
РЕЦЕНЗИИ

Л.А. Мосионжник

ПОНЯТИЕ ИЕРОФАНИИ У МИРЧИ ЭЛИАДЕ

(Заметки на полях одной книги)

L.A. Mosionzhnik. The Concept of Hierophany with Mircea Eliade (Marginalia in a Book).

The article analyses some ideas in a book by Mircea Eliade, one of the greatest researchers of archaic mythology "Traitat ...". Though the author does not pretend to provide an overall analysis of the mentioned work, he tries to bring a modern perspective in drawing conclusions outgoing from Eliade's main arguments. First of all, the doctrine of the Romanian researcher about the sacred as actual (in Hegel's meaning of the word), as a truer and fuller existence needs precisions and corrections. The author believes that world of the sacred created by the archaic consciousness is a virtual world to serve first of all as a guidance in real life, and it can be hardly considered a truer way of existence a-priori. Ambivalence of the sacred, as Eliade says, can be explained by the fact that everything beyond daily experience happens to be in this sphere – everything from the divinised to ridiculous and shameful. Finally, the paper tells about features of Eliade's concept, rather obsolete nowadays, as an outcome of the limitations of structural method.

Кажется, совсем недавно, в 1998 году, петербургское издательство «Алетейя» начало знакомить русского читателя с творчеством одного из крупнейших религиоведов XX века – Мирчи Элиаде (1907–1986), выпустив его «Миф о вечном возвращении». И вот через год – ещё одна книга того же автора, давно уже ставшая на Западе классической: двухтомный «Трактат по истории религий», впервые увидевший свет в Париже в 1948 году с предисловием друга М.Элиаде – Жоржа Дюмезиля. Ещё одна новая старая книга, знакомство с которой у нас опоздало на полвека.

Ведь и у нас были исследователи, стремившиеся воссоздать структуру архаического, мифологического сознания. Достаточно назвать В.Я.Проппа с его «Морфологией волшебной сказки» (Пропп 1999), Е.М.Мелетинского, М.М.Бахтина и их последователей. Назовём такую фигуру поистине гётевского масштаба, как А.Ф.Лосев, автор капитальной монографии «Античная мифология» (Лосев 1957). Однако Мирча Элиаде поставил перед собой задачу поистине глобальную: проследить структуру, общую для *любого* мифологического сознания.

Подобный труд в нашей стране попытался осуществить, пожалуй, лишь А.В.Мень, нигде, насколько мне известно, не ссылающийся на Элиаде, но очень с ним перекликающийся и часто приходящий к тем же выводам. Однако у отца Александра архаические мифологии выстраиваются в эволюционную лестницу, подво-

дящую человечество к Христу, поэтому он, например, осторожно обходит ислам. С его точки зрения, дальнейшее развитие религиозной мысли *после* Христа, но *вне* рамок христианства – неудобный для объяснения феномен.

Элиаде – тоже верующий христианин, и его логика очень близка к логике А.В.Меня. Но задача, поставленная им, иная: реабилитировать архаический способ видения мира в *любой* форме. Он не отдаёт дани богословской теории «прогрессивного откровения», согласно которой примитивные религии – лишь шаги, которые проходит человечество по пути к истинному представлению о Боге, начальные классы в школе божественного познания. Между его строк читается другой идеал – экуменический: все религии выражают одну и ту же реальность (разумеется, одни более успешно, другие – менее), поэтому структура всех религий одинакова. Более того, румынский исследователь берёт архаическое сознание под защиту от современной атеистической и индивидуалистической идеологии, олицетворением которой у него выступает «исторический человек» – человек, воспринимающий своё время как историю (цепь уникальных событий) и стремящийся быть творцом этой истории. Год назад, в рецензии на «Миф о вечном возвращении», я об этом уже писал (Мосионжник 1999), повторяться сверх меры не стоит. Оставим в стороне идеологический пафос трактата и обратимся к его научному содержанию.

Атом мифологического сознания

Чтобы говорить о мифологическом (религиозном) сознании, прежде всего надо выявить его первичное понятие – такое же, как понятие атома в химии или морфемы в языкознании. Что же может служить «атомом» религиоведения? Божество? Мифологический текст? Ритуал?

Элиаде в качестве такого понятия выдвигает иерофанию. В его трактате *Иерофания* – это любое явление, открывающее человеку нечто сакральное. Это может быть и образ божества, и мифологический текст, вплоть до священной книги, и ритуал, и просто предмет, чем-либо выделяющийся из окружающих и потому наделенный особым смыслом, и многое другое. Любая иерофания дана нам в историческом контексте, но это не говорит о её ограниченности: она может постоянно носить вселенский характер, а может и преодолеваться в ходе истории, как это случилось с культом Ваала. Каждый религиозный факт Элиаде предлагает анализировать как «двойное откровение»: «1) во-первых, в качестве иерофании он обнаруживает *определённую сторону сакрального*; 2) во-вторых, как исторический момент, он демонстрирует определённый способ *отношения человека к сакральному*» (Элиаде 1999: I, 30-31; здесь и далее курсив М.Элиаде).

Диалектике этого непростого понятия посвящена вся первая глава трактата. Во-первых, в эту категорию могло попасть, оказывается, всё что угодно: «Едва ли найдётся вообще *что-либо* – предмет, поступок, физиологическая функция, существо или игра, – не превращавшееся где-нибудь и на каком-нибудь этапе истории в иерофанию» (Элиаде 1999: I, 48). Любая профессия, любой инструмент, любое даже повседневное действие (вплоть до дыхания и приёма пищи) либо служило постоянным напоминанием о своём «небесном образце», либо требовало отсылки к сакральным понятиям для своего объяснения. Пожалуй, главную особенность мифологического сознания автор определил так: «явление отмены времени посредством подражания образцам и повторения парадигматических действий» (Элиаде 1998: 58). А раз так, то ЛЮБОЕ действие должно иметь свой небесный архетип («мы делаем то-то и то-то, потому что так делают и боги»), и значит, превращаться в священнодействие. Это особенно заметно в брахманизме, который даже дыхание рассматривает как жертвоприношение. «Не следует, конечно, думать, будто *весь* род человеческий прошёл через *все* эти стадии и что *каждая* отдельная его группа познакомилась поочередно со *всеми* этими иерофаниями» (Элиаде 1999: I, 49). Каждая отдельная группа поклонялась ограниченному числу объектов, но, похоже, в поле зрения человека нет ни единого предмета или акта, который КОГДА-НИБУДЬ и У КОГО-НИБУДЬ не был бы предметом поклонения.

Далее, каждое такое явление многосторонне и поэтому может истолковываться по-разному – даже теми, кто ему поклоняется. Вот пример:

«Для простого народа, стекающегося в начале осени к храму Калигат в Калькутте, Дурга представляет собой грозную и страшную богиню, в жертву которой надлежит приносить козлов, – но для посвящённых шакти Дурга есть эпифания космической жизни в мощном процессе её непрерывного возрождения и вечного круговорота. Весьма вероятно, что многие из тех, кто поклоняется лингаму Шивы, видят в нём лишь архетип детородного органа; но есть среди них и такие, кто воспринимает его как “образ”, знак ритмического сотворения и разрушения Вселенной, которая периодически раскрывается в многообразии форм, а затем, стремясь к обновлению, возвращается к исконному, “неоформленному” единству. Но какая же из иерофаний Дурги и Шивы является истинной – та, чей смысл разгадывают “посвящённые”, или другая, доступная толпе простых “верующих”? В дальнейшем мы попытаемся показать, что обе они равно действительны [...] Кроме того, мы продемонстрируем, что эти иерофании внутренне связаны, т.е. что явленные через их посредство различные уровни сакрального не исключают, но дополняют друг друга, образуя единую, целостную структуру» (Элиаде 1999: I, 40-41).

Ещё один пример автора: сельский священник понимает Библию глубже, чем крестьяне его деревни. Вправе ли мы на этом основании считать, что только священник представляет в селе подлинное христианство? Или, напротив, что только народное верование – истинное состояние религии, поскольку иная концепция представлена лишь одним человеком? На самом деле с точки зрения «способности восприятия сакрального» было бы верно первое, с точки зрения «религиозной жизни общины в определённый исторический момент» – второе (Элиаде 1999: I, 38-39). «Подлинный» же смысл религиозного, допустим, обряда, выполняемого крестьянами под руководством священника, не сводится целиком ни к первому, ни ко второму, хотя и включает их в себя.

Хорошо. Но если о священном мог свидетельствовать в принципе любой предмет, любой акт, любая идея, то не теряется ли вообще различие между сакральным и профанным? Получается, что профанного вообще нет на свете? Однако ни один народ никогда не напоминал щедринских «головотяпов», неразборчивых в поклонении. Иерофания – всегда предмет *выбора*, она обусловлена не столько свойством самой вещи, сколько людским предпочтением. Ни один этнос не поклонялся всему подряд, более того, даже «в пределах этого “привиле-

гированного” класса всегда остаются предметы, подобного значения лишённые» (Элиаде 1999: I, 50). Так, Элиаде приводит пример: если у какого-то народа мы наблюдаем культ камней, то даже в таком случае эти люди поклоняются НЕ ВСЕМ КАМНЯМ ВООБЩЕ, но лишь НЕКОТОРЫМ, выделяющимся либо особой величиной, либо необычной формой или цветом, либо способностью “петь” под ветром и т.д. «И мы

убеждаемся, что речь здесь, собственно, идёт не о культе *камней как таковых* и что эти священные камни суть предмет поклонения лишь постольку, поскольку они *уже не являются* обыкновенными камнями, но представляют собой иерофании, иначе говоря, *нечто отличное* от их нормального статуса “предметов”». (Элиаде 1999: I, 50-51).

Что же это могло бы быть?

Иерофания как символ неведомого

Уточним определение, данное Элиаде: иерофания – это любой объект, который ЧЕЛОВЕК СКЛОНЕН ПРИНИМАТЬ за проявление сакрального. И, конечно, в этот разряд попадают не все объекты, но лишь те, которые могут привлечь к себе недоуменное внимание: редкие, единственные в своём роде (как, например, Небо, Солнце или Луна), отклоняющиеся от нормы (особая красота или, напротив, безобразие), наконец, просто особо крупные. Так, по данным Дж.Дж.Фрэзера, племя конда в Танзании поклоняется небесному богу по имени Кьяла, но при этом «всё крупное или большое, к какому бы роду оно ни принадлежало, например, огромный бык и даже большой козёл, громадное дерево или любой иной объект значительных размеров, именуется Кьяла» (цит. по: Элиаде 1999: I, 74-75).

Все объекты такого рода говорят человеку о чём-то, выходящем за пределы его повседневного опыта, и тем самым расширяют его знания о мире. Это – неведомое, что для архаического сознания как раз и означает «сакральное». Только ли, впрочем, для архаического? Не является ли и то «неведомое», на которое нацелена вся мощь современного научного мировоззрения, тем же сакральным, только переименованным? Не потому ли оно влечёт, требует познания, дразнит пытливым ум одним лишь фактом своего существования? В самом деле, ведь конечная цель науки – не просто нагромождение груды фактов или даже груды теорий, понятных лишь специалистам... Впрочем, со времён П.К.Фейерабенда параллель между научным и религиозным мировоззрением давно уже не новость.

Неведомое в науке – это свидетельство способов бытия, нам ещё не знакомых. Точно так же для архаического сознания сакральное – это иная форма существования, причём более истинная, более полная, чем то, что можно наблюдать ежедневно. Поэтому, по Элиаде, иерофания – это в то же время и *онтофания*, «явление бытия». Вот как объясняет это понятие наш автор:

«*всё существующее полным и совершенным образом* обладает маной» (Элиаде 1999: I, 70);

«камень этот *показывает* нам, что сакральное, словно скала, *существует* неким абсолютным, незыблемым и неизменным образом, бу-

дучи совершенно изъято из области становящегося» (Элиаде 1999: I, 71-72).

То, что подобные понятия встречаются и в гегелевской диалектике (категория действительного), свидетельствует, что религиозные системы меняются куда легче, чем основные формы человеческого мышления. Впрочем, в заключении автор как раз об этой категории и вспоминает: «Сакральное – это в первую очередь *действительное*, подлинное, реальное» (Элиаде 1999: II, 407)

Поэтому выражения типа «культ природы», «культ камней», в сущности, неверны. Не раз и не два подчёркивает автор, что нынешнее понятие «природы» архаическому сознанию чуждо. Например:

«...Ни одну из сопровождающих дерево эмблем нельзя интерпретировать в натуралистическом смысле – по той простой причине, что в сознании жителей древней Месопотамии сама “Природа” была отнюдь не тем, чем является она в нашем опыте и в современных концепциях. Достаточно, например, вспомнить, что для месопотамцев, как и для архаического человека вообще, всякий предмет и всякий сколько-нибудь важный поступок приобретает реальность и силу лишь в той мере, в какой данная вещь имеет небесный прообраз, а данный поступок воспроизводит исконное космогоническое деяние» (Элиаде 1999: II, 99).

Иерофания – это ЯВЛЕНИЕ сакрального, но не САМО сакральное. Она достойна преклонения и поклонения лишь постольку, поскольку является ЗНАКОМ, СИМВОЛОМ чего-то, выходящего за её рамки. По той же причине поклонение священным деревьям адресовано не деревьям как таковым:

«Именно благодаря своей *силе, мощи, действительности*, иначе говоря, благодаря тому, что через дерево открывается некая сверхчеловеческая реальность [...], дерево становится священным» (Элиаде 1999: II, 92).

Большая часть книги как раз и посвящена вопросу о том, что именно «открывается через» небо, Солнце, Луну, воды, растительность и другие объекты, когда-либо становившиеся культовыми. В сущности, получается, что сакральные объекты для архаического сознания – это образы, в которых человек познаёт картину мира и его законов. Что, кстати, во многом соответствует концепции И.М.Дьяконова: по-

сколькx язык и понятийный аппарат архаического человека ещё недостаточно развиты, отвлечённые понятия он воспринимает через тропы – иносказания (Дьяконов 1990: 21 сл.). Вот только воспринимаются они не как иносказания. Хотя не в этом суть.

Взглянем, например, на уранических богов, олицетворяющих Небо. Они были обнаружены у всех народов и племён, включая самые отсталые, что дало некоторым исследователям (особенно священникам) повод доказывать тезис о «первичном монотеизме»: якобы люди, как это и должно вытекать из буквального понимания текста Библии, когда-то знали истинного Бога, но затем либо изменили ему, либо забыли о нём. Так полагал, например, пастор В.Шмидт, представитель Венской этнографической школы (Элиаде 1999: I, 96). В принципе так же считает Р.Т.Бойд, американский пастор и археолог: «Есть не мало свидетельств тому, что первым идолом после измены людей Богу стало Солнце» (Бойд 1989: 36). Вообще Р.Т.Бойд крайне прямолинеен, священник в нём откровенно преобладает над учёным, однако показателен сам ход его мысли. С другой стороны, авторитетнейший средневековый еврейский богослов Рамбам (Маймонид) в трактате «Мишне-Тора» тоже развивал идею «первичного монотеизма», но его исчезновение объяснял иначе:

«В дни Эноша люди впали в грубое заблуждение, и совет мудрых людей в этом поколении стал глупым. [...] Вот в чём состояло их заблуждение. Поскольку Бог, рассуждали они, сотворил эти звёзды и [небесные] сферы, дабы править миром, поместил их в выси и почтил их, и поскольку они – слуги, прислуживающие перед ним, то они достойны восхваления и прославления, и им следует воздавать честь. И такова воля Бога, да будет Он благословен, чтобы человеки превозносили и почитали тех, кто превозносит и почитает Его, так же как царь желает, чтобы проявляли почтение к прислужникам, стоящим перед ним, и тем самым честь воздаётся самому царю. [...] Они, однако, не утверждали, что нет Бога, кроме некоей звезды [служившей им предметом поклонения]». Они думали, что это пустое поклонение угодно Богу, но «с течением времени чтимое и страшное имя Божье было забыто людьми, исчезло из их душ и перестало быть известно им». Лишь немногие, как Енох (Энош), Мафусал, Ной, Сим и Евер, хранили память о Творце (Рамбам 1990: 53).

На самом же деле, как следует из анализа Элиаде, уранический бог-творец, присутствующий во всех религиях, весьма мало напоминает библейского Яхве, и ссылки на него никак не могут служить основанием для буквального понимания книги Бытия. Как правило, такой бог – это, по выражению Элиаде, «*deus otiosus*» – «бог на покое» (Элиаде 1999: I, 109-116). Как правило, эти боги творят мир, но затем удаля-

ются от него или утрачивают к нему всякий интерес. Нередко дело Творения завершает сын бога-творца, один из младших богов или культурных героев, а у некоторых австралийских племён – даже предки. Нередко уранические боги – благие, с ними связаны обряды инициации, тем не менее они лишены особого культа, чаще всего не имеют ни храмов, ни жрецов. Если они и управляют миром, то не деяниями, а мыслью или мистической силой (как Бог Аристотеля, погружённый в познание самого себя). Вывод автора:

«Эта уточняющая деталь весьма показательна: она демонстрирует нам народное понятие о трансцендентности и пассивности верховного божества, слишком далёкого от человека, чтобы заниматься удовлетворением его бесчисленных потребностей, религиозных, хозяйственных и жизненных» (Элиаде 1999: I, 110).

Таким образом, по Элиаде, пассивность уранического божества выражает понятие архаического человека о трансцендентности. На мой взгляд, возможно и другое объяснение: таким образом в архаическое сознание входит понятие объективной реальности, определяющей условия человеческой жизни, но при этом безразличной к человеку. Как бы то ни было, понятие о верховном небесном боге-творце есть практически у всех народов, даже самых отсталых, но к этому богу обращаются лишь тогда, когда другие потусторонние силы не помогли. Поклоняются же чаще всего не этим верховным существам, не вмешивающимся в земные дела, а другим, более близким, хотя бы они и были «ниже рангом». Подобной судьбы избежали лишь те из них, которые приобрели черты верховных властителей либо были «понижены в ранге» до уровня солярных божеств или богов, оплодотворяющих растительность и порождающих жизнь (Элиаде 1999: I, 109-116).

Получается, что для архаического человека важны не столько явления (хотя от них зависит сама его жизнь), сколько смысл, стоящий за этими явлениями. Можно ли в таком случае считать, что мифологическое познание есть бесконечный бег по замкнутому кругу собственных представлений? Что всё это – плоды воображения, «объясняющие» друг друга по принципу «держался авоська за небоську»? Явно нет. Во-первых, в результате получается виртуальная картина мира, вполне достаточная для того, чтобы человек мог выжить и в основном (в пределах своих повседневных нужд) верно ориентироваться в мире реальном. Об этом я уже имел повод говорить (Мосионжик 1999: 506 сл.). Такие «виртуальные миры» успешно обслуживали потребности миллионов людей в течение тысячелетий, многие из них играют эту роль и сегодня. А это значит, что В ПРЕДЕЛАХ, для которых они предназначены, они достаточно верно отражают реальность.

Разве мы и до сих пор не олицетворяем не-

живую природу? Разве даже в нашем сегодняшнем языке не упоминаются *законы* физики, а математическая функция не *стремится* к своему пределу? Разве ещё Нильса Бора не спрашивали, откуда электрон *знает*, какую орбиту ему занять и какой спин он должен иметь? Разве в нынешней биохимии сплошь и рядом не встречаются термины вроде «гидрофильный» (дословно «любящий воду»), «липотропный» («стремящийся к жирам»)? И далеко не всегда мы отдаём себе отчёт, что это всего лишь троп, употребление привычного слова в ином значении. Так мудро ли, что архаический человек и вовсе не воспринимал тропы как ИНОсказания? Он просто не мог себе представить, что связи между вещами могут быть иными, чем между людьми. Что ещё, кроме мускульных усилий живого существа, могло быть в глазах архаического человека движущей силой мироздания? Ведь и античная экономика не знала других движителей (кроме разве что паруса).

Впрочем, Элиаде настаивает как раз на том, что именно реальность, открываемая иерофаниями, и есть не виртуальная, а самая что ни на есть истинная: «И чем религиознее человек, тем он подлиннее, тем в большей степени вырывается он из сферы неподлинного, недействительного, лишённого смысла становления» (Элиаде 1999: II, 407). Тут перед нами, конечно, скорее проповедь, чем исследование, и проповедь индуистская (все примеры, которые автор подкрепляет это рассуждение, взяты из Упанишад). Индуизм оказал на формирование Элиаде как религиоведа немалое влияние: после университета он стажировался в Калькутте. Однако стоит ли распространять индуистское понятие майи (иллюзорной реальности) на все религии? Православный автор мог бы вспомнить, что с христианской точки зрения земной мир никак не считается «неподлинным», «недействительным» и тем более «лишённым смысла». Впрочем, здесь перед нами не случайная ошибка исследователя и не просто попытка одеться в тогу пророка, а коренной порок структуралистского метода вообще. К этому мы ещё вернёмся.

Разумеется, «профанная реальность» – это всего лишь реальность той экологической и социальной ниши, которую занимает человек. Через сакральное же он познаёт и другие сферы и способы бытия – например, космос. Но сам же Элиаде признаёт, что вне профанной сферы человек НЕ МОГ БЫ СУЩЕСТВОВАТЬ, а если бы и мог, это был бы уже не он. Это хорошо видно на примере представлений о загробной жизни, которые в своё время собрал и проанализировал современник Элиаде – американский философ-материалист Корлис Ламонт (Ламонт 1984). Он убедительно показал, что любой религии приходится постулировать рай, предельно напоминающий земной («профанный») мир, иначе она запутывается в неразрешимых парадоксах. Например, состояние тела

настолько влияет на состояние души, что мой «Я» в другом теле (например, «эфирном») или вообще без него – это, в сущности, уже не я. Рай, «спроектированный» для таких душ, не сулит личного бессмертия человеку, но тогда он не может и привлекать.

Выходов, в сущности, лишь два. Либо рай должен быть точной копией земной профанной жизни с незначительными поправками (подобную картину попытался описать Марк Твен в «Путешествии капитана Стормфилда»), либо человек должен расстаться с надеждами на лучшее бытие где-то там, после смерти, и уметь правильно жить здесь и сейчас. Так считает, например, материализм. Но то же самое вытекает и из мистических учений (например, суфизма или философии Аверроэса), где душа праведника после смерти растворяется в мировом единстве, и значит, практически погибает.

А что говорит по этому поводу архаическое сознание, исследуемое Элиаде? Да то же самое! Наш автор убедительно показал в «Мифе о вечном возвращении», что для такого сознания «реальны» (Кант сказал бы иначе – «легальны») лишь те поступки, которые повторяют какой-нибудь сакральный архетип. Всё остальное, вся «отсебятина» – это грех. И ежегодный ритуал, воспроизводящий Творение, как раз и призван упразднить истекшее время со всеми его грехами (поступками, совершёнными не по сакральному шаблону). Идеален здесь лишь такой человек, ЛЮБОЕ действие которого является священнодействием, человек, ни разу не отступивший от сакрализованного образца. Причём в такой позиции Элиаде находит высокий гуманизм:

«...Желание человека архаического общества отвергнуть “историю” и продолжать бесконечную имитацию архетипов свидетельствует о его стремлении к реальному, его ужас “потеряться” в ничтожной суете мирского существования. (...) Поведение это соответствует его отчаянному стремлению не потерять связь с *бытием*» (Элиаде 1998: 142).

Иными словами, человек хочет привести ПРОФАННЫЙ мир в наиболее полное соответствие с сакральным образцом. Ему нужна земля по образу и подобию неба, но не более того: на небо никогда не поздно и всегда рано. Какой из этих миров «реальнее», а какой «искажён», пусть спорят схоласты. Да, собственно, и сам Элиаде не отрицает той важности, «которую приобретают жизненные, “витальные” ценности уже на самых ранних стадиях религии» (Элиаде 1999: II, 409) – ну, ещё бы! И даже признаёт, что самой же церкви «нередко приходится защищать человека от “крайностей” религиозного и прежде всего – мистического опыта, чтобы избежать **опасности полного уничтожения светского, мирского бытия**» (Элиаде 1999: II, 408-409; выделено мной. – Л.М.).

Так мы подошли к новому вопросу – о двойственности сакрального, о его теневой стороне.

Два полюса сакрального

Этой двойственной природе (по его выражению, «амбивалентности») сакрального М.Элиаде уделяет особое внимание. Для архаического сознания всё необычное, выдающееся в любую сторону воспринимается как сакральное и вызывает двойственное чувство преклонения и страха. Так, для племени тораджа (центральный Сулавеси) любое странное явление (банан, выросший не на верхушке ствола, тыква, которая принесла сразу два плода, чрезмерная удача собаки на охоте) – это *меаса*, то есть знак беды (Элиаде 1999: I, 52-53). У мальгашей в разряд табу (*фади*, или *фали*) попали первые завезённые на остров лошади, кролики, европейские продукты, товары и даже лекарства. Эти табу держались недолго – всего лишь до выяснения сути новых явлений. По мере познания эти вещи осваивались сознанием туземцев, включались в структуру их космоса и переставали нарушать порядок, а стало быть, теряли сакральность. У тех же мальгашей всё, что противоречит естественному порядку вещей, от чуда до кровосмешения или страшного несчастья, называется одним и тем же термином – *лоза* (Элиаде 1999: I, 56). Самая близкая христианская параллель – «страх Божий». Почему, однако, так происходит всегда?

Элиаде называет самую очевидную причину. Согласно ему, любая иерофания есть в то же время ещё и *кратофания* (свидетельство силы), а сила может быть опасна. Поэтому отношение человека к сакральному двойственно как в психологическом смысле (оно и привлекает, и отталкивает), так и в смысле ценностном: во многих языках одним и тем же словом обозначается и «священное», и «осквернённое», «проклятое». Это заметил ещё Сервий при анализе строки из Вергилия: «*auri sacra fames*» («проклятая жажда золота» – Элиаде 1999: I, 54). Поэтому всё сакральное окружено табу, защищающим человека от опасного контакта. Таким образом, в данном случае табу – всего лишь обычная мера предосторожности, своего рода техника безопасности в нестандартных условиях.

Однако дело явно не только в этом. Известна устойчивая связь сакрального с *наиболее* профанированным. Это – две стороны одной медали. Вот что, к примеру, отмечает Р.А.Рабинович:

«В литературе неоднократно отмечалось, что (...) наиболее сакрализованные области поддаются наибольшей профанации в бытовом сознании. Именно у народов (тюрков, монголов), восходящих генеалогическим мифом к родоначальнику — волку или родоначальнику — собаке, “самое плохое” отношение к собаке, самые распространённые и “сильные” инвек-

тивы связаны с упоминанием этого животного (...). У многих христианских народов существуют устойчивые ругательные выражения, связанные с церковью. Чем сильнее сакрализована область, тем “большее удовлетворение” получает ругающий от её оскорбления» (Рабинович 1997: 190).

Примеры можно продолжить. Ругательства, которыми сыплют мушкетёры у Александра Дюма, в оригинале звучат так: *sangdieu* (*sang* + *Dieu* = кровь Божья), *mordieu* (*mort* + *Dieu* = смерть Божья), *tudieu* (убийство Бога), или производные от них: *sangbleu*, *morbleu*. Заметим, что в романах описан век религиозных войн, когда сакральность этой сферы достигала предела. Два столетия спустя накал религиозных страстей смягчился, и в тексте Дюма эти ругательства выглядели уже достаточно невинно, никого не оскорбляя. У китайцев черепаха – одно из сакральных животных (согласно Чжуан-цзы, в царстве Чу поклонялись мощам черепахи). В то же время одно из самых грубых китайских ругательств – «черепашее яйцо» (выродок, не помнящий родителей, поскольку черепаха, отложив яйца, более о них не заботится). У тех же китайцев *гуи* – это дух человека, умершего нехорошей смертью (например, не погребённого, не получающего жертв от потомков или казнённого). Таких духов старались умиловать, им приносили специальные жертвы, и в любом случае они были достойны скорее сочувствия, чем осуждения. В то же время в современном языке *гуи* 鬼 – суффикс ругательств со значением «чёрт»: *лани* 懶 (ленивый) – *лани-гуи* 懶鬼 (лентяй, дословно «ленивый чёрт»), *цзуй* 醉 (пьяный) – *цзуй-гуи* 醉鬼 (пьяница), *ян* 洋 (заморский) – *ян-гуи* 洋鬼 (иностранец, колонизатор) (Горелов 1979: 18). А ругательства, связанные с терминами родства и секса, распространены у народов, ещё недавно сохранявших сакральное отношение к родству.

Спору нет, Элиаде раскрывает диалектику связи между сакральным и устрашающим, отталкивающим, но чтобы до такой степени – об этом у него не говорится. И здесь весьма плодотворно наблюдение М.Е.Ткачука. Согласно ему, смысл новой культуры, которому предстоит стать сакральным, вначале рождается как смешное. Общее здесь то, что и смешное, и сакральное вытеснено за пределы разумного объяснения: одно – выше всякой критики, другое – ниже (Ткачук 1996: 168-171). Но в эту же область, добавлю, входит и позорное, о котором «приличные люди не говорят». Вспомним Евангелие: Христос был не столько высмеян, сколько унижен до предела, а в конце концов подвергнут казни таким способом, одно упоми-

вание о котором, по словам Цицерона, оскверняло уста римлянина. Чтобы поклоняться распятому вождю, нужна была особая гордость. Позже Тертуллиан писал об этом: «И распят был Сын Божий, – не стыдимся, ибо это постыдно». Ведь сколько было в те века рафинированных, просвещённых учений (взять хотя бы стоицизм) – но лишь ТАКАЯ вера смогла стать мировой религией.

Суть в том, что иррациональное познание (мифологическое и религиозное в первую очередь) призвано описывать то, что недоступно нормальной логике. Важнейшие для человека понятия не поддаются рациональному обоснованию: никто не может сказать, зачем человек или этнос появляется на свет, ибо никто не рождается по собственной воле (Ткачук 1996: 131 сл.). «Ни одна культура, ни одна идея, таким образом, не имеет рационально обоснованных начал» (Ткачук 1996: 134): эти начала всегда абсурдны и направлены на придание смысла бессмысленному, иными словами – на сакрализацию, освящение. Именно поэтому Ницше считал, что жизнь невозможна без иллюзии, и задача философов – создавать такие иллюзии (Ницше 1990: II, 247, 355). Заметим, что иллюзия в ницшевском смысле – это не ложь, она уводит в сферы, где непригодна логика и поэтому нет различия между истиной и ложью, – иными словами, в сферы сакральные. Об этом прямо говорит Лев Шестов:

«Единственный выход там, где для человеческого ума нет выхода. Иначе к чему нам Бог? К Богу обращаются за невозможным. Для возможного и людей достаточно» (цит. по: Камю 1989: 245).

Сакральное (принимаемое на веру), смешное, постыдное – всё это вытеснено за пределы повседневности, пронизанной светом разума. Они описывают одну и ту же сферу абсурда и поэтому способны меняться местами (Ткачук 1996: 170-171). Вчерашний позор становится предметом сегодняшней гордости, и наоборот.

Это хорошо видно в отношении русских к высшей ценности своего этнического самосознания – России. Какое бы рассуждение на эту тему мы ни взяли, мы здесь не найдём одного: средних оценок. «У нас» любое явление либо

«лучше всех», либо, если уж нет, то «хуже всех». Либо – «народ-богоносец», либо – «этого в рай, этого в ад, а этот слишком нагрешил – его снова в Россию» (М.Задорнов). Либо «изрушившийся Запад», лишённый «благочестия» (Иван Грозный), либо «нам пока с Европой нельзя равняться ни в чём» (граф Н.И.Панин). Откуда это сладостное русское самобичевание? Всё отсюда же: это оборотная сторона сакральности. Полюса могут меняться местами, но «золотой середине» никогда не стать полюсом.

Элиаде, впрочем, пишет не столько об этом, сколько о двойственном отношении человека к любому сакральному. Механизм табу, по его словам, «всегда один и тот же: определённые предметы, лица или места причастны совершенно иному онтологическому статусу, а значит, контакт с ними приводит к разрыву прежнего онтологического уровня, который может иметь роковые последствия» (Элиаде 1999: I, 58). Иными словами, соприкасаясь с неведомым, человек выходит за пределы привычного для него мира, в котором он только и может жить, и рискует больше в него не вернуться. Это не противоречит тому, о чём мы только что говорили: рациональное и абсурдное – действительно разные онтологические уровни. Отсюда – двойственность отношения к сакральному, описываемая Элиаде:

«С одной стороны, человек стремится упрочить, утвердить, обогатить собственное бытие посредством возможно более плодотворного контакта с иерофаниями и кратофаниями, – с другой стороны, он страшится навсегда это бытие утратить из-за перехода на более высокий по сравнению со своим профанным состоянием онтологический уровень. Желая выйти за пределы профанного состояния, пытаюсь подняться над ним, человек, тем не менее, не может – и не хочет – покидать его совершенно. [...] Даже теофания, открывающаяся христианским мистикам, на громадное большинство окружающих действует по-разному: одновременно привлекает и отталкивает (как бы ни называли они подобное чувство неприятия или отторжения: ненавистью, презрением, страхом, нежеланием ничего об этом знать или сарказмом)» (Элиаде 1999: I, 59).

Об Истории и «истории»

Читая книгу, посвящённую «истории религий», постепенно начинаешь замечать один странный момент: слово «история» автор явно недолюбливает. В половине случаев он берёт это слово в кавычки, особенно там, где речь идёт об истории развития религиозных идей. И дело тут не только в ужасе архаического человека перед неумолимым временем, несущим с собой грехи индивидуального поведения. Конечно, самому Элиаде близка такая позиция.

В последней главе «Мифа о вечном возвращении» он заставляет спорить архаического и современного («исторического») человека и присуждает первому венок победителя. В чём тут дело? Только ли в биографии Мирчи Элиаде, пережившего мировые катастрофы? Или в том, что, как говорится, «исследователь ос находит у них достоинства, которых не хочет замечать у пчёл», – иными словами, в том чувстве сроднённости и «своей стихии», которое любой ав-

тор испытывает по отношению к предмету своих исследований? Или тут более серьёзное духовное родство?

Дело, конечно, в последнем. Как и многие исследователи религии и фольклора в XX веке, Элиаде отдал большую дань структурализму, переживавшему во Франции конца 40-х годов вершину расцвета. А структурализм принципиально антиисторичен. Что бы ни попадало в поле его зрения, всюду он пытается найти неизменные структуры, по «полочкам» которых можно было бы разложить все стороны исследуемого явления. Это, если хотите, тоже архетип, но уже не мифологический, а «научный»: исконный и вечный образец, любое отступление от которого – «грех истории». Отсюда общая для структуралистов неприязнь ко времени, несущему перемены. Не мудрено, что Элиаде увидел в архаическом «ужасе перед историей» не просто интересный феномен, но нечто родное.

Позволю себе в качестве параллели небольшое отступление. В своё время меня очень заинтересовала полемика вокруг проблемы «азиатского способа производства», прежде всего в Китае. Видные «азиатчики» (такие, как В.П.Илюшечкин, Л.С.Васильев) исходили из определения этого способа производства, данного Марксом: «деспотическая власть, витающая над мелкими общинами». Такой общественный и экономический уклад они считали общим для всех неевропейских обществ вплоть до вторжения колонизаторов. А их «козырным тузом» был Китай, где эта «деспотическая власть» веками была сильна, как нигде. Однако стоило мне с такими взглядами взяться за конкретное знакомство с историей Китая, как очень скоро я перестал понимать, что происходит: исключений из правила было явно больше, чем примеров на само правило. Постепенно пришлось признать, что факты не подтверждают теорию. О каком господстве государства в сфере экономики можно говорить, скажем, в эпоху Северной Сун (960-1127 гг.), когда правительству принадлежало примерно 37 тысяч цин земли, а помещикам – 1,7 миллиона цин? А дальше, вплоть до 1368 года, государственная власть пришла в ещё больший упадок. Да, верховная собственность государства там существовала всегда – так же, впрочем, как верховная собственность французского короля на феодалы. Но реальное преобладание государственного сектора над частным обнаруживалось лишь в несколько не слишком долгих периодах. И это даже в Китае. А если вспомнить об Индии, где понятие верховной государственной собственности вообще не удаётся проследить? О других странах? А ведь сама идея «азиатского способа производства» родилась в лоне советской марксистской науки с её общественно-экономическими формациями, традиции которой продолжали и углубляли «азиат-

чики» – заметим, талантливо углубляли! И структуралистские идеи, по крайней мере, у некоторых из них были очень заметны (см., напр.: Васильев 1983).

Но то, что быстро выясняется в истории, не всегда заметно в религиоведении и вообще в науках, изучающих сферу духа. Здесь всё ещё возможны попытки выстроить сравнительно простые схемы, в которые вписалось бы всё многообразие изучаемых фактов, – попытки, которые в исторической науке давно уже считаются устаревшими. Во времена Элиаде, впрочем, они всё ещё были плодотворны, что позволяло ему, например, писать:

«В настоящем томе мы сознательно избежали анализа религиозных феноменов в их исторической перспективе, ограничиваясь исследованием этих феноменов самих по себе, т.е. в качестве иерофаний. Так, чтобы выяснить структуру водных иерофаний, мы позволили себе поставить рядом, с одной стороны, христианское крещение, а с другой – мифы и ритуалы Океании, Америки, Востока и Древней Греции, отвлекаясь от всего того, что их разделяет, иначе говоря – от истории. В той мере, в какой непосредственным объектом нашего интереса был феномен религии, абстрагирование от истории оправдывалось само собою» (Элиаде 1999: II, 409-410).

Оправдывалось ли? Ведь в итоге мы получаем некую всеобъемлющую конструкцию, составленную из разнородных элементов. При этом, как отмечает И.М.Дьяконов, мы получаем не модель мира в архаической религии, а «метамодель», созданную уже самим исследователем (Дьяконов 1990: 55, 56).

Вспоминается, как в 1987 году я, тогда ещё зелёный юнец в науке, беседовал с З.Г.Лапиной, автором монографии о реформах Ван Аньши в сунском Китае (1069-1076), и попытался утверждать, что китайцы того времени не понимали социально-экономических закономерностей (в марксистском смысле, конечно). З.Г.Лапина спокойно ответила:

— Они всё понимали. Это мы их сейчас не понимаем.

В сущности, структуралистская «метамодель» несовершенна уже потому, что пытается построить ЛОГИЧНУЮ систему из принципиально алогичного материала – мифологем. А это невозможно без натяжек и чрезмерных упрощений, без домисливания за древних того, что они должны были иметь в виду, но «не понимали». Тот же И.М.Дьяконов с немалым сарказмом описывает попытки видеть в любом дереве (даже карликовом), упоминаемом в мифе, Мировое Древо, а в любом вертикальном предмете – Мировую Вертикаль (Дьяконов 1990: 51-59). Критикуя одну из работ Е.М.Мелетинского, посвящённую скандинавской мифологии, он подчёркивает: работа выбрана именно «в силу высокого качества», потому что именно здесь можно гово-

речь о недостатках не автора, но метода как такового. И вот к какому выводу он приходит:

«Изложенное как бы исходит из того, что архаический человек мыслит в категориях “модели мира” и “проекции”, “вертикали” и “горизонталь”, “центра” и “периферии”, “культуры” и “природы” и строил свои конкретные образы мироздания на этих общих категориях (которых он, однако, не имел даже в своём языке). Мало того, с течением времени этот геометризм осмысления мира даже “смазывался”, а в наиболее глубокой древности, надо понимать, был более ясно выраженным.

Но нам представляется, что дело обстоит совсем наоборот: образы мироздания архаический человек создавал по метонимически-ассоциативным рядам на основе непосредственных наблюдений и внутренних социально-психологических побуждений, осмысляя их в более широком плане (в виде тропов), – но “модель мира” с её вертикалями, горизонталями и прочим создана как попытка обобщить мифологические образы уже современным исследователем. Что это так, видно из того, что построение модели редко обходится без некоторых натяжек» (Дьяконов 1990: 55-56).

Разумеется, здесь возможны возражения. Даже самый архаический человек не мог не замечать разницы, например, между «вертикалью» и «горизонталью». Если в его языке не

было таких слов, значит, он чувствовал эту разницу смутно и столь же смутно выражал в мифах. Но и в этом случае – что же представляет собой структуралистская модель? Миропонимание архаического человека? Для этого она слишком логична. Современное миропонимание? Оно совсем иное. Получаются «современные представления об архаических представлениях», неизвестно к какой эпохе относящиеся. Искусственные конструкции, к тому же пригодные для самого превратного истолкования. Вспомнить хоть апелляции германского и русского фашизма к национальной архаической мифологии... А в отношении к фашизму многие мифологи, даже крупнейшие, были не без греха. И хотя они при этом порой не ведали, что творят, – как это случилось и с самим Элиаде, – разве от этого легче?

Конечно, не следует понимать это так, будто структурализм – «ненаучное течение». Заслуги его неоспоримы, о чём говорит хотя бы громадная масса материалов, проанализированных и обобщённых в трудах структуралистов, включая и Мирчу Элиаде. И разумеется, труды этого бесспорно выдающегося учёного с мощнейшим аналитическим умом должны войти в научный багаж любого специалиста в области истории религий. Но сегодня наука уже переросла структурализм. Впереди новые исследования и новые идеи.

ЛИТЕРАТУРА

- Бойд Р.Т. 1989. Курганы, гробницы, сокровища. Иллюстрированное введение в библейскую археологию. Корнталь. Свет на Востоке.
- Васильев Л.С. 1983. Проблемы генезиса китайского государства. М. Наука. Гл. редакция восточной литературы.
- Горелов В.И. 1979. Стилистика современного китайского языка. М. Просвещение.
- Дьяконов И.М. 1990. Архаические мифы Востока и Запада. М. Наука.
- Камю А. 1989. Миф о Сизифе. // Сумерки богов. (Ф.Ницше, З.Фрейд, Э.Фромм, А.Камю, Ж.-П.Сартр). М. Политиздат. С.222-318.
- Ламонт К. 1984. Иллюзия бессмертия. М. Политиздат.
- Лосев А.Ф. 1957. Античная мифология в её историческом развитии. М.
- Мосионжник Л.А. 1999. Вечные возвращения мифа. К выходу в свет на русском языке книги М.Элиаде «Миф о вечном возвращении». // Stratum plus. 1999. №5. СПб.–Кишинёв–Одесса. С.500-514.
- Ницше Ф. 1990. Сочинения. В 2-х тт. М. Мысль.
- Пропп В.Я. 1999. Морфология «волшебной» сказки. Исторические корни волшебной сказки. М. «Лабиринт».
- Рабинович Р.А. 1997. «Волки» русской летописи (о тотемическом происхождении этнонима «уличи») // Стратум: структуры и катастрофы. Сборник символической индоевропейской истории. СПб. «Нестор». С.178-199.
- Рамбам (Маймонид). 1990. Избранное. Т.1. Иерусалим. Б-ка «Алия».
- Ткачук М.Е. 1996. Археология свободы. Опыт критической теории. Кишинев.
- Элиаде М. 1998. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. СПб. «Алетейя».
- Элиаде М. 1999. Трактат по истории религий. Тт. 1–2. СПб. «Алетейя».