoned Splendour. New York, 1953; *Allen W.* The Timeless Moment. London, 1956; а также ряд статей в книге: *Whiteman H. M.* The Mystical Life. London, 1961. В последнее время *Master R. E. L.*, *Houston J.* (The Varieties of Psychedelic Experience. New York, 1967) начали рассматривать некоторые связанные с этим виды галлюциногенно-мистического опыта; они установили, что только 6 из 206 подопытных испытывали 'мистические переживания' под влиянием галлюциногенного наркотика. 'Почти во всех случаях эти переживания начинались с чувства растворения, превращения своего 'я' в безграничное существо. Этот процесс почти всегда сопровождался ощущениями человека, попавшего в поток сверхъестественного света' (Varieties, p. 307). Сорокадевятiletняя женщина пишет: 'Все, что окружало и пронизывало меня, - это был Свет, триллионы раздробленных кристаллов, сверкающих ослепительным белым накалом. Свет нес меня к состоянию ни с чем не сравнимого экстаза' (ibid., p. 307-308). Пятидесятидвухлетний инженер пишет об энергии, не являющейся ни холодной, ни горячей, 'ощущаемой как белое сверкающее пламя' (ibid., p. 309). Еще одна подопытная ('очень восприимчивая и интеллигентная женщина под шестьдесят', которая двадцать пять лет изучала восточную религиозную литературу, занималась медитацией, знала об опытах Хаксли с мескалином и надеялась на нечто подобное с ЛСД) утверждает: 'Я стала рассеянным светом, который превратился в нечто

ярко сверкающее и мерцающее,- потом он взорвался, распавшись дождем ослепительных лучей; каждый луч сверкал мириадами цветов - золотым, пурпурным, изумрудным, рубиновым - и каждый луч был заряжен током, разбрасывая вокруг вспышки света... это был экстаз - полное ощущение растворения своего 'я'. Не было никакого ощущения пространства-времени. Только ощущение Бытия' (ibid., pp. 310-311).

38. См. *Bharati*. The Tantric Tradition, pp. 266 ff.

39. *Masson J. L., Patwardhan M. V.* Śāntarasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics. Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1969, p. 43, где приводится цитата из 'Tantraloka' (verse 64, p. 44). Согласно комментариям Джаяратхи, цель сексуального ритуала - 'выявить' или 'вызвать' *ātmānanda* (*Masson and Patwardhan*, pp. 40-41).

40. О таких 'тайных языках' см. *Eliade M.* Yoga, pp. 249 ff.; *Bharati*. The Tantric Tradition, pp. 164 ff.; *Snellgrove D. L.* The Hevajra Tantra. 2 vols. London, 1959 pp. 1:22 ff.

41. *Masson and Patwardhan*. Śāntarasa. p. 42, n. 1. Но Абхинава и Джаяратха 'осмотрительно указывают, что участвовать в такого рода ритуалах можно только по трансцендентальной причине, и ни в коем случае не из вожделения или похоти' (ibid., n. 2).

42. Tantrāloka XXIX, stanzas 127-128, p. 92, приведенные в: *Tucci C.* Oriental Notes: III. A Peculiar Image from Gandhara // East and West. September-December 1968, v. 18, nos. 3-4, pp. 289-292, esp. p. 292, nn. 15-16.

43. Ibid., p. 292.

44. *Kula* означает Шакти, *akula* - это Шива; *akulavīra* - герой-отшельник; 'он не Шива и не Шакти, он выше их, один' (ibid., p. 290).

45. Ibid., p. 292, n. 18.

46. Ibid., p. 292.

47. Jñānasiddhi, 15, цит. по: *Eliade M.* Yoga, p. 263.

48. См. Yoga, pp. 93 ff.

49. Из китайского перевода Avatamsaka, сделанного *Śikṣānanda*, цитаты из которого приводятся в: *Lamotte*. L'Enseignement de Vimalakīrti, p. 36.

50. Denkart, 7. 2. 56 ff.; срв. *Molé M.* Culte, mythe, et cosmologie dans l'Iran ancien. Paris, 1963, p. 289.

51. Zātspram 5, в переводе М. Моле, р. 284; срв. Denkart, 7. 2. 1 f. См. также *Corbin H.* En Islam Iranien. 4 vols. Paris, 1972, pp. 4:319 (при рождении двенадцатого Имама его мать 'сияла светом, сле-пящим глаза').

52. См. тексты, которые цитирует и обсуждает М. Моле (Culte, mythe, et cosmologie, pp. 285 ff.).

53. Yašt X. 127; Гершевич датирует этот гимн второй половиной V века до нашей эры; см. *Gershevitch.* The Avestan Hymn to Mithra. Cambridge, Eng., 1959, p. 3; ср. *Gnoli G.* Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo // Annali dell' Istituto Orientale di Napoli. 1962, n.s. 12 pp. 95-128, esp. p. 99; *Duchesne-Guillemain J.* Le Xvarenah // Annali dell' Istituto Orientale di Napoli, Sezione Linguistica. 1963, no. 5, pp. 19-31, esp. 22 ff.

54. См. *Gnoli G.* Aspetto. p. 106. О *xvarenah* см. также *Gnoli G.* Lichtsymbolik in Alt-Iran // *Antaios* 1967, no. 8, pp. 528-49; *Zaehner R. C.* The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. London, 1961, pp. 150 ff.

55. См. тексты, приведенные в: *Molé M.* Culte, mythe, et cosmologie. pp. 437 ff.

56. См. *ibid.*, p. 467. Возможность месопотамских влияний на иран-скую концепцию верховной власти обсуждалась в последнее время целым рядом ученых; см., в частности, *Widengren G.* The Sacral Kingship of Iran // La Regalità Sacra. Leiden, 1959, pp. 245- 57; *id.*, Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965, pp. 151 ff., 310 ff, *Frye R. N.* The Charisma of Kingship in Ancient Iran // Iranica Antiqua. 1964, no. 4, pp. 36-54; *Gonda J.* Some Riddles Connected with Royal Titles in Ancient Iran // Cyrus Commemoration Volume. 1969, no. 1, pp. 29-46, esp. p. 45; *Gnoli G.* Politica religiosa e concezione della regalita sotto i Sassanidi // La Persia nel Medioevo. Rome, 1971, pp. 1-27, esp. pp. 20 ff. Морфологически слово *hvarenah* можно сравнить с месопотамским словом *melannu*, 'бо-жественное величие', которым также характеризуются цари; срв. *Cassin E.* La Splendeur divine. Paris and the Hague, 1968, esp. pp. 65 ff. ('*melannu et la fonction royale*'). О подобных идеях в Египте, Сирии и Греции см. *Mendenhall G. E.* Generation: The Origins of Biblical Tradition. Baltimore and London, 1973, pp. 32 ff. Вероят-ным источником таких идей были, по-видимому, общераспрост-раненные архаические концепции о сверхъестественном свече-нии божественных и полубожественных существ (см., в частно-

сти, такие различные документы, как 'Hymn to Apollo' 440 ff., 'Hymn to Demeter' 275 ff., 'Bhagavad Gītā' XI. 12 ff., etc.). Вероятно также, что традиционное понятие 'фортуна' происходит из представлений, подобных *xvarenah*; см. *Bombaci A.* Qutlut Bolzun! // Ural-Altische Jahrbucher. 1965, no. 36, pp. 284-291; 1966, no. 37, pp. 13-43, esp. 36:22 ff.

57. Zātspram, см.: *Molé M.* Culte, mythe, et cosmologie. p. 98; см. так-же p. 475.

58. Denkart, 347, перевод см.: *Zaehner R. C.* Zurvan. Oxford, 1955, pp. 359-71; срв. *Molé M.* Culte, mythe, et cosmologie, p. 436; дру-гие ссылки см.: *Gnoli G.* Aspetto. p. 103.

59. См. *Duchesne-Guillemin.* Le Xvarenah, p. 26.

60. В 1943 году, однако, Бейли (*Bailey H. W.* Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books. Oxford, 1943) была предложена другая этимология: 'хорошие стороны жизни'. Но Дюшен-Гийемен и Ньюли подвергли интерпретацию Бейли аргументированной кри-тике (Le Xvarenah, pp. 20 ff., Aspetto, p. 98).

61. См. тексты, цитируемые в: *Gnoli G.* Aspetto. pp. 100-102.

62. Наиболее важные ссылки см. *ibid.*, p. 102.

63. См. *Eliade M.* Traité d'histoire des religions. Paris, 1949, pp. 173 ff., *Gnoli G.* Lichtsymbolik. pp. 539 ff.; *id.*, Aspetto. p. 102.

64. См. Denkart, p. 347 (*Zaehner.* Zurvan. pp. 369-71); *Gnoli G.* Aspetto. p. 103.

65. *Zaehner.* Zurvan. pp. 282-83; *Gnoli G.* Aspetto. pp. .100-11: 'Ritorna dunque ancora una volta la concezione germinale delle luce e del fuoco come strumento et forma dentro cui la creazione a poco a poco si articola, sostanza, infine, dello spermo umano ed animale, che, unica cosa di tutto il creato, non procede della goccia di acqua primordiale' (Следовательно, вновь появляется концепция заро-дышевой природы света и огня, как средства и формы, внутри которой постепенно развивается творение, превращаясь наконец в сперму человека и животных, которая одна лишь не произошла из капли первичных вод, как вся вселенная.) (p. 111).

66. *Gnoli* C. Aspetto, p. 121.

67. Все важнейшие факты и исчерпывающую библиографию вплоть до 1949 года можно найти в книге: *Puech H. Ch.* Le Manichéisme. Paris, 1949; см. также *Widengren G.* Mani and Manichaeism. London, 1965; оригинальное немецкое издание, 1961; об истории интер-

216

претации манихейства с начала XIX века западными учеными см. *Manselli R.* L'eresia del male. Napoli, 1963, pp. 10-27.

68. См. *Cumont F.* Recherches sur le Manichéisme: I. La Cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni. Brussels, 1908, esp. 'La Séduction des Archontes', pp. 54-68; *Bousset W.* Hauptprobleme der Gnosis. Gottingen, 1907, pp. 76 f.; *Puech.* Le Manichéisme, pp. 79 f. and 173 f. (notes 324 f.).

69. См. *Puech.* Le Manichéisme. p. 88.

70. См., в частности, *Widengren G.* Mani and Manichaeism. p. 44 ff., 54 f., 60 f.; id. Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965, pp. 299 f.

71. Lo stato di 'maga' // Annali dell' Istituto Orientale di Napoli. 1965, n.s. 15, pp. 105-17.

72. В Гатах это слово *čisti*, аналогичное ведическому *citti*, означает 'духовное видение' (*menok-venisnih*) или 'внутреннее видение' (*jan-venisn*), описанное в пехлевийских текстах; ср. *Gnoli G.* Lo stato di 'maga'. p. 106; id. La gnosi iranica: Per una impostazione nouva del problema. (*Ugo Bianchi (ed).* The Origins of Gnosticism. pp. 281-290, esp. p.287).

73. Этим объясняется двойственный аспект Амеша-Спента, боже-ственный и, в то же время, человеческий, в *Gatax* и пехлевийских текстах. Этим же объясняется понятие *maga* как состояние 'чистоты' или 'разделения' (*apēčakih*), противоположное состоянию 'смешения' (*gumēčakih*, *gumecisn*); ср. *Gnoli G.* La gnosi iranica. p. 287.

74. Срв. Lo stato di 'maga', pp. 114 f.; La gnosi iranica, p. 287.

75. Конечно, во времена эллинизма Свет был типичным вербальным и иконографическим эквивалентом Бога или божественных существ; подобные же образы использовались в иудаизме и раннем христианстве; см.

библиографию в M & A, pp. 65 ff., а также примечания 86-95; англ. перевод, р. 55 ff. См. также *Klein F.-N.* Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in der hermetischen Schriften: Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik. 1962; *Colpe C.* Lichtsymbolik in alten Iran und antiken Judentums // Studium Generale. 1965, 18' n.2, pp. 118 ff.

76. Цитируя Джонаса: 'В масштабе всей божественной драмы этот процесс является частью восстановления целостности божества, которая в докосмические времена была ослаблена из-за частичной утраты божественной сущности. Только поэтому божество

217

стало причастным судьбам мира и только для того, чтобы восстановить эту божественную сущность, посланец божества вмешался в историю космоса' (*Jonas H.* The Gnostic Religion. 2d ed, enlarged. Boston, 1963, p. 45).

77. В *Панарионе* (26. 8 .1) Епифаний приводит заглавия некоторых из этих книг: 'Вопросы Марии', 'Откровения Адама', 'Книга Нории', 'Евангелие Евы' etc.; срв. *Benko S.* The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius // *Vigiliae Christianae*. 1967, N 2, pp. 103-19, esp. pp. 104 ff., *Doresse J.* Les Livres secrets de Gnostiques d'Egypte. 2 vols. Paris, 1958, pp. 1:182 (=The Secret Books of the Egyptian Gnostics. New York, 1960, pp. 159, 163), где автор утверждает, что 'Сущность архонтов' (The Hypostasis of the Archons) в библиотеке Наг-Хаммади (? 39, согласно Ж. Дорессу) является сокращением 'Книги Нории'. Я приношу благодарность Джонатану Смигу за то, что он обратил мое внимание на перевод: *Leipoldt J., Schenke H. M.* Hypostasis of the Archons // *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus Codices von Nag Hammadi*. 1960. Шенке отрицает связь этой работы с 'Книгой Нории', но впоследствии эта связь была подтверждена; см.. *Wilson R. M.* Gnosis and the New Testament. London, 1968, pp. 125 ff.

78. *Panarion* 26. 17. 1 ff., перевод (слегка модифицированный): *Benko S.* The Libertine Gnostic Sect. pp. 109-10. Текст изучали: *Fendt L.* Gnostische Mysterien: Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes. Munich, 1922, pp. 3-29, *Leisegang H.* La Gnose. Paris, 1951, pp. 129-35; см. также *Nola A.M. di.* Parole segrete di Gesu. Turin, 1964, pp. 87-90, с более современной библиографией. Имеются и другие упоминания об этих обрядах эбионитов, главным образом, в 'Пистис Софии', гл. 147, и 'Второй Книге Иеу', гл. 43; см. *Benko S.* pp. 112-13. Таким образом, эта секта существовала по меньшей мере за сто лет до того, как Епифаний написал свои записки. Некоторые из рассказов Епифания подтверждаются документами из библиотеки Наг-



Хаммади; срв. *Doresse J.* Les Livres secrets, pp. 1:282 (- The Secret Books, p. 250). О других гностических сектах, практикующих подобные сексу-альные отклонения, см. *Benko S.* pp. 113 ff. Фендт указал (pp. 3- 5) на литургические черты оргиастических обрядов, описанных Елифанием, а Бенко (р. 114-119) убедительно оспаривал их

218

христианское происхождение. Менее убедительна, однако, гипотеза Фендта о влиянии Матери Богини (р. 8 ff.).

79. *Benko S.* The Libertine Gnostic Sect, p. 117, где содержится обобщение Panarion (25. 2. 2 ff).

80. Ibid. Можно видеть, какие различные толкования допускает центральный гностический миф; Срв. манихейскую интерпретацию в разделе 'Манихейство: плененный свет' выше.

81. Panarion 26. 5, цит. по: *Benko S.* The Libertine Gnostic Sect, p. 110.

82. Нельзя забывать также о том, что в греческом переводе Ветхого Завета *дух* Божий (*pneuma*) витал над водами; таким образом, *pneuma hagion* была божественной спермой, порождающей жизнь; ср. *Leisegang.* La Gnose, p. 134 и, в особенности, Pneuma Hagion. Leipzig, 1922, pp. 71-72, где рассматриваются также греческие медицинские и философские концепции.

83. См. *Onians R. B.* The Origins of European Thought. Cambridge, Eng., 1951, p. 115.

84. Ibid., pp. 119-20.

85. См., в частности, *Drower E. S.* The Secret Adam: A Study of Nasaraean Gnosis. Oxford, 1960, pp. 15, 23-24, 76-77, etc. Ср. *Rudolph K.* Problems of a History of the Development of the Mandaean Religion // History of Religions. 1969, no. 8, pp. 210-35.

86. См., например, *Nock A. D., Festugiure A.-J.* (eds.) Corpus hermeticum. 4 vols. Paris, 1954, 1:4, 1:6, etc.; ср. *Festugiure A.-J.* La Révélation d'Hermès Trismégiste. 4 vols. Paris, 1949-1950, esp. 3: 106, 4: 241 ff.

87. См. Pistis Sophia *Leisegang.* La Gnose. pp. 242 ff; ср. *Doresse J.* The Secret Books, pp. 66 ff.

88. Тождество света и спермы было известно также и сетиям; см. *Hippolytus*. Elenchos V. XIX. 13-15. Срв. *Iranaeus*. Against Heresies I. VII. 2 (Harvey, 1:118) по поводу Марка, основателя секты маркионитов, который предлагал женщине принять его как 'семя света', приведено и рассмотрено в: *Coodenough E*. Jewish Symbols in the Greco-Roman Period, pp.6-103.

89. Ср. *Doresse J*. The Secret Books, p. 146.

90. Из многочисленных произведений Анри Корбена можно привести следующие: *Avicenna and the Visionary Recital*. New York, 1960; *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. New York, 1969; *Terre céleste et Corps de Résurrection d'après quelques traditions iraniennes* // *Eranos Jahrbuch*. 1953, no. 23, pp. 151-250; *Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien* //

219

*Ombre et lumière*. Paris and Brussels, 1961, pp. 135-257. Конечно, происхождение и оправдание исламской теологии света связано с Кораном; срв. Коран XXIV. 35: 'Бог это свет Неба и Земли... Свет выше Света' и т.д.; см. *Anawati G.-C., Gardet L*. Mystique musulmane. Paris, 1961, pp. 56 ff.

91. Сухраварди рассматривает пятнадцать категорий световых видений, переживаемых мистически; см. *Corbin It*. Psychologie de l'homme de lumière, pp. 186, 62.

92. См. *ibid.*, pp. 186 ff. О 'Зеленом Свете' см. *ibid.*, pp. 199 ff.; о 'Темном Свете' см. *ibid.*, pp. 228 ff.

93. Отчасти сходная ситуация, по-видимому, была характерна для опыта, связанного со светом, в средневековом христианском мистицизме и алхимии. См. *Benz E*. Die Vision // *Erfahrungsformen und Bilderwelt*. Stuttgart, 1969, esp. p. 94 ff., 326 ff.; срв. *Jung C. G*. Psychology and Alchemy. 2d ed. Princeton, New York, 1968; *id.* Alchemical Studies. Princeton, New York, 1967, s.v. 'Light'.

94. См.. *Eliade M*. South American High Gods. Part II // *History of Religions*, February 1971, 10, no. 3, pp. 234-66, esp. pp. 251-59 и библиография в п.. 83. Основным источником является: *Reichel-Dolmatoff G*. Desana: Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupes. Bogota, 1968, английский перевод издан сейчас в University of Chicago Press под заглавием: *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago, 1971.

95. *Reichel-Dolmatoff G.* Desana. pp. 31 ff.
96. Ibid., p. 72.
97. Ibid., p. 58; см. также p. 33.
98. *Reichel-Dolmatoff G.* El contexto cultural de un alucinogeno aborigen: Banisteriopsis Caapi // Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Fisicas y Naturales. Bogota, 1969, 13, no. 51, pp. 327-345, esp. p. 330.
99. См. *Reichel-Dolmatoff G.* Desana, p. 18, по поводу мифа о путеше-ствии; срв. pp. 40 ff.
100. Ibid., p. 20. Разумеется, миф объясняет происхождение менст-руаций и ритуальное окуривание девушек в этот период.
101. Ibid., p. 42.
102. Ibid., p. 46.
103. Ibid., p. 98.
104. Ibid., pp. 99-100.
105. Ibid., pp. 105 ff.

220

106. *Reichel-Dolmatoff G.* El contexto cultural, p. 331.
107. Ibid.
108. Женщины поют: 'Beba, beba! Para eso hemos nacido! Beba, beba! Porque es de nuestro oficio. Bebiendo conozca tradiciones de sus padres. Bebiendo tendran valor. Nosotras les ayudamos!' (Пейте, пейте! Ибо это приличествует нашему занятию. Когда пьете, то познаете традиции наших отцов. Когда пьете, то обретаеете му-жество. А мы вам помогаем.) (*Reichel-Dolmatoff G.* Desana. p. 132).
109. *Reichel-Dolmatoff G.* El contexto cultural, p. 331. В каждом рас-тении *yage* индейцы племени десана различают веточки или час-ти разных цветов (зеленого, красного, белого), которые они соотносят с цветами, наблюдаемыми во время галлюцинаций (ibid., p. 332). См. также *Harner M.J.*

Common Themes in South American Yagé Experiences // Hallucinogens and Shamanism (ed. *Harner M.J.*). New York, 1973, pp. 155-175; *Narango C.* Psychological Aspects of the *Yagé*. *ibid.*, pp. 176-190.

110. *Reichel-Dolmatoff G.* El contexto cultural, p. 336.

111. *Ibid.*, p. 335; срв. Desana. p. 132.

112. До сих пор еще нет удовлетворительной монографии по мифо-логиям мира и галлюциногенным растениям, монографии, в которой содержались бы все первоначальные мифы о таких растениях, их мифологические персонификации, религиозные интер-претации галлюцинаций и т. д. См. *Dobkin del Rios M.* The Non-Western Use of Hallucinatory Agents // Drug Use in America: Problem in Perspective. Washington, D.C., 1973, pp. 1:1179-1235.

113. Следует также добавить, что духовный мир индейцев десана совсем недавно раскрыт южноамериканской этнологией и, бо-лее того, он был раскрыт по чистой случайности: почти всем, что нам известно об их теологической системе, мы обязаны слу-чайной встрече Райхель-Долматова с сообразительным индей-цем десана, служившим источником информации. Достаточно сравнить то, что было известно до выхода книги Райхель-Долматова, с нашими сегодняшними знаниями, чтобы понять цен-ность этого открытия. Сомнительно, чтобы ученый мир когда-либо дождался подобного открытия относительно гностичес-кой и тантристской систем.

114. См., в частности, *Knoll M.* Die Welt der inneren Lichterscheinungen // Eranos-Jahrbuch. 1965, no. 35, pp. 361-397; см. также приме-

221

чания и библиографию, pp. 393-96. О психологическом иссле-довании световых явлений см. *Schultz J. H.* Das autogene Training. Stuttgart, 1964, pp. 232 ff., 357. См. также *Oster G.* Phosphenes // Scientific American. February 1970, no. 222, pp. 82-87.