
Roger Caillois
LE MYTHE
ET L'HOMME

L'HOMME
ET LE SACRÉ

Editions
Gallimard
1938, 1950

Роже Кайуа

МИФ
И ЧЕЛОВЕК

ЧЕЛОВЕК
И САКРАЛЬНОЕ

О·Г·И
Москва
2003

УДК 930.85

ББК 71.04

K15

Редакционная коллегия:

А.С. Архипова (*редактор серии*), А.П. Минаева,
С.Ю. Неклюдов (*председатель редакционной коллегии*), Е.С. Новик

Перевод с французского, вступительная статья С.Н. Зенкина

Художественное оформление: Н.М. Козлов

Кайуа, Роже

K15 Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. и вступ.
ст. С.Н. Зенкина. — М.: ОГИ, 2003. — 296 с.

ISBN 5-94282-172-0

Настоящее издание — первая на русском языке книга французского антрополога, писателя и эссеиста Роже Кайуа (1913–1978), исследовавшего структуры воображения, массовые представления и ритуальные практики, возводя их к первичным константам человеческого и даже животного поведения.

В настоящий сборник вошли ключевые работы Роже Кайуа «Миф и человек» и «Человек и сакральное». Книга будет интересна не только специалистам-гуманитариям, но и широкому кругу читателей.

УДК 930.85

ББК 71.04

ISBN 5-94282-172-0 © Editions Gallimard, pour *Le Mythe et l'homme*, 1938
© Editions Gallimard, pour *L'Homme et le sacré*, 1950
© С.Н. Зенкин, перевод, вступительная статья, 2003
© Н.В. Бунтман, перевод главы «Мимикрия и легендарная психастения», 2003
© ОГИ, издание на русском языке, 2003

СОДЕРЖАНИЕ

С. Зенкин. Роже Кайуа — сюрреалист в науке 7

МИФ И ЧЕЛОВЕК

Предисловие 1972 года 35

Предупреждение 36

I. ФУНКЦИЯ МИФА 40

II. МИФ И МИР 52

1. Богомол 52

2. Мимикрия и легендарная психастения 83

III. МИФ И ОБЩЕСТВО 105

1. Порядок и империя 105

2. Тени над Элладой 113

3. Париж – современный миф 120

Заключение 134

ЧЕЛОВЕК И САКРАЛЬНОЕ 141

Предисловие ко второму изданию 143

Предисловие к третьему изданию 145

Введение 148

I. ОБЩИЕ ОТНОШЕНИЯ САКРАЛЬНОГО
И ПРОФАННОГО 151

II. АМБИВАЛЕНТНОСТЬ САКРАЛЬНОГО	163
1. Святость и скверна	164
2. Полярность сакрального	170
3. Сплочение и разложение	177
III. РЕСПЕКТИВНОЕ САКРАЛЬНОЕ: ТЕОРИЯ ЗАПРЕТОВ	186
1. Организация мира	187
2. Святые законы и кощунственные поступки	202
3. Иерархия и оскорбление величества	209
IV. ТРАНСГРЕССИВНОЕ САКРАЛЬНОЕ: ТЕОРИЯ ПРАЗДНИКА	218
1. Праздник – обращение к сакральному	219
2. Сотворение мира заново	226
3. Функция разгула	233
V. САКРАЛЬНОЕ – ПРЕДПОСЫЛКА ЖИЗНИ И ВРАТА СМЕРТИ	245
Дополнения	255
I. Пол и сакральное	255
<i>Сексуальные обряды очищения у тонга</i>	278
II. Игра и сакральное	266
III. Война и сакральное	276
1. <i>Война и праздник</i>	278
2. <i>Мистика войны</i>	283
Библиография	292

Роже Кайуа — сюрреалист в науке

Роже Кайуа родился в 1913 году, умер в 1978-м. В 1932–1934 годах он являлся участником сюрреалистического движения, «одним из тех редких людей, кто принял сюрреализм всерьез»¹, а в 1971-м был избран членом Французской академии — *единственный из всех бывших сюрреалистов*. К этому направлению принадлежали такие первоклассные таланты, как Андре Бретон, Луи Арагон, Филипп Супо, Поль Элюар, Бенжамен Пере, но никто из них (даже если не считать других, преждевременно ушедших из жизни, например Робера Десноса) не удостоился знака высшего признания официальной культурой, академического фрака-мундира.

С точки зрения модной сегодня социологии культуры такая эволюция — из авангардистов в академики — заслуживает объяснения. Вообще-то авангардистам часто свойственно, угмонившись с годами, интегрироваться в истеблишмент; однако именно в случае сюрреализма это правило сработало, по сути, лишь однажды, для Роже Кайуа. В сюрреализме было что-то противившееся такой интеграции, и тем более интригует единственное исключение из этого правила. Можно, конечно, в объяснение сослаться на политический консерватизм Академии — и на то, что Кайуа, расставшись с юношеской левизной, выпустил в 1950-м серьезный антикоммунистический трактат «Описание марксизма»; можно вспомнить, что изначальной задачей Академии является блюсти чистоту французского языка, — и о том, что Кайуа, получив еще в 1936 году агрегатскую степень по грамматике², не раз выступал в защиту «здорового» употребления слов (например, в трактате «Вавилон», 1948); наконец, можно указать на элемен-

¹ Dominique Autié, *Approches de Roger Caillois*, Toulouse, Privat, 1983, p. 42.

² Агрегация — французская ученая степень, род профессорского звания для преподавателей средней, а не высшей школы.

тарную взаимоподдержку официальных институтов (а Кайуа с 1949 года работал влиятельным чиновником другой, международной культурной организации — ЮНЕСКО). И все же «казус Кайуа» вряд ли может быть истолкован до конца, если не учитывать игру двух дискурсов, между которыми располагается его творчество, — литературы и науки. Хотя Французская академия — не научная, а литературная коллегия, но в том, что она открыла свои двери перед Кайуа, в числе прочего сыграл свою роль и авторитет гуманитарных наук, которыми занимался этот писатель-эссеист. И пусть даже в собственно научной сфере Кайуа не добился никаких степеней и отличий, пусть академическая наука относится к его трудам сдержанно, как к «эссеистике», все-таки стремление к научности, особенно осязаемое в 30-е годы, было важнейшей чертой его творческого проекта. Он избрал себе довольно своеобразную карьеру, при которой рискованно-произвольная деятельность писателя-авангардиста совмещается и непосредственно перекликается с ответственными занятиями исследователя-гуманитария, когда анархический индивидуализм «литератора» уравнивается коллективистской самоцензурой «ученого». Подобную «игру на двух досках», типичную для Франции XX века, — в отличие от многих других стран, например России¹, — с большим или меньшим институциональным успехом вели, кроме Кайуа, также и Жорж Батай и Мишель Лейрис, с которыми он сотрудничал в 30-х годах, или Ролан Барт, который жил почти в те же годы, что и он (1915–1980), но в литературу и науку вступил с опозданием, уже после Второй мировой войны.

Из этого социолого-биографического введения следует вывод: при анализе творчества Роже Кайуа — и, в частности, двух публикуемых здесь ранних книг «Миф и человек» (1938) и «Человек и сакральное» (1939)² — невозможно оставаться ни в рамках истории науки, ни в рамках истории литературы: приходится постоянно учитывать циркуляцию между двумя конкурирующими и сотрудничающими дискурсами идей, мотивов, интуиций, незаметно происходящие при этом перемены в их эпистемологическом статусе, внутренние противоречия, которые находят разрешение лишь в высшем единстве личной судьбы автора.

¹ В России параллель могли бы составить Виктор Шкловский и Юрий Тынянов, однако теория и история литературы, которыми они занимались, по французской классификации дисциплин не относятся к «гуманитарным наукам» — для нее это части «критики» и, шире, самой «литературы».

² Официальной датой этой книги считается 1939 год, но в критике можно встретить указание на то, что фактически она вышла в свет в начале 1940-го. См.: Denis Hollier, *Le Collège de Sociologie, 1937–1939*, Paris, Gallimard, 1995, p. 641.

ЛИРИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ

Французский сюрреализм осмыслял себя не только как искусство творчества, но и как искусство *чтения*. Чтения прежних произведений, вычленивающего из них «сюрреалистическое» начало (известные формулы из бретоновского «Первого манифеста»: «Свифт — сюрреалист в язвительности» и т.д.), а также чтения окружающего мира, где сюрреалист должен различать знаки материальной, посюсторонней мистики — проявления «объективного случая», «предметы» и «находки». Функция таких предметов — например, странных вещей, продаваемых на рынке подержанного барахла (за этим стоит романтическая традиция мистического «брикабрака», лавки редкостей у Бальзака и Теофиля Готье), — подобно химическим катализаторам раскрепощать и стимулировать деятельность бессознательного:

Находка предмета выполняет здесь точно то же назначение, что и сновидение, то есть она освобождает индивида от парализующих аффективных сомнений, ободряет его и дает понять, что препятствие, казавшееся непреодолимым, уже преодолено¹.

Роже Кайуа, очень увлекавшийся такими «находками» и всю жизнь что-то коллекционировавший — то марки, то бабочек, то камни², — разошелся с ортодоксальным сюрреализмом в способе обращения с ними. Этот эпизод, многократно рассказанный и изученный историками, выглядит как эмблематическая «первосцена» его интеллектуального проекта.

Дело происходило 26 декабря 1934 года. Студент Роже Кайуа, уже два года как состоявший в сюрреалистской группе, еще мало чем зарекомендовал себя: участвовал в нескольких акциях коллективного творчества (анкетах и т.д.), опубликовал несколько небольших поэтических и критических текстов и одну действительно крупную и значительную статью-эссе «Богомол» (1934) в сюрреалистском художественном журнале «Минотавр», выпускавшемся Альбером Скира. Во время очередной встречи соратников он заспорил с Андре Бретоном по поводу очередной «находки», вернее заморской диковинки — привезенных из Мексики «прыгающих фасолин», которые делали странные скачущие движения. Бретон, строго следуя собственной доктрине, предлагал мечтательно любоваться таинственными зернами, используя их как катализатор грез; Кайуа, убежденный, что «прыжки»

¹ André Breton, *L'Amour fou* [1937], Paris, Gallimard, 1991 (Folio), p. 44.

² Некоторые «экспонаты» его коллекции даже прямо совпадают с бретоновскими: так, в поздней книге Кайуа «Река Алфей» (1978) описывается причудливая фехтовальная маска, точно такая же, как и та, которая фигурирует среди «находок» в только что процитированной книге Бретона.

имеют естественное объяснение, требовал немедленного вскрытия¹. Вспыхнувшая перепалка кончилась тем, что Кайуа формально, в письменной форме заявил о своем выходе из состава группы; впрочем, по сравнению с другими разрывами и расколами, коими богата история французского сюрреализма, все прошло на удивление мягко — Кайуа просил считать его «корреспондентом сюрреализма»² и впоследствии всегда сохранял дружественные отношения с Бретоном.

Вся сцена³ любопытна своим инфантильным характером: перед лицом старшего товарища Бретона юный Кайуа выступает как импульсивный ребенок, повинующийся инстинкту разрушения и, вместо того чтобы «правильно» играть подаренной игрушкой, спешащий разломать ее и посмотреть, что внутри; эта глубинная ось конфликта хиазматически противоположна внешнему распределению ролей (Бретон — мистик, Кайуа — рационалист). Но любопытна еще и структура самого зрелища, по поводу которого шел спор: на какой-то поверхности — скорее всего на столе, на скатерти или противне — лежат маленькие, отдельные предметы, *дискретность* которых еще более подчеркивается их хаотическими «скачками». И вот по отношению к этой категории Бретон и Кайуа опять-таки занимают противоположные позиции: первый готов признать дискретность мистических «предметов», созерцать их в их отдельности и замкнутости (в общем, это вариант эстетического любования), второй же стремится эту дискретность редуцировать, преодолеть — материально, уничтожая целостность зерен путем их вскрытия, и категориально, подводя их уникальность под общее понятие рационально объяснимой материи, постулируя, что зерна принципиально не отличаются от поверхности, на которой лежат. Это воинствующе научный подход, свойственный молодому Кайуа, и в такой «воинствующей ортодоксии» (наст. изд., с. 138) ощутима тревожная неуверенность, чувство опасного противника, которому нельзя давать спуску, с которым необходимо вести бой всегда и везде, не смущаясь даже явно легковесным поводом.

Тематика дискретного и континуального — одна из ключевых в эстетической теории и творческой практике сюрреализма. Михаил Ямпольский отмечает «эволюцию сюрреалистской метафоры от полюса „оформленного“ к полюсу „бесформенного“, отражающую и характерные изменения в мироощущении сюрреалистов»⁴. Он же показывает, какую роль в этой эволюции на рубеже 1920–1930-х годов

¹ В итоге оказалось, что фасолевые зерна были заражены личинками каких-то паразитов, которые своими движениями и заставляли их «прыгать».

² Roger Caillois, *Approches de l'imaginaire*, Gallimard, 1974, p. 38.

³ Новейший анализ ее см. в статье: Alain Virmaux, «Au-delà des haricots sauteurs», *Europe*, 2000, № 859–860, p. 42–55.

⁴ Михаил Ямпольский, *Память Тирезия: Интертекстуальность и кинематограф*, М., Культура, 1993, с. 322.

сыграло новое поколение сюрреалистов, особенно Сальвадор Дали¹. Эстетике дискретных «сюрреалистических объектов», которую проповедовал Бретон, Дали противопоставил метод «критической паранойи» (альтернативный вариант чтения внешнего мира), а в художественной практике — свою знаменитую поэтику расплывающихся, непрерывно тянущихся и переходящих друг в друга фигур. О смысле «бесформенности» и континуальности в культуре серьезно задумывались в те же годы и сюрреалисты-диссиденты Жорж Батай и Мишель Лейрис². Вопрос о сплошных субстанциях как генераторе грез, фантазмов, культурных смыслов рассматривался и вообще вне сюрреалистической традиции — в романе Жан-Поля Сартра «Тошнота», в первых работах Гастона Башляра по «психоанализу субстанций»...

Роже Кайуа дает двойственный ответ на этот вопрос: интересующие его объекты и интеллектуальные категории обычно континуальны на уровне содержания и дискретны на уровне формы — или наоборот.

Таково главное понятие, выработанное Кайуа в эссе «Богомол», — «объективная идеограмма»³. Речь идет об объекте, который «материально [реализует] во внешнем мире самые тенденциозные виртуальные возможности нашей аффективной жизни» (наст. изд., с. 74) — то есть, например, известный в человеческой психике страх кастрации наглядно подтверждается, как бы иллюстрируется сексуальным поведением определенного насекомого, и это насекомое, именно в силу такой корреляции с человеческой психикой, *самой природой предназначено* играть важную роль в мифологических системах различных народов. Объективная идеограмма «сверхдетерминирована», то есть относится к числу «тех перекрестков, критических точек, где накладываются друг на друга вновь расходящиеся затем ряды фактов» (наст. изд., с. 38); в данном случае сходятся воедино факты биологические и психологические, природные и культурные, позволяя исследователю строить на материале таких схождений смелые междисциплинарные концепции, — впоследст-

¹ Там же, с. 316 и др. Роже Кайуа был знаком с Дали, в 1933 году принял участие — поправляя несовершенный французский язык испанского художника — в подготовке одного из его теоретических текстов (см.: Laurent Jenny, «Système et «délire» de Dali à Caillou», *Europe*, 2000, № 859–860, р. 60–71). Его ссылка на Дали в одной из важнейших глав книги «Миф и человек» — «Мимикрия и легендарная психастения» — весьма симптоматична.

² О Батае см., в частности, нашу статью: С. Зенкин, «Блудопоклонническая проза Жоржа Батая», в кн.: Жорж Батай, *Ненависть к поэзии*, М., Ладомир, с. 26–32.

³ Или «лирическая идеограмма», как она называется в не опубликованной тогда теоретической работе Кайуа «Духовная необходимость».

вии Кайюа окрестил их «диагональными науками», снимающими оппозицию наук «естественных» и «гуманитарных»¹.

Какова же структура мифа, «объективной идеограммы» с точки зрения категорий дискретного/континуального? С одной стороны, богомол — обособленный, дискретный объект: как особь он выделяется из окружающей среды, как биологический вид — из многообразия других родов и видов. С другой стороны, в нем смыкаются, «накладываются друг на друга» два разделенных «ряда фактов» — природные и культурные, свидетельствуя о «единстве духовной работы человека» (наст. изд., с. 134), о «непрерывности природы и сознания» (наст. изд., с. 67).

От внешней реальности до мира воображения, от прямокрылых до человека, от рефлекторных действий до образа путь, может быть, и дальний, но на нем нет разрывов (наст. изд., с. 83)².

Если изначально мысль об «объективной идеограмме» явно навеяна — вплоть до обозначающей ее словесной формулы — бретоновским понятием «объективного случая»³, то дальнейшее ее развитие идет иным, отличным путем: там, где Бретон видел чисто субъективные, обусловленные дискретно-случайными психическими реакциями «катализаторы» воображения, Кайюа усматривает как раз закономерную смычку воображения с природной (например, биологической) реальностью, аналогическую связь между душой и внешним миром.

Мир, где выделяются проявления «объективного случая» или «объективные идеограммы», приходится читать как текст с двойной кодировкой. В этом тексте различаются сильные и слабые точки — с одной стороны, сравнительно редкие и высокозначимые точки «сверхдетерминации», то есть двойной обусловленности, короткого замыкания двух причинных и смысловых рядов, с другой стороны, окружающий их сплошной нейтрально-прокладочный материал, который обладает лишь одним (например, чисто природным) смыслом и не открывает прорыва на иной уровень детерминации. Такая схема чтения широко применяется в психоанализе — собственно, именно Фрейдом введено само понятие сверхдетерминации, и именно у

¹ Roger Caillois, «Sciences diagonales», in: Roger Caillois, *Méduse et Cie*, Paris, Gallimard, 1960, p. 9–18.

² Ср. полное название первой большой теоретической работы Кайюа: «Духовная необходимость, или О непрерывности мироздания» («La nécessité d'esprit, ou du continu dans l'univers»).

³ «Функционирование идеограммы обладает поразительно точным сходством с механизмом «находки» или «объективного случая» по Бретону» (Danielle Chaperon, «Sémantique de la mante», in: Roger Caillois, *la pensée aventurée* (sous la direction de Laurent Jenny), Paris, Belin, 1992, p. 46).

Фрейда Бретон взял многие базовые идеи своего метода. Психоаналитик, читая психический материал пациента (например, рассказ о сновидении), выделяет в нем *симптомы* — дискретные, вообще говоря не связанные между собой точки, отсылающие не только к видимому, но и к латентному содержанию (комплексам, фантазмам). Последователь Фрейда и современник Кайуа Жак Лакан (по некоторым, правда неподтвержденным, сведениям, он даже присутствовал при пресловутом споре Бретона и Кайуа по поводу «прыгающих фасоллин») называл такие точки «точками пристежки» (или «простежки» — по-французски *points de capiton*), словно в обивке стен или мягкой мебели. Структуральная концепция бессознательного, которую разрабатывал Лакан, вела к культурной, интеллектуальной интерпретации такого рода точек, где фиксируется, закрепляется свободно плавающее означающее; новейшие интерпретаторы применяют эту концепцию для критического анализа такого культурного по преимуществу объекта, как политическая идеология¹. Кайуа движется обратным путем — путем *натурализации* своих «объективных идеограмм», объясняя их не столько имманентными структурами культуры и/или психики, сколько внеположными субъекту факторами природы, причем множественная детерминация идеограмм вызвана не произвольным отношением, а аналогией, симпатией между означающим и означаемым. Его теория сближается с Лейбницевой теорией монад:

Лирическая мысль смыкается, таким образом, с поэтической монадологией, для которой все мироздание есть бесконечно разветвленное целое, а различные обсессивные идеограммы образуют внутри него как бы «корреляторы», связи между людьми и даже между людьми и вещами².

Характерная еще для немецких романтиков убежденность в единстве природы и культуры³ здесь как бы заземляется, под нее

¹ См.: Славой Жижек, *Возвышенный объект идеологии*, М., Художественный журнал, 1999, с. 93 след.

² Laurent Margantin, «Poésie et philosophie. Approche de la pensée lyrique de Roger Cailliois», *Littérature*, 2000, № 120. Цит. по электронной публикации: <http://pierre.campion2.free.fr/margantin3.htm>.

³ В 1937 году Кайуа выступил со специальной статьей о немецком романтизме в журнале «Кайе дю сюд», где осуждал романтическую натурфилософию Новалиса за иррационализм и противопоставлял ей «наукоучение» Фихте. Зато при анализе эротического воображения в статье «Богомол» Новалис упоминается вполне нейтрально, в числе прочих источников материала. Ряд замечаний о связи Кайуа с немецкой философской мыслью XVIII–XIX веков содержится в процитированной выше статье Лорана Маргантена (см. предыдущее примечание).

подводится естественнонаучное, едва ли не позитивистское основание.

Существенно, что Кайуа мало озабочен вопросом о том, как соотносятся между собой разные «объективные идеограммы», какой «алфавит» они образуют и какова его структура. В небольшой работе «Искусство перед судом интеллекта» («Procès intellectuel de l'art», 1935) он дает понять, что литературную традицию пора «заккрыть» и заменить научным методом. Дело в том, что в искусстве сосуществуют два начала — «гармоническое» и «лирическое». Первое — это правильность и соответствие элементов произведения, в наиболее чистом виде проявляющиеся в музыке и, строго говоря, не имеющие познавательной ценности. Вторым объединяется все «то, что получает от аффективного воображения некую спонтанную способность тенденциозной экспансии, умножения и захвата»¹, — то есть, по сути, это точки «мифической», «идеограмматической» содержательности, где воображение человека резонирует в ответ на какие-то глубинные мотивы, подлежащие научному познанию. Однако мотивы эти, а тем более выражающие их художественные факты (образы, темы и т. п.), судя по всему, никак не упорядочены, — наподобие дейктических отсылок к непосредственной реальности («вот это», «вот то»), которыми иногда вдруг прерывается связанное, но формально-пустое развитие речевого синтаксиса; их можно расценивать как «нечистый элемент искусства»², где оно как раз и смыкается с наукой. С известной точки зрения миф-идеограмма — это аналогически, симпатически мотивированный знак, обладающий «внутренней формой»; но именно поэтому он и не соотнесен структурно с другими мифами: еще Соссюр показал, что для такой соотнесенности необходимо признать принцип немотивированности, произвольности знака.

Неструктурное понимание «лирических» элементов искусства (а равно и «мифов» в составе культуры как целого, коль скоро культура подвергается симптоматическому толкованию) чревато серьезными последствиями, которые сразу выявляются, как только речь заходит о конкретном анализе искусства. Десять лет спустя после «Мифа и человека», в книге «Вавилон», Кайуа неожиданно для себя самого *стародировал* собственную концепцию художественного произведения как неоднородного текста, где на сплошном фоне «формы» выделяются дискретные элементы «лирики». В роли «лирики» выступили... порнографические эпизоды эротической литературы:

Волнение, вызываемое ими и порой воспламеняющие плоть или увлажняющее слизистые оболочки, не позволяет отвести внимание от тех образов, которые его производят или поддерживают.

¹ Roger Caillois, *Approches de l'imaginaire*, p. 44.

² *Ibid.*, p. 46.

Если оно становится слишком сильным или настойчивым, то оттесняет на второй план более гибкое, более тонкое удовольствие, не столь зависимое от физиологии, — то, которое обычно называют собственно эстетическим [...]. В предельном случае одни лишь непристойные страницы и кажутся живыми и интересными; те, что находятся между ними, пробегаешь торопливо, и они кажутся тускло-скучными [...]¹.

«Непристойные страницы» — это, конечно, нечто куда менее содержательное, чем «объективные идеограммы», однако здесь ведь тоже происходит смычка дискурса культуры с физиологическими процессами тела, а структурное распределение «эстетических» и эротических элементов (образующих «первый и второй план», непрерывный фон и дискретные мотивы на нем) точно повторяет дистрибуцию «гармонического» и «лирического» начал...

Не образуя стройной, обладающей собственным смыслом системы, мифы и «объективные идеограммы» поддаются лишь *классификации*, основанной на оппозиции двух мироотношений, с которыми они связаны и которые Кайуа в предисловии к «Мифу и человеку» характеризует так:

[...] две основополагающие установки человеческого духа: *шаманизм*, выражающий могущество индивида в борьбе против естественного порядка действительности, и *манизм*, то есть отказ от своей личности и поиски тождества между «я» и «не-я», между сознанием и внешним миром (наст. изд., с. 37).

Данная оппозиция вновь воспроизводит оппозицию прерывного/непрерывного («шаманизм» разрывает континуальную слитность индивида со средой, резко выделяет его из среды; «манизм», напротив, выражает растворение индивида в среде). В книге «Миф и человек», особенно в главах «Богомол» и «Мимикрия и легендарная психастения», речь идет преимущественно о «манистском» отказе от своего «я»². Мимикрия в живой природе, по мысли Кайуа, обусловлена не задачами выживания, добывания пищи и защиты от хищников, а прежде всего эффектом завороченности, инстинктивным стремлением слиться с окружением, с низшей, особенно неживой, материей: «Жизнь отступает назад на один шаг» (наст. изд., с. 99). И, как и в случае с «комплексом богомола», этот общебиоло-

¹ Roger Caillois, *Babel* [1948], *précédé de Vocabulaire esthétique*, Paris, Gallimard, 1978 (Idées), p. 222–223.

² «Шаманистский» комплекс властного самоутверждения исследуется в последней главе книги — «Париж — современный миф», о которой речь пойдет ниже.

гический инстинкт находит себе соответствие в психопатологических переживаниях человека и даже в определенных мистических (пантеистических) и художественных практиках. Безотчетные, неартикулированные склонности живого организма, которые континуальны по внутренней природе, да еще и направлены на усиление непрерывной связи между организмом и средой, соотносятся с высочайшими типами творческой деятельности, предполагающими дискретно-языковой тип осмысления вещей.

Термин «психастения» Кайуа взял у французского психолога Пьера Жане (1859–1947), а общая концепция восходит к Зигмунду Фрейду, в работе которого «По ту сторону принципа удовольствия» из первично-биологических процессов выводится неизбежное присутствие в человеческой психике «инстинкта смерти». Наконец, обобщающую формулу такой смертельной мимикрии, где культурные практики имитации смыкаются с природной «гибелью всерьез», Кайуа нашел в кабалистической максиме, заимствованной, вероятно, через посредство романа французского символиста Вилье де Лиль-Адана и осмысляющей этот процесс через игру симулякров и изображений: «Берегись: притворяясь призраком, можно им стать». Переход от чистой физиологии через психоанализ к религии и художественной литературе происходит в этой главе с такой же изящной *непрерывностью*, как и при анализе «комплекса богомола».

Тем более любопытно, что впоследствии Кайуа отошел, отрекся от столь богатой синтетической концепции. В своих послевоенных книгах он признает преувеличенную смелость выводов, предложенных в статье о «легендарной психастении»¹; возвращаясь к вопросу о мимикрии, он тщательно классифицирует ее функции, по-прежнему считая, что одна из них состоит в «исчезновении, кажущейся утрате индивидуальности, которая растворяется и перестает быть заметной»², но ни словом уже не упоминает об инстинкте смерти и «отступлении жизни на шаг». За прошедшие годы он не отказался от идеи сопоставлений человеческой культуры с природой, однако из этих сопоставлений исчезла тревожная и манящая амбивалентность, связанная, с одной стороны, с фрейдовской амбивалентностью инстинктов, а с другой стороны, с двойственной ориентацией теорий Кайуа по отношению к категориям дискретного/континуального. В его позднем литературном творчестве сплошные субстанции оце-

¹ Так, в книге «Игры и люди» (1958) он пишет, что в его старой статье о мимикрии «проблема, к сожалению, трактуется в такой перспективе, которая ныне кажется мне крайне произвольной. В самом деле, я не стану более характеризовать мимикрию как нарушение пространственного восприятия и тенденцию к возврату в неживую материю...» (Roger Caillois, *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard, 1977 (Idées), p. 62).

² Roger Caillois, *Méduse et Cie*, p. 81.

ниваются однозначно отрицательно, как враждебные человеку, а противовесом им служат примеры чудесной артикулированности в природе — когда, например, феномены псевдожизни обнаруживаются в минералах (древесная структура дендритов, «заращение ран» в поврежденных кристаллах и т.д.). Когда Жан Старобинский отмечает у Кайуа «фантазм столкновения с мягкими, влажными, чудовищно плодотворными силами (образы опасной женственности?), которые грозят поглотить тех, кем завладеют»¹, то он опирается исключительно на позднее творчество писателя. Для раннего Кайуа, хоть его и беспокоит комплекс кастрации и боязнь «опасной женственности»², все же богомол иллюстрирует не только континуально-смертельное, но и дискретно-«предметное» начало, выступает как один из сюрреалистических «объектов». Маститый литератор, почти ставший академиком, незаметно вытеснил — чуть ли не в точном фрейдистском смысле — из своей чувствительности то двойственное обаяние, каким непрерывные субстанции обладали для молодого натурфилософа, только что переставшего быть сюрреалистом.

САКРАЛЬНАЯ СОЦИОЛОГИЯ

Выпустив в 1938 году книгу «Миф и человек», Кайуа преподнес ее своему учителю — знаменитому социологу Марселю Моссу, чьи лекции он слушал в парижской Высшей практической школе. Тот откликнулся довольно подробным письмом, где одобрил главу о богомоле («это хороший образец мифологических исследований»), но выразил «сильнейшие сомнения» в отношении «общей биологии» (то есть главы о мимикрии), а в морально-политических рассуждениях из последней главы («Париж — современный миф») даже усмотрел «влияние Хайдеггера — запоздалого бергсонянца, увлекшегося гитлеровским иррационализмом»³.

Кайуа должен был быть уязвлен такой суровой оценкой глубоко чтимого им учителя: фактически его обвинили в ненаучности, хотя именно преобразование и укрепление гуманитарных наук

¹ Jean Starobinski, «Saturne au ciel des pierres», *Europe*, 2000, № 859–860, p. 17.

² Он сам открыто признавал это, вспоминая свою работу о богомоле:

«...когда эта работа появилась, некоторые не постеснялись объявить, что признают за ней лишь автобиографическое значение. Я с этим согласен. Собственно, отказываясь с этим согласиться, я бы лишь отнимал доверие у своей гипотезы, ибо тогда каждый мог бы спросить себя: каким же чудом я сам остался предохранен от наследственной мифологии, которая, по моему утверждению, присуща всему роду человеческому» (Roger Caillois, *Méduse et Cie*, p. 29).

³ Письмо Мосса к Кайуа от 22 июня 1938 года (*Cahiers pour un temps: Roger Caillois*, Centre Georges Pompidou / Pandora Editions, Paris, 1981, p. 205).

энергично постулировались им в заключительной главе книги («К единству духовной работы человека»). Новой попыткой доказать свою верность строгой науке явилась следующая книга Кайуа «Человек и сакральное», где он более всего сблизился с традициями академической гуманитарии¹: Речь идет о традиции французской социологической школы, прославленной именами Эмиля Дюркгейма и самого Марселя Мосса и выработавшей, в частности, новое понятие *сакрального* как предмет внешнего, социологического (а не внутреннего, интроспективно-психологического или метафизического) познания. Дюркгейм в книге «Элементарные структуры религиозной жизни» (1912) показал, как категория сакрального, противопоставленная профанному, структурирует собой жизнь первобытного общества и служит поддержанию его внутренней стабильности; Мосс в «Опыте о даре» (1925) продемонстрировал связь представлений о сакральном с механизмами социального обмена, включая жертвенно-соревновательный обмен дарами (потлач). Сакральное предстало не как абсолютная категория теологии, а как функциональное *значение*, приписываемое тем или иным фактам реальности. Этим определением пользуется и Кайуа:

Сакральность, — пишет он, — принадлежит как стабильное либо преходящее свойство некоторым вещам (предметам культа), некоторым людям (царю, жрецу), некоторым пространствам (храму, церкви, святилищу), некоторым моментам времени (воскресенью, дням пасхи и рождества и т.д.). Все что угодно может стать ее носителем и тем самым обрести в глазах индивида или коллектива ни с чем не сравненный престиж. Также все что угодно может и лишиться ее. Этим качеством вещи не обладают сами по себе — их наделяет им некая мистическая благодать (наст. изд., с. 152).

Между сакральностью и наделенными ею объектами существует прерывистое, дискретное отношение — как между означающим и означаемым произвольного знака, как между противостоящими друг другу участниками обмена дарами:

Сакральный характер, которым облекается та или иная вещь, — отмечал Дюркгейм, — не заложен во внутренних ее свойствах, он налагается на нее².

¹ Он предполагал защищать диссертацию по социологии, и книга «Человек и сакральное», вероятно, должна была стать ее прообразом. В итоге, однако, диссертация так и не была написана, а сам Кайуа избрал себе иную, литературную стезю.

² Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998 (Quadrige), p. 328.

Осененные сакральностью предметы содержат в себе еще меньше мистического, чем «объективные идеограммы», которые Кайуа вслед за Бретоном искал в реальном мире: они также выдернуты из континуума реальности и «сверхдетерминированы» благодаря сакральной значимости, но эта значимость имеет произвольный, а не аналогический характер. Сакральность как таковая вообще лишена отчетливого смысла, которым обладали мифы (выражавшие собой, например, инстинкт смерти или, наоборот, волю к жизни и власти); это просто абстрактный оператор, обозначающий изъятие данного предмета из окружающего профанного мира, и не случайно, что в религиозных представлениях, как «первобытных», так и современных, ее мыслят наподобие нерасчлененной текучей субстанции — «маны», скверны, благодати. Впрочем, слово «субстанция» неоднозначно, и сам Кайуа использует его в другом смысле («сущее», «пребывающее»), а для характеристики сакрального прибегает скорее к представлению об *энергии*:

...мир сакрального, помимо прочего, отличается от мира профанного как мир энергий от мира субстанций. С одной стороны — силы, с другой стороны — вещи (наст. изд., с. 164).

Широко опираясь на социологические исследования сакрального, автор книги сформулировал его обобщающую, едва ли не всестороннюю теорию, и эта книга до сих пор остается одним из наиболее полных теоретических трудов на данную тему. Еще четче своих предшественников Кайуа показывает, каким образом сугубо дискретные общественные механизмы порождают «туземную теорию» о сакральном как континуальной субстанции. В главе о «респективном сакральном» (*le sacré de respect*) он разбирает один из таких механизмов — механизм взаимного уважения между противоположными частями архаического общества (фратриями): оказывая друг другу разного рода «услуги», принося «даяния», каждая из них тем самым сакрализует, объявляет запретным для своих членов предмет этих даяний (будь то тотемная пища или женщины, связанные кровным родством с членами данной фратрии) — ведь он предназначен только для партнеров из другой фратрии! Такой рациональный, по сути, механизм родственного резервирования, описание которого предвещает структуральную теорию родства, выдвинутую уже после войны Клодом Леви-Строссом, переживается самими членами общества как сакральная энергия, которой заряжены запретные предметы или люди и которая делает их неприкосновенными. А излагаемая ниже концепция Кайуа, согласно которой *власть* и ее сакральность возникают как результат разложения этой системы обоюдных, взаимных даяний, была много позже развита другим знаменитым социологом-эссеистом Жаном Бодрийяром:

Первобытный символический процесс не знает бескорыстного дара, ему известны лишь дар-вызов и обращение обменов. Когда эта обратимость нарушается (именно в силу возможности одностороннего одаривания, каковая предполагает возможность накопления и одностороннего перемещения ценностей), то собственно символическое отношение гибнет и возникает власть¹.

У Дюркгейма и его последователей Кайуа перенял и энергично развил еще одну фундаментальную идею — *амбивалентность сакрального*, которое предстает то в положительном, «правом» виде святости, то в отрицательном, «левом» виде скверны. В результате религиозная картина мира получает не бинарную, а тернарную структуру: профанное — святость — скверна, причем второй и третий члены на глубинном уровне сходятся:

...выделяется, с одной стороны, поддерживающее, а с другой — глубоко смыкающиеся между собой возвышающее и разрушающее начала. Профанное — это мир довольства и безопасности. С обеих сторон его ограничивают две бездны (наст. изд., с. 184–185)².

Принцип амбивалентности помогает понять неуютный, пугающий характер даже положительно-«правого» сакрального: ведь это зона действия опасно двойственных «энергий», способных разрушить хрупкую устойчивость профанных «вещей», вновь заменить дискретность космоса континуальностью хаоса (что именно и происходит во время архаического *праздника* как необходимый этап омоложения и оздоровления мира). Сакральное необходимо человеку, но в сакральном нельзя жить, туда можно лишь время от времени наведываться — с опаской и с соблюдением мер предосторожности. Чтобы оценить несамоочевидность такого истолкования, достаточно сравнить с ним бинарную концепцию сакрального у Мирчи Элиаде — более традиционную, хотя и опубликованную двумя десятилетиями позже:

Человек первобытных обществ обычно старался жить, насколько это было возможно, среди священного, в окружении освященных

¹ Жан Бодрийяр, *Символический обмен и смерть* [1976], М., Добросвет, 2000, с. 98.

² В одном из послевоенных дополнений к «Человеку и сакральному» Кайуа вводит новую тернарную структуру: «сакральное — профанное — игровое» (наст. изд., с. 275), последний член которой противостоит обоим первым как симулякр — реальности. Подробнее свою концепцию игры Кайуа разработал в книге «Игры и люди» (1958).

предметов. Эта тенденция вполне объяснима. Для «примитивных» людей первобытных и древних обществ священное — это могущество, то есть в конечном итоге самая что ни на есть реальность¹.

Если по Элиаде «священное» (сакральное) — «самая что ни на есть *реальность*», то Кайуа характеризует его прямо наоборот — как «активное небытие» (наст. изд., с. 153), как двойную бездну мощных и неоднозначных по действию энергий, из которой выступает ненадежный остров дискретно-профанного. Здесь сильно выражено завораживающее действие континуально-энергетических начал, которые не просто страшат, но и влекут к себе человека:

Человек испытывает к ним два головокружительных влечения, когда ему становится мало довольства и безопасности и начинает тяготить надежное и осмотнительное подчинение правилу (наст. изд., с. 185).

Проецируя научные концепции на «эстетическую» ось, можно сказать, что если Элиаде или немецкий теолог Рудольф Отто, автор трактата «Сакральное» (1917), отстаивают *классический* идеал однозначного и освященного бытия, то Кайуа, как заметно по многим его работам, унаследовал *романтическую* двойственность идеала, дразнящего своей небытийной амбивалентностью².

Профанное и сакральное могут служить признаками определенных состояний человеческого общества, и здесь они опять-таки соотносятся с оппозицией дискретного/континуального — точнее, разреженного/плотного. Генерализируя идеи Мосса о сезонном чередовании двух общественных состояний у эскимосов, Кайуа связывает сакрализацию общества с образованием плотной человеческой массы — например, в пору праздников, когда люди сходятся вместе, толпятся, образуют как бы сплошное возбужденное тело и именно в это время особенно остро ощущают присутствие и воздействие чужих и могущественных сил сакрального.

Наконец, оппозиция сакрального и профанного соотносится у Кайуа еще с одной фундаментальной оппозицией — «накопление/трата», отсылающей не к академической социологии Дюркгейма

¹ Мирча Элиаде, «Священное и мирское» [1957], в кн.: Мирча Элиаде, *Миф о вечном возвращении*, М., Ладомир, 2000, с. 256.

² В этом смысле догадка Марселя Мосса насчет влияния Хайдеггера вряд ли справедлива: Кайуа ни в первых своих книгах, ни впоследствии не испытывал хайдеггеровского преклонения перед Бытием. Напротив того, любопытным и неслучайным представляется параллелизм его размышлений с концепцией «амбивалентного карнавального смеха», созданной в те же 30-е годы в России М.М. Бахтиным.

и Мосса, а к идеям писателя и мыслителя Жоржа Батая, о важности своего общения с которым Кайуа так писал в предисловии к книге:

...между нами как бы образовался какой-то интеллектуальный осмос, так что сам я, после множества совместных дискуссий, уже не могу уверенно различить свой и его вклад в ту работу, которую мы ведем совместно (наст. изд., с. 149).

Батай, как и Кайуа, опирался на работы Мосса о жертвоприношении и потлаче, то есть об обрядах, в ходе которых нечто уничтожается, истребляется, часто без всякой видимой практической пользы. В статье «Понятие траты» (1933) он противопоставил два общих организующих начала человеческой активности — производство и трату; последняя включает в себя «роскошество, траурные церемонии, войны, культы, возведение надгробных памятников, игры, зрелища, искусства, перверсивную сексуальность»¹. Трата, прямо связанная с жертвой, то есть *сакрализацией* уничтожаемого предмета, осуществляется как *ликвидация*, превращение оформленных и накопленных богатств в текучую энергетическую субстанцию, иногда — буквально *в дым*. Развивая эти мысли, Кайуа в «Человеке и сакральном» показывает, что массовая «трата» может происходить и на празднике, и на войне. Современная тотально-истребительная война, говорится в главе «Война и сакральное» (дополнении ко второму изданию 1950 года), аналогична архаическому празднику своим всезахватывающим характером, мобилизацией и перемешиванием народа, безоглядным расточением материальных и людских ресурсов; не мудрено, что такое грандиозное и страшное проявление рукотворной сакральности вызывает к жизни всевозможные мистические представления, от обрядов воинского братства до милитаристской идеологии, примеры которой во множестве дает история XX века.

Тем не менее, несмотря на «осмос» своих мыслей, Батай и Кайуа кое в чем существенно расходились во взглядах на сакральное и трату. Для Батая сакральное существует только в человеческом обществе, и даже в нем оно может исторически исчезать, отмирать, как это происходит в наше время:

Бывают общества, где сакральное, судя по всему, никак не действует, — это животные общества; бывают общества, где сакральное, судя по всему (по крайней мере так кажется), постепенно исчезает, — это высокоцивилизованные общества, в которых живем мы сами².

¹ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, 1970, p. 305.

² Denis Hollier, *Le Collège de Sociologie*, p. 124 (доклад Батая в Коллеже социологии 22 января 1938 года).

Напротив того, Кайуа еще в «Мифе и человеке» утверждал «непрерывность природы и сознания» и отмечал саморазрушительные, «тратные» инстинкты не только у людей, но и у насекомых (в главах «Мимикрия и легендарная психастения» и «Порядок и империя»). Как комментирует Дени Олье, Батай — дуалист, а Кайуа — монист, для него «есть только один мир»; возможно, этим следует объяснять и его нечувствительность к тематике трагической гибели индивида, которая была центральной у Батая. Для Кайуа доминантный мотив — воля к власти, для Батая — «воля к трагедии»¹. У Кайуа сакральное переживается не рефлектирующим субъектом, а либо безликими массами людей (первобытных или современных), либо человеком или животным в состоянии «психастении», упадка или изначального отсутствия рефлексии, что находит себе продолжение в «искушении пространством» и готовности индивида слиться со средой. У Батая главное переживание сакрального — принадлежность именно самосознательного «я», *переживающего* собственную смерть не как растворение в окружающей среде, а как разрушительный, трагический акт жертвенного (само)убийства. Можно сказать, что Кайуа, стремясь отмежеваться от интроспективных теорий сакрального (у Р. Отто и других), вообще вывел за рамки исследования сакральное как индивидуально-осмысленный опыт, сведя его только к опыту коллективному или индивидуально-неосмысленному. Преимущественное внимание к континуальным моментам мира сказалось и здесь: главным разрывом в континуальности мира, моментом дискретности *rag excellence* является дистанция между объектом и субъектом, между внешним миром и наблюдающим, преобразующим его, страдающим от него сознательным индивидом. Исключая эту дистанцию из своего рассмотрения, Кайуа делает не научный, а скорее «литературный», выбор: строит научное понятие сакрального по своей личной «романтической» мерке.

Летом 1939 года, за несколько месяцев до выхода в свет своей книги о сакральном, Кайуа уехал в Южную Америку, увлеченный (в буквальном и переносном смысле слова) аргентинской поэтессой и журнальной издательницей Викторией Окампо. Предполагалось, что он вернется осенью, — но началась мировая война, и его пребывание в Латинской Америке затянулось до 1945 года². Из-за

¹ Denis Hollier, *op. cit.*, p. 85, 218.

² Осенью 1939 года, предполагая, что он вернется в Париж, Кайуа собирались назначить заместителем в Высшей практической школе, на кафедре сравнительной мифологии, призванного в армию Жоржа Дюмезиля (см.: Denis Hollier, *op. cit.*, p. 644). Сам он был освобожден от военной службы, и его имя уже значилось в расписании учебных занятий; как знать, возможно, для ученика Мосса и Дюмезиля это стало бы блестящим началом институциональной научной карьеры, и тогда вместо *академика* Роже Кайуа в истории остался бы *профессор* Роже Кайуа...

всех этих событий Батай смог публично высказать свое отношение к его книге «Человек и сакральное» лишь с запозданием на двенадцать лет, напечатав рецензию на ее второе издание в своем журнале «Критик». Не возвращаясь к старым спорам о сакральном в животных обществах и о необходимости трагедии, он заявляет теперь о не-объектном характере сакрального:

Сакральное не может быть лишь чем-то таким, о чем речь идет как об объекте, которому я столь же чужд, как этим равнодушным паркетным доскам [...] Объект и субъект, если я говорю о сакральном, всегда даны как взаимопроникающие или же взаимоисключающие (если противиться великой опасности взаимопроникновения), но в любом случае, при ассоциации или оппозиции, как взаимодополнительные¹.

По мысли Батая, Кайуа добился успеха в анализе сакрального, потому что в этой своей самой научной книге продолжал преследовать сюрреалистический проект — стремиться к тотальности:

Он отрекся от нее [тотальности], но, избрав себе предельный предмет исследования, избрал такой предмет, которому по природе свойственно уничтожать собственные пределы, он избрал объект, который не является объектом, будучи в принципе разрушением любого объекта².

Именно такая парадоксальная природа сакрального как объекта штудий привела Кайуа — по пронизательной мысли Батая — к мысли продолжить книгу 1939 года и дополнить ее в особенности очерком «Война и сакральное», где сакральное анализируется *для нашего времени и в нашем собственном переживании*. Действительно, осуществляя свой научный замысел, Кайуа по строгой логике исследования сакрального вынужден был на некотором этапе обратиться к эссеистическому, морально-публицистическому анализу этого наиболее сильного и грозного проявления сакрального в современной культуре. Литература и наука сошлись во втором издании его трактата, возобладав над первоначальной авторской волей к их разделению.

ЛЮЦИФЕРОВСКАЯ НАУКА

Выше уже упоминалось название, которое Кайуа дал в 1960 году междисциплинарным изысканиям, преодолевающим традиционную оппозицию наук о природе и наук о человеке, — «диагональные

¹ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. XII, Paris, Gallimard, 1988, p. 49.

² *Ibid.*, p. 54.

науки». В 30-е годы свои первые опыты в этой области он обозначал другим, более провокативным термином — «люциферовский» подход. В «Человеке и сакральном» так характеризовалось социологически обобщенное рассмотрение литературы, идущее наперекор авторским намерениям, пренебрегающее эстетической ценностью и художественной индивидуальностью произведений ради выявления внехудожественных («лирических») констант, которые в них содержатся:

В этой ситуации каждый, кто желает изучить нравы и обычаи, социальные проявления воображения, — в целях ли бескорыстно-познавательных или же в надежде извлечь прямой выигрыш в эффективности своей деятельности, — фатально приходит к очень специфическому пониманию литературы, которое художники вполне способны счесть цинично отстраненным или безразличным, но в чем-то и трезвым, макиавеллическим, одним словом *люциферовским*, — собственно, на деле оно именно таковым и является. Грубо говоря, подобный подход, в отличие от эстетической критики, сближается с подходом социологии к априорным системам нравственности и с подходом так называемой научной психологии к правилам силлогизма. Таким образом, если искать ему название, это будет некая *литературная социология* (наст. изд., с. 121).

Существенно, что «люциферовский» подход не исчерпывается научным объективизмом, и ниже в той же главе «Париж — современный миф» тем же словом характеризуется уже не метод, с помощью которого работает исследователь, а исторический материал, который он изучает. Форма и содержание (предмет) исследования направляются одним и тем же принципом¹. В дан-

¹ В позднейшем творчестве Кайуа эта интуиция чем дальше, тем больше размывается. Свидетельством тому два противоречащих друг другу высказывания в послесловных дополнениях к «Человеку и сакральному»: в одном из них, критикуя за чрезмерную абстрактность теорию игры в культуре, выдвинутую Йоханом Хейзингой, Кайуа указывает: «хотя формы и поддаются сравнению, содержание в каждом случае различно» (наст. изд., с. 275); в другом, обосновывая свое собственное сравнение войны и праздника, он делает оговорку: «здесь мы пытаемся сравнить их не по смыслу или содержанию, а по абсолютной величине, по функции в жизни коллектива, по образу, который они запечатлевают в душе индивида» (наст. изд., с. 278), — то есть именно по форме, отвлекаясь от содержания! Существенное единство формы и содержания заменено здесь возможностью произвольно, повиная сиюминутной потребности, отбрасывать то один, то другой член их оппозиции как несущественный.

ном случае речь идет о романтическом бунтарстве, которое принимает (у Бальзака, Бодлера, Рембо) особую, рационально-умышленную направленность:

Именно такой комплекс я и называю *люциферовским* духом. Он соответствует тому моменту бунта, когда тот превращается в волю к власти и, нимало не теряя своего страстно-субверсивного характера, выводит на первое место в реализации своих замыслов ум, трезво-циничное видение действительности. Это момент перехода от *возбуждения к действию* (наст. изд., с. 129).

В другом своем тексте, эссе «Зимний ветер» (1937), Кайуа также обращается к теме «люциферства», вновь подчеркивая его обдуманно-расчетливый характер:

Таким замыслом предполагается известное обуздание мятежного чувства, которое превращает его из бунтарства в широко понимаемое империалистическое настроение, заставляя подчинять свои импульсивно-бурные реакции требованиям дисциплины, расчета и терпения. Одним словом, из *сатанинского* оно должно стать *люциферовским*¹.

«Люциферовский» дух — это современный, особо сознательный вариант «шаманизма», который Кайуа в предисловии к «Мифу и человеку» противопоставлял пассивно-психастеническому «манизму» и усматривал в нем проявление «могущества индивида в борьбе против естественного порядка действительности» (наст. изд., с. 37). «Парижский миф» XIX века, с его постоянными темами тайной власти и объединения сильных духом людей, образующих «новую аристократию», предоставляет такому умонастроению одновременно и образец для подражания, и привилегированный предмет для изучения.

«Зимний ветер» Кайуа стал одним из манифестов Коллежа социологии, созданного в Париже в том же 1937 году. Основателями этого сообщества («коллеж» здесь означает не учебное заведение, а скорее «коллегию») были Кайуа, Батай, а также вскоре удалившийся от предприятия социолог Жюль Моннеро, место которого занял Мишель Лейрис. На регулярных заседаниях Коллежа в 1937–1939 годах выступал или присутствовал цвет тогдашней интеллектуальной элиты из разных стран Европы: философы Александр Кожев и Жан Валь, писатели и эссеисты Жан Полан, Пьер Клоссовский, Дени де Ружмон, теоретик искусства Вальтер Беньямин... Задачей было разрабатывать *сакральную социологию*, то есть изучать те специфические сферы

¹ Roger Caillois, *Approches de l'imaginaire*, p. 76.

общественной деятельности, где отчетливее всего выступает сакральное; как пояснил Кайуа в написанном им программном тексте Коллежа, такими сферами являются прежде всего закрытые инициатические сообщества, куда принимают на основе индивидуального рассмотрения и испытания кандидатов: «церкви, армии, братства, тайные общества»¹. Логика здесь та же, что и в теории праздника: чувство сакрального — вернее, *само сакральное* как таковое — возникает лишь при концентрации людей, образовании сплошной массы крепко спаянных между собой сподвижников или сообщников; так происходит — временно — на архаическом празднике, так происходит, уже на более постоянной основе, и в деятельности тесного братского кружка. Следовательно, Коллеж социологии, сам организованный (как и до него сюрреалистическое движение) по принципу не тайного, но все же закрытого общества, предназначался не только для изучения, но и для *непосредственной выработки* сакрального. С него должна была начаться цепная реакция «активистского», «головокружительно-заразительного [...] эпидемического возбуждения», как писал Кайуа много лет спустя (наст. изд., с. 145). «Люциферовский» расчет организаторов Коллежа состоял в том, чтобы путем чисто интеллектуальных, научных занятий — но осуществляемых в узком, плотном кругу единомышленников — возродить сакральное, исчезающее в современной цивилизации (вспомним процитированный выше доклад Батая) или принимающее в ней уродливые античеловеческие формы, например в практике германского нацизма. Через рациональный замысел нужно было преодолеть профанный рационализм буржуазного общества, восстать против него не в страстном одушевлении романтического «сатанизма», а с трезвым расчетом умудренной научными знаниями «люциферовской» аристократии духа.

Скептический русский философ-эмигрант Александр Кожев (Кожевников) — не отказываясь, впрочем, сам принять участие в работе Коллежа — возразил на этот «шаманистский» замысел, что «у подобного чародея не больше шансов перенестись в сакральное, которое он сам же умышленно привел в движение, чем у иллюзиониста — уверить себя в реальном существовании магии, изумившись своими собственными фокусами»². Время подтвердило право-

¹ [Roger Caillois], «Pour un Collège de Sociologie», in: Denis Hollier, op. cit., p. 300. Эта более полная редакция манифеста была напечатана в 1938 году в руководимом Жаном Поланом журнале «Нувель ревью франсез»; первоначальная, более краткая версия появилась еще до начала деятельности Коллежа, в 1937 году, в журнале Жоржа Батая «Ацефал»; она не содержала процитированного абзаца. Во избежание политических ассоциаций среди упоминаемых типов закрытого сообщества не упоминались политические партии, в том числе и тоталитарные партии «нового типа».

² Roger Caillois, *Approches de l'imaginaire*, p. 59.

ту Кожева: в непрерывной массе коллективного духа, которую предполагалось создать в Коллеже, оставалась все же неистребимая внутренняя дистанция — именно дистанция рефлексивного мышления, отделяющая мыслящего субъекта от его собственного проекта. Оглядываясь назад, Кайуа признавал:

То была, конечно, мечта о чуде, и на деле наши пустые притязания остались неосуществленными. Убежден, что даже и без наступившей войны они обернулись бы неудачей. Упоминая о них лишь затем, чтобы пояснить, что подобные пылкие упования, быть может, чаще, чем нам кажется, одушевляют собой труды, которые затем предстают совсем в ином виде — плодами более холодного стремления к отрешенности (наст. изд., с. 146).

Действительно, «мечту о чуде», воплотившуюся в Коллеже социологии, обязательно нужно учитывать как одушевляющее начало трудов Роже Кайуа — особенно трудов конца 30-х годов, создававшихся параллельно с заседаниями Коллежа¹. Ею объясняется, в частности, программно-манифестный, проективный тон тогдашних текстов Кайуа, таких как «Искусство перед судом интеллекта» или заключение к книге «Миф и человек».

Призывы к научной точности и строгости, которые с какой-то наивной настойчивостью звучат в этих текстах, непосредственно объясняются желанием противопоставить себя паранаучным познавательным опытам сюрреализма (маленькая книжка «Искусство перед судом интеллекта» открывалась текстом письма Андре Бретону, извещавшего о переходе автора на положение «корреспондента сюрреализма»). Кайуа заявляет:

В человеке есть некая теневая пелена, которая простирает свою ночную власть на большинство его аффективных реакций и процессов его воображения и с которой все его существо ежеминутно вынуждено считаться и бороться (наст. изд., с. 136).

В контексте полемики с сюрреализмом здесь особенно важны слова «считаться и бороться». Вопреки Андре Бретону и его сподвижникам (или романтикам типа Новалиса, которым он их имплицитно уподобляет), Кайуа не довольствуется признанием «ночной власти» бессознательного над человеком, отказывается завороченно-«манически» отдаваться его игре. Его проект «шама-

¹ Так, вторая и четвертая главы книги «Человек и сакральное» были предметом докладов, прочитанных автором в Коллеже: «Амбивалентность сакрального» (15 ноября 1938 года) и «Праздник» (2 мая 1939 года).

нический», предполагающий борьбу — познание и покорение бессознательного; своего рода «возврат к Фрейду», именно так мыслившему себе задачу психоанализа. Но вдумаемся: в своей борьбе против порабощающих сил бессознательного Кайуа мобилизует другие силы того же бессознательного. Против тенденции к пассивной самоотдаче, к уступкам внешнему влиянию он выдвигает «люциферовский» бунт; против инстинкта смерти — инстинкт экспансии и самоутверждения; против стихийно-текучего сакрального — сакральное искусственное, «сделанное» путем коллективных акций группы интеллектуалов. Таков вообще постоянный ход мысли молодого Кайуа: обозначив некую культурную оппозицию, приписывать ей более или менее явные ценностные значения, распределять ее члены между категориями «хорошо» и «плохо».

Вся его мысль, — пишет историк идей Жан-Мишель Эймон, — строится по бинарной схеме, действующей методом исключения: более сильный член исключает собой более слабый [...]. Он избирает «шаманизм» против «манизма», «магию» против «мистики» (и/или поэтики) [...]. Он отдает Люциферу преимущество перед Сатаной, то есть эффективности — перед «расслабленностью», «завоеванию» — перед «излиянием», «строгости» — перед «неясной интуицией» ...¹

Такой механизм, повторяющийся с впечатляющей неизменностью в мышлении Кайуа, расходится с *диалектикой*. Следуя интеллектуальной моде (лишь отчасти связанной с влиянием марксизма), Кайуа нередко ссылается на диалектику в своих теоретических построениях, но при этом часто склонен придавать этому понятию не вполне адекватный смысл. Так, «диалектикой сакрального» он фактически называет амбивалентность сакрального на всех его уровнях (наст. изд., с. 165), а в мифе усматривает «диалектику аффективного усугубления исходного материала» и «диалектику наложения», то есть фрейдистской сверхдетерминации (наст. изд., с. 49). Во всех этих случаях «диалектикой», по сути, именуются не объективные законы действительного мира, а определенные фигуры субъективной *риторики* — антитеза, многозначность и т.д. Как правило, Кайуа не задается собственно диалектическим вопросом о взаимопорождении, логическом и временном развитии категорий²; соответствен-

¹ Jean-Michel Heimonet, *Politiques de l'écriture, Bataille/Derrida: le sens du sacré dans la pensée française du surréalisme à nos jours*, Paris, Jean-Michel Place, 1989, p. 91.

² Наиболее сильную собственно диалектическую интуицию можно усмотреть в мысли Кайуа о сущностном единстве содержания и формы познания; но мы уже видели, какой неустойчивой она оказалась.

но он почти никогда не исследует общество исторически, занимаясь поисками вневременных, квазиприродных констант. По словам другого современного исследователя,

синтезы, которые он принимает во внимание, представляют собой отнюдь не плод диалектического развития, а, напротив, [...] незабываемые соответствия, основанные на вечной природе¹.

В подспоре своему проекту обновления гуманитарных наук Кайуа привлекает методологические идеи Гастона Башляра, сформулированные им в книге «Новый научный дух» (1934), в частности идею «генерализации» — диалектического снятия прежней научной теории в теории новой, более обобщенной. Однако он не делает следующего шага и не рассматривает, подобно Башляру, истину «как исторический процесс освобождения от долгого ряда ошибок»², как непрестанную и часто болезненную самокритику разума. Его идеал познающего субъекта — не рефлектирующий «трагический» индивид, которого имел в виду его соратник по Коллежу Батай, а цельный, внутренне собранный, полный ницшеанской воли к власти «аристократ»-завоеватель³.

Пожалуй, именно сопоставление с Башляром позволяет еще раз указать на «чувствительную точку» научно-методологических исканий Кайуа. Комментируя их, Жан Старобинский замечает:

В одном важнейшем пункте Кайуа оставался непокорен требованиям научного духа, призывающего отказываться от притязаний на целостность. Как напоминает Башляр, главная аскеза, которой характеризуется современный научный дух, состоит в

¹ Guillaume Bridet, «Objectivation de la réalité et réalité objectivée (Breton/Caillois)», *Mélusine*, 2001, № XXI, p. 82–83. Автор статьи противопоставляет «недиалектическому» Кайуа «диалектического» Бретона; вероятно, еще более разительным было бы сравнение его с таким мыслителем, как Жорж Батай.

² Гастон Башляр, *Новый рационализм*, М., Прогресс, 1987, с. 151.

³ В 1936 году Кайуа опубликовал статью Башляра «Сюррационализм» в первом (и единственном) номере журнала «Энకిзисон», основанного им совместно с Жюлем Моннеро, Луи Арагоном и Тристаном Тцара. По мнению Д.Олье, «башлярковский «сюррационализм» напоминает то, что Батай уже десять лет как называл «гетерологией», то есть волю к знанию, которая стремится не столько завоевывать новые области неведомого, сколько обращаться на запреты, тяготеющие над самим знанием» (Denis Hollier, *op. cit.*, p. 23). Позиция самого Кайуа связана скорее именно с традицией «завоевания новых областей неведомого», в ней больше интеллектуального «империализма», чем самокритики мысли.

том, чтобы «учиться на изолированных системах». Для того, кто не согласен принести эту жертву, единственным выходом остается эстетический путь, путь образов, в которых развертывается облик целого, опираясь лишь на прельстительную мощь метафоры¹.

Действительно, Роже Кайуа даже в ранних своих работах, отмеченных сильным присутствием научного «сверх-я», нечувствительно склоняется к «пути образов», сулящему достижение поистине привлекательной и существенной цели. Когда в заключении к «Мифу и человеку» автор ставит задачей научного знания «осуществить на практике *целостность человеческого существа*» (наст. изд., с. 140) или когда в «Человеке и сакральном» он, сожалея об упадке древнего ощущения мира, пишет, что в современной цивилизации «все уменьшилось в масштабе, раздробилось на фрагменты, стало независимым» и «ничто больше не затрагивает *человека в целом*» (наст. изд., с. 184, курсив мой), то он выражает характерно романтическую ностальгию по неотчужденной человеческой целостности, из которой могли вытекать различные идеологические выводы: и марксистский проект восстановления целостного человека через гармонизацию хозяйственных отношений, и национально-почвенные попытки воссоздать целостность на уровне не личности, а этнической общности, и трагическая апология свободы индивида в дионисийстве Ницше или Батая — одним словом, многие эпохальные идейные течения последних двух столетий. Все они столкнулись с одной и той же проблемой — невозможностью осуществить идеал целостного человека иначе как в утопии или «литературе», рискуя в противном случае впасть в куда худший грех «реализованной утопии» и тоталитарной бесчеловечности. Кайуа столкнулся с этой проблемой в эпоху, когда реализованные тоталитарные утопии грозно множились и расползались по Европе. Сопrotивляясь им, он попытался сделать ставку на науку, на «сюррационализм», на дискретное познание и сознательное воссоздание континуальных начал природного и человеческого бытия; возрожденные в лабораторной среде научного сообщества, эти континуальные силы сакрального должны были «встречным палом» остановить тоталитарный пожар, грозивший уничтожить всякую возможность человеческой целостности. Но логика развития научного замысла довольно быстро привела к неразрешимому противоречию: культура не дает свести себя к единому научно-рациональному принципу, она остается разделенной на трудно совместимые между собой «изолированные системы». Сближения и соприкос-

¹ Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 19.

новения между ними, подобно коротким замыканиям природы и культуры в мифах и «объективных идеограммах», остаются лишь блестящими, но редкими — дискретными — моментами, которые не складываются в целостную систему. Они дают почву не столько для научных теорий, сколько для литературных метафор, и это тем отчетливее выявляется при попытке их строго научной разработки.

Ощувив и — в немалой мере — осознав это противоречие, Роже Кайуа решился стать *писателем*. Или, перефразируя Андре Бретона, — «сюрреалистом в науке».

С. Зенкин

МИФ И ЧЕЛОВЕК

Предисловие 1972 года

Этой книге больше тридцати лет. То, что ныне она публикуется в так называемом карманном издании, показывает, что она не вполне утратила свою актуальность, хоть и принадлежит к такой области, где большинство работ быстро (причем все быстрее и быстрее) устаревают и выходят из употребления.

Перечитывая ее, я не нашел ничего такого, от чего бы теперь отрекся. Скорее она несет на себе печать иллюзий, которые с тех пор меня оставили. В любом случае я не внес в нее никаких поправок. Напротив, она доказывает мне единство, непрерывность, настойчивость моих изысканий — они часто разнонаправленны и даже разнородны, но уже здесь четко проступает их главная интуиция, как бы признание в том, чем я интересовался. Дальнейшие книги — «Человек и сакральное», «Медуза и К^о», «Игры и люди», «Недостоверность грез», «Инстинкты и общество», «Беллона, или Склонность к войне», «Клетки на шахматной доске», даже «Понтий Пилат» — по большей части лишь выполняют программу этой книги, развивают какую-либо ее главу, а то и фразу. Пожалуй, в этой работе не предсказаны только мои описания минералов. Однако то недавно возникшее настроение, из которого они выросли, было и для меня самого непредвиденным.

В остальном же могу лишь порадоваться при виде того, как верен я своей исходной мысли: я и не думал, что эта верность столь непререкаемо властна надо мною.

*Р.К.
Январь 1972 г.*

Предуведомление

Многочисленные формы, которые принимает в своей деятельности воображение, до сих пор не часто изучались как целое. Вместо того чтобы освещать одну из них сравнением с другими, предпочитали заниматься историей литературы, мифографией, нормальной психологией или же психопатологией и т. д.; на эти автономные области произвольно разбивают единую жизнь человеческого духа, и их материалы редко ставят в один ряд — разве что ради пустого удовольствия выводить из них грубо-легковесные тождества, настолько обобщенные, что их даже нелегко отрицать. Так, расхожим приемом стало уподоблять друг другу мифическое, поэтическое, детское и психопатологическое мышление. При этом в лучшем случае обходятся смесью из кое-каких мистических деклараций, поэтических прозрений, формул, взятых у гг. Леви-Брюля, Пиаже или Фрейда, — словно не замечают, что в этих условиях для общей феноменологии воображения куда полезнее уточнять различия, чем утверждать далекие аналогии.

Только при этом условии — четко обозначать базовые специфические качества разных проявлений воображения в жизни — становится возможно наметить более или менее полную классификацию всех рассматриваемых фактов, поместить их в рамки систематической конструкции, которой нам до сих пор недостает и потребность в которой иногда болезненно ощущается:

Уже сейчас можно выдвинуть некоторую идею (естественно, очень частичную и схематичную) такого построения: например, при изучении волшебных и фантастических сказок первые оказались выражением такого состояния души, когда она покорна благоприятным высшим силам, вторые же — выражением мятежного духа, гордого своей собственной мощью и в своей борьбе против высших сил вступающего в союз с дурными сверхъестественными

силами¹. Параллельно, но независимым образом, утверждалось, что религиозный человек почтительно склоняется перед высшими силами, тогда как колдун старается сам принудить их к подчинению². Остается лишь сопоставить эти два вывода, чтобы заметить, насколько соотносятся между собой эти две категории фактов и насколько убедительнее они объясняются при параллельном рассмотрении.

Между тем систематизация данных идет и дальше, и этнографические исследования заставляют различать две основополагающие установки человеческого духа: *шаманизм*, выражающий могущество индивида в борьбе против естественного порядка действительности, и *маниззм*, то есть отказ от своей личности и поиски тождества между «я» и «не-я», между сознанием и внешним миром³. Между тем точно такое же различие проводится в этой системе и между поэтическим и магическим: «Очевидно, волшебное возникает в творениях духа, в поэзии и сказках человечества как явление мистики, рожденное отказом от своей личности, тогда как магическое, напротив, происходит от изначальной потребности выделить «я» из неуловимой реальности и обрести над нею власть с помощью магии»⁴.

Эта дихотомия в свою очередь включается в обширную перспективу, выявляющую в деятельности духа две разные предпосылки: в один ряд с магией попадает любая попытка завоевания мира, а в один ряд с мистикой — всякое стремление слиться с ним. В этой последней ситуации господствует чувствительность. Ей присуща некоторая пассивность; в пределе ее можно назвать теопатической по характеру. Напротив, магия связана с деятельностью ума и с волей к власти. Это попытка расширить область сознания, включив в нее сверхчувственный мир. Такая агрессивная и вместе с тем научная сторона магии заставляет характеризовать ее как теургическую⁵.

На всех этапах такого построения возможен переход в область социального: мы видели, что религию и магию противопоставляют как установку на смирение или на принуждение; напротив того, социологи противопоставляют их как два разряда явлений. Одни, «систематичные, упорядоченные, обязательные», образуют религию; другие, «неупорядоченные, факультативные или же пре-

¹ Joseph H. Retinger, *Le conte fantastique dans le romantisme français*, Paris, 1928, p. 6–7.

² Такова, в частности, позиция сэра Дж. Дж. Фрезера.

³ L. Frobenius, *Histoire de la civilisation africaine*, Paris, 1936, p. 255.

⁴ *Ibid.*, p. 211.

⁵ Evelyn Underhill, *Mysticism, A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, London, 1911.

ступные», — магию¹. Несовместимость этих двух точек зрения не так уж очевидна; напротив, легко представить себе, что та или иная душевная установка обыкновенно сопровождается определенным типом поведения по отношению к социальной группе — либо влечет его за собой, либо, наоборот, сама вызвана положением индивида в обществе и его непосредственными реакциями на него.

Этих примеров достаточно для того, чтобы понять если не общую систематическую конструкцию, то по крайней мере механизм ее создания; главное — рассматривать обширное множество фактов как органическую целостность, множественные элементы которой зависят друг от друга. Наши усилия предстают попыткой синтеза: их целью является распознать за чрезвычайно переменчивыми формами особую функцию человеческого духа — самую гибкую, самую неуловимую из всех, способную бесконечно переоблачаться и находить себе пищу на самой бесплодной, казалось бы, почве. Возможно, иные из связей, которые мы попытаемся провести между разнородными областями, составляющими мир воображения, покажутся произвольными или ненадежными; но без сознательной неосторожности, по-видимому, и нечего надеяться вывести такого рода исследования из привычной колеи, обрекающей их на чрезмерную раздробленность.

Итак, очерки, образующие данную книгу, имеют единственной своей целью обозначить в лабиринте доступных наблюдению фактов те перекрестки, критические точки, где накладываются друг на друга вновь расходящиеся затем ряды фактов. В особенности они обращены к наиболее характерной из таких точек — *мифу*, стремясь через анализ избранного, особо значительного примера определить его природу и функцию, уточнить различные факторы (от элементарных законов биологии до чрезвычайно сложных законов, управляющих социальными явлениями), которые делают коллективные представления мифического характера наиболее наглядным проявлением жизни воображения. Действительно, именно в мифе мы лучше всего постигаем *животрепещущую* взаимосвязь самых тайных, самых пронзительных мотивов индивидуальной души и самых настоятельных возмущающих воздействий общественной жизни. Вряд ли требуется больше, чтобы признать за ним центральное место и попытаться расположить по отношению к нему ряд важнейших проблем, затрагивающих одновременно и сферу познания, и сферу действия.

Оттого пусть не удивляется читатель, что нижеследующие очерки в конце концов переходят из плоскости действительно или же иллюзорно бескорыстных наблюдений в плоскость решений.

¹ H. Hubert et M. Mauss, *Année sociologique*, X (1905–1906), p. 224 ; cf. VII (1902–1903), «Esquisse d'une théorie générale de la magie».

Просто чем больше предмет исследования сближается с реалиями нашей современности, чем больше он присутствует в содержании обсуждаемых ныне проблем, тем более, и именно по этой причине, наши итоговые выводы вовлекаются в разряд ответственных решений: ведь теперь они касаются уже не окончательно свершившегося прошлого. Они, так сказать, нагоняют время, высвечивают такие процессы развития, которые еще не дошли до конца, а потому, *не меняя своей природы*, эти выводы получают уже не индикативный, а императивный характер. Похоже, впрочем, что ныне иные умы как раз более всего и желают такой стратегии, которая позволила бы с чистой совестью перейти от замысла к исполнению. Во всяком случае, стоит заметить, что постольку, поскольку метод, направлявший настоящие исследования, сознательно включал их в рамки *тотальной* системы, не оставляющей ничего за пределами своих построений, — именно постольку при соприкосновении с вопросами, которые должны решаться действием, эти исследования могут дать на них предварительный ответ, максимально свободный от двусмысленности, нерешительности и произвола.

Париж, июнь 1937 г.

I

ФУНКЦИЯ МИФА

Амаликиты сын и вся ее защита, —
Дракона древнего я сею зубы вновь!
*Ж. де Нерваль*¹

НЕПОХОЖЕ, чтобы способность объяснять миф заменила собой способность его творить и переживать. Во всяком случае, приходится признать, что попытки его толкования почти всегда принесли разочарование: все они слой за слоем легли обломками в толщу времени, подобно остаткам многих Трой. Впрочем, сами эти отложения по-своему поучительны, и на их глубинном срезе, быть может, проступят черты некоей диалектики.

В этой области немало удивляет открывающаяся нам глубокая разнородность подлежащего анализу материала. Впечатление такое, что один и тот же принцип объяснения почти никогда не срабатывает дважды, если применять его под тем же углом и в той же пропорции. В конце концов начинаешь даже подозревать, что каждому мифу требуется и свой объяснительный принцип, что каждый миф абсолютно индивидуален по своей организации и единосущен этому принципу, что их нельзя отделить друг от друга, не потеряв существенно в насыщенности и глубине толкования. Во всяком случае, ясно, что тенденция рассматривать мифы как однородный мир, к которому соответственно и ключ один-единственный, характерна для ума, вечно стремящегося в Ином уловить То же самое, в множественном — единое; только здесь он слишком уж спешит и спрямляет себе дорогу, а между тем здесь, как и в прочих случаях, не столь важен результат, предвидимый путем дедукции или же предзаданный произвольным решением, сколь конкретный путь к его определению.

Как бы то ни было, несомненно, что миф, помещаясь в ключевой точке социальной надстройки и духовной деятельности, по природе своей отзывается на самые различные стимулы — и притом на все сразу, так что они уже априори образуют в нем чрезвычай-

¹ Сонет «Антэрос», перевод Ю. Денисова. — *Примеч. пер.*

чайно сложное сплетение; а потому анализ мифа исходя из некоторой, сколь угодно обоснованной объяснительной системы не может не оставлять и в самом деле оставляет впечатление непреодолимой ущербности; образуется какой-то неразложимый остаток, и как реакция сразу же возникает желание именно ему и приписать решающее значение.

Таким образом, каждая система истинна в том, что она дает, и ложна в том, что исключает, а претензии объяснить все могут быстро ввергнуть ее в бред интерпретации, как это случилось с теориями солярными (Макс Мюллер и его ученики) и астральными (Штукен и панвавилонская школа), а во времена более недавние с плачевными усилиями психоанализа (К.-Г. Юнг и другие). Впрочем, может стать, что в такого рода материях бред интерпретации не лишен оправданности и порой даже оказывается эффективным исследовательским методом. Тем не менее он в высшей степени опасен — именно потому, что провозглашает себя исключительным. Тут уже не до того, чтобы проверять принцип каждым новым фактом и сохранять его достаточно пластичным, чтобы он мог обогащаться, соприкасаясь с противящимися ему фактами, и чтобы в ходе своеобразного обмена он мог и объяснять и одновременно господствовать над объясняемым. Приходится просто силой, в процессе абстракции, отнимающей у фактов вместе с их конкретными чертами и их глубинную реальность, подгонять их многообразие к склеротически жесткому принципу, априори признанному необходимым и достаточным. Кроме того, ясно, что расширение принципиальной применимости той или иной объяснительной системы фактически ведет к утрате ею всякой способности эффективно определять вещи, а значит и объяснять их, — одним словом, это подрывает ее. И все же, учитывая эти заблуждения мысли, то есть оставляя в стороне случаи, когда объяснение фактов подменяется их насильственным отождествлением с принципами, а равно и случаи, когда некоторый объяснительный принцип неправомерно считается действительным вне сферы его специфической применимости, — все же в предпринимавшихся до сих пор усилиях к толкованию мифа нет ничего такого, что заслуживало бы безапелляционного осуждения.

Все эти усилия охватывали миф все более плотной сетью определений, выявляя предпосылки его генезиса, обусловленные природой, историей, обществом или человеком. Здесь не место описывать смену различных школ или заново подвергать их критике. Можно лишь отослать к работам, которые более или менее удачно трактуют этот предмет¹. Сейчас достаточно будет указать на

¹ Cf. J. Réville, *Les phases successives de l'histoire des religions*, Paris, 1909; O. Gruppe, *Geschichte der Klassischen Mythologie und Religionsgeschichte*, Leipzig, 1921; H. Pinard de la Boullaye, *L'étude compare des religions*, Paris, 1922–1925.

диалектический характер их эволюции. В общем и целом эта эволюция, по-видимому, шла *от внешнего к внутреннему*. Первый уровень детерминирующих факторов образуют природные явления: дневное перемещение солнца по небу, фазы луны, затмения и грозы образуют как бы внешнюю оболочку мифа — это основа его общечеловеческой значимости, но зато она мало что определяет в нем непосредственно. Особенно большой ошибкой было бы заключить, что мифология — это своеобразное поэтическое толкование атмосферных явлений¹, и вслед за Шлегелем определить ее как «иероглифическое выражение окружающей природы, преобразованной воображением и любовью»². Природные явления образуют лишь рамку и должны рассматриваться лишь как первичная *земная обусловленность*³ если не души, то мифотворческой функции. С другой стороны, предпосылки генезиса и развития мифов описываются совместными усилиями истории, географии, социологии. Также и психология дает свои элементы объяснения, порой очень детализированные, — от мифологии кошмара⁴ до мифов о зевании и чихании⁵. Можно даже определить законы мифического мышления и тем самым наметить психологические закономерности его структуры⁶. Было бы нелепо отрицать важный вклад этих

¹ Точно так же невозможно всерьез принять, что мифология есть некая приблизительная или же аллегорически выраженная наука. Конечно, так называемые платоновские мифы могли играть эту роль, но никому не придет в голову путать их с настоящей мифологией, с мифологией «целесообразности без цели», так же как никто не станет рассматривать в качестве мифа условную выдумку о плоских бесконечно искривленных существах, которую часто используют при изложении релятивистской физики, чтобы помочь представить себе четырехмерное пространство.

² *Rede über die Mythologie und Symbolische Anschauung*.

³ Выражение К.-Г. Юнга. См. его «Очерки по аналитической психологии».

⁴ Cf. W.H. Roscher, *Ephialtes, Eine pathologische-mythologische Abhandlung über die Alpträume und Alpdämonen der klassischen Altertums* (Abhandl. der pb. hist. k. d. kgl. Sächs. Gesell. der Wiss., XX, II, Leipzig, 1900).

⁵ P. Saintyves, *L'Eternuement et le Bâillement dans la magie, l'ethnographie et le folklore médical*, Paris.

⁶ Ср. работы Кассирера и Леви-Брюля. Еще более смело высказывается Виктор Анри: «Миф возникает задолго до человека: любое восприятие внешнего факта организмом, наделенным хоть каким-то сознанием, представляет собой потенциальный миф; в мозгу вышших животных мир истолковывается как ряд мифов, то есть мгновенных, возникающих и тут же исчезающих представлений; чем больше память и сознание устанавливают связи между этими вспышками видения «не-я», тем точнее и прочнее делается миф и тем выше поднимается животное по лестнице живых существ» (Victor Henry, *La Magie dans l'Inde Antique*, Paris, 1904, p. 242, n. 1).

различных дисциплин. Для толкования мифов особенно много могут дать основополагающие сведения, доставляемые историей и социологией. Это, безусловно, верный путь. Исторические и социальные факты образуют важнейшие слои оболочки мифа. Как известно, именно в этом направлении ведутся все более интенсивные и все более успешные исследования. На этом моменте нет нужды останавливаться подробнее: его значение сразу будет понятно всем, кто мало-мальски знаком с трудами и методами современной мифологии. И все же нельзя отрицать, что от всех этих усилий и замечательных достижений остается впечатление какого-то *завеса*. Хорошо видно, как действуют все перечисленные выше определяющие факторы — природные, исторические, социальные, — но никак не удается разглядеть их *достаточной предпосылки*. Иначе говоря, все эти факторы могут работать лишь извне, это, так сказать, *внешние составляющие* мифологии; а между тем каждому, кто сколько-нибудь привык иметь дело с мифами, ясно, что ими *одно-временно движет и изнутри специфическая диалектика саморазрастания и самокристаллизации, которая сама себе дает движущую силу и правила синтаксиса*. Миф есть результат схождения этих двух групп определяющих факторов, геометрическое место, где они ставят друг другу предел и меряются силами. Он образуется тогда, когда внешние принципы и материалы переоформляются по внутренней закономерности — что-то предлагают, что-то предпрещают, что-то предписывают, и при отсутствии видимого противовеса себе как будто бы достаточным образом объясняют миф — впредь до нового рассмотрения и невзирая на оставляемую ими всегда неудовлетворенность.

Вместе с тем ими очевидным образом не затрагивается самая суть вопроса: чем обусловлено мощное воздействие мифа на наши чувства? Каким аффективным потребностям он призван отвечать? Какое удовлетворение он должен приносить? Ведь было же время, когда целые общества верили в него, актуализировали его в ритуалах, да и ныне, уже умерший, он по-прежнему бросает свою тень на воображение человека и вызывает в нем какое-то возбуждение. Следует признать, что, несмотря на все свои серьезные заблуждения, к этой проблеме подступился психоанализ. Как известно, по большей части его усилия оказались неудачными. Более или менее насильственный перенос на анализ мифов такого объяснительного принципа, который и на всю психологию-то распространять ошибочно, слепо-механическое применение глупейшей символики, полное игнорирование специфических трудностей мифологии, неполнота материала, predisposing к бесшабашному дилетантству, — все это привело психоанализ мифа к таким результатам, о которых лучше и не вспоминать. И все же слабость приверженцев учения — еще не аргумент против него. Психоанализ все-таки поставил проблему мифа во

всей ее остроте; описывая процессы переноса, сгущения и сверхдетерминации, он заложил основы реальной логики аффективного воображения; а главное, благодаря своему понятию «комплекса» выявил глубокий психологический факт, который должен был бы сыграть основополагающую роль в специфическом анализе мифа.

В любом случае, чтобы окончательно понять функцию мифов, нам, видимо, следует двигаться именно в этом направлении, следует зайти дальше психоанализа как такового и обратиться к биологии, при необходимости истолковывая добытые ею факты с точки зрения их отражения в психике, как оно изучается в психологии. Сравнивая между собой высшие формы двух расходящихся ветвей эволюции животного мира — человека и насекомых, — представляется оправданным искать между ними соответствия, особенно соответствия *между поведением насекомых и мифологией человека*, коль скоро прав г. Бергсон, утверждая, что мифическое представление («почти галлюцинаторный образ») призвано в отсутствие инстинкта вызывать то поведение, которое обуславливалось бы им¹. Только речь тут должна идти не о «жизненном порыве» или чем-либо таком. Инстинкт далеко не во всех случаях представляет собой спасительно-предохранительную силу, он отнюдь не всегда обладает прагматической защитно-оборонительной ценностью. Мифология сложнее (или, если угодно, проще), чем сила, побуждающая живое существо упорствовать в своем бытии, чем инстинкт самосохранения. Утилитаристский подход, предполагающий в явлениях жизни какую-то утилитарную целесообразность, принадлежит рационализму. Между тем рационализм, насколько известно, до сих пор так и не смог разъяснить мифологию и *сможет это сделать лишь ценой уступки* — либо преобразившись, либо приняв более широкую форму благодаря уже отмеченному мною осмотическому равновесию между объясняющим и объясняемым². Мифы — это отнюдь не предохра-

¹ Н. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, p. 110 sq. Вряд ли есть необходимость напоминать, что для г. Бергсона вся разница здесь в том, что человек поступает по разуму, а насекомое — по инстинкту, то есть, как он пишет, «в природе насекомого изначально заложены конкретные поступки, а у человека — всего лишь функция» (*ibid.*, p. 110).

² Разумеется, в результате такой трансформации или же адаптации рационализм не перестанет быть рационализмом, противостоящим ряду иных принципов, ибо он не отбросит при этом ни одного из своих основополагающих постулатов: детерминизма, внутренней систематичности, экономии объяснительных средств, отказа от внесистемных объяснительных факторов и т. д. Утилитаризм связан не столько с рационализмом, сколько с позитивизмом, и, исключив его из своей аксиоматики, рационализм только выиграет. Вообще, усилия науки направлены на устранение всяких финалистских концепций.

тельные барьеры, расставленные на опасных поворотах жизни с целью продления индивидуального или родового существования¹. Ссылаясь на автора, чье профессионально-филологическое знание мифологии никто не станет отрицать, можно напомнить, как Ницше включал в свое понятие *orgiastische Selbstvernichtung*² целую гамму устремлений, направленных в прямо противоположную сторону. Во всяком случае, пресловутый инстинкт самосохранения здесь уже далеко не действителен.

Теперь, установив общие соотношения основных определяющих факторов мифологии, следует обратиться к ее структуре. Можно констатировать две системы построения баснословных рассказов — как бы *вертикальную и горизонтальную концентрацию* (если позволительно описать это положение вещей с помощью метафоры, взятой из словаря экономики). Это две дополняющие друг друга системы, взаимоналожение которых носит относительно свободный, случайный характер и зависит, по-видимому, лишь от внешне-исторических, а не внутренне-психологических факторов мифологии. Этим объясняется, что мифологический мотив никогда не составляет исключительного достояния какого-то одного героя — напротив, соотношения между мотивами и героями мифов в высшей степени взаимозаменяемы.

Таким образом, можно различать *мифологию ситуаций и мифологию героев*. При этом мифические ситуации могут толковаться как проекция психологических конфликтов (по большей части соответствующих психоаналитическим комплексам), а герой — как проекция самого индивида, как *идеально-компенсаторный образ, возвеличивающий его подвергаемую унижениям душу*. В самом деле, индивид предстает переживающим разнообразные психологические конфликты, которые естественно (более или менее в соответствии с природой каждого из них) варьируются в зависимости от цивилизации и типа общества. По большей части он не осознает этих конфликтов, поскольку они, вообще говоря, связаны со структурой самого общества и вытекают из утеснений, которым она подвергает его первичные желания. Хуже того, по той же самой причине индивид не имеет возможности избавиться от этих конфликтов, ибо он

¹ Наоборот, существуют инстинкты вредные для индивида и даже для вида — как, например, у некоторых видов муравьев, выкармливающих паразитов, от которых они и гибнут (см.: Н. Pieron, «Les instincts nuisibles à l'espèce devant les théories transformistes», *Scientia*, IX (1911), p. 199 sq.; «Les problèmes actuels de l'instinct», *Revue philosophique*, 1908, p. 329–369; *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie*, 1908, 4, p. 503–539). Критическое изложение этого вопроса и библиографию можно найти в классической работе: W. Morton Wheeler, *Les Sociétés d'insectes*, Paris, 1926.

² Оргиастическое самоуничтожение (нем.). — *Примеч. пер.*

мог бы это сделать лишь таким поступком, который будет осуждаться обществом и, следовательно, им самим тоже: ведь его сознание глубоко отмечено печатью социальных запретов и в некотором смысле само же их и гарантирует. *В результате он оказывается парализован, неспособен совершить табуированный поступок и недоверяет его герою.*

Прежде чем обратиться к этому аспекту проблемы, необходимо показать на примерах, что как фольклорно-сказочные, так и собственно мифические мотивы вполне можно возводить к *драматическим ситуациям*, главная суть которых — *конкретизировать в некотором особом мире различные кристаллизации психологических возможностей*: ситуацию Эдипа — убийцы своего отца и мужа своей матери; ситуацию Геракла у ног Омфалы; ситуацию Поликрата, бросающего в море перстень, чтобы уберечься от опасности, которая таится в чрезмерном благополучии; ситуацию Авраама, Иеффая и Агамемнона — царей, приносящих в жертву собственных детей; ситуацию Пандоры — искусственно сотворенной женщины и Giftmädchen¹. Непосредственной моделью их являются и понятия ὄβρις и νέμεσις², играющие значительную роль в мифологии³.

Теперь пора в полной мере осмыслить и понятие героя: глубинным образом оно вытекает из самого существования мифических ситуаций. *Герой по определению есть тот, кто находит какое-то разрешение этих ситуаций, какой-то удачный или неудачный выход из них.* Дело в том, что индивид страдает прежде всего от невозможности вырваться из раздирающего его конфликта. Любое, пусть даже насильственное и опасное решение кажется ему желанным; однако социальный запрет делает для него это решение невозможным психологически еще более, чем материально. Поэтому он ставит на свое место героя — то есть герой по природе своей есть нарушитель запретов. Будь он просто человеком, он был бы преступником, и в мифе он тоже таков — он осквернен своим поступком, ему необходимо очищение, но и оно никогда не бывает полным. *Однако в специфическом свете мифа — в свете величия⁴ — он*

¹ Ядовитой девы (нем.). — Примеч. пер.

² «Дерзость» и (божий) «гнев» (греч.). — Примеч. пер.

³ И не только в греческой: судя по всему, эти два взаимодополнительных понятия образуют центральную структуру всей психологии мифа.

⁴ О соотношении мифа с понятием величия см.: R. Kassner, *Les Éléments de la grandeur humaine*, trad. fr., Paris, 1931, p. 92 sq. Главная идея в том, что величие должно пониматься как способность этического преобразования. Когда им наделяется вина, она остается виной, но оказывается выше того принципа, по отношению к которому образует вину. С такой точки зрения (на которой, однако, не стоит сам Касснер) величие несомненным образом составляет высшую цель мифа.

предстает безусловно оправданным. Итак, герой есть тот, кто разрешает конфликт, которым мучается индивид; отсюда его высшее право не столько на преступление, сколько *на вину*, и функция такой идеальной вины в том, чтобы тешить¹ индивида, который желает ее, но не в силах реально взять на себя.

Однако индивиду не всегда достаточно, чтобы его тешили, ему нужен также и поступок; иначе говоря, он не в состоянии вечно довольствоваться мысленным самоотожествлением с героем, идеальным удовлетворением. Ему требуется также реальная идентификация, фактическое удовлетворение. Поэтому обычно миф сопровождается обрядом, ибо нарушать запрет необходимо, но это возможно лишь в мифической атмосфере, куда индивида и вводит обряд. В этом — сама суть праздника: *это дозволенный эксцесс², посредством которого индивид драматизируется и тем самым становится героем*, обряд реализует миф и позволяет переживать его. Оттого они так часто оказываются взаимосвязаны; по сути, их союз нерушим, а разрыв между ними как раз всегда и служил причиной их упадка. Отделенный от обряда, миф утрачивает если не смысл своего существования, то во всяком случае главную силу воздействия — способность непосредственно переживаться. Отныне он не более чем литература, каковой стала большая часть греческой мифологии в классическую эпоху, в том неоправдимо фальсифицированном и нормализованном виде, в каком передали ее нам поэты.

¹ Она скорее именно тешит [flatte], чем очищает: аристотелевский *κάθαρσις* [катарсис, очищение] есть, несомненно, слишком оптимистическое понятие.

² Такой характер праздника и обряда давно уже признан. Когда Фрейд пишет: «Праздник — это разрешенный, больше — обязательный эксцесс, торжественное нарушение запрещения. Не потому, что люди, весело настроенные, следуя какому-нибудь предписанию, предаются излишества, а потому, что эксцесс составляет сущность праздника» [З. Фрейд, «Я» и «оно», т. 1, Тбилиси, 1991, с. 330. — *Примеч. пер.*], — то он лишь повторяет классическое определение. В наши дни для всех движений, в которых проявляются мифологические черты, характерна и настоящая гипертрофия этой ритуально-праздничной функции: таковы гитлеровское движение или Ку-клукс-клан, где обряды наказания отчетливо направлены на то, чтобы доставить членам «то быстротечное опьянение, которого не может скрыть униженный человек, став на какой-то миг обладающим властью и вызывающим страх» (John Moffatt Mecklin, *Le Ku-Klux-Klan*, trad. franç., Paris, 1934). Несомненно также, что и представление о «незримой Империи, всевидящей и всеслышающей», которое послужило основой для деятельности и роста Ку-клукс-клана, имеет отчетливо мифологический характер.

Однако же отношения между литературой и мифологией предстают в истинном свете лишь при условии, что предварительное будет точно выяснена функция последней. Ведь если мифология является столь *важной* для человека лишь постольку, поскольку выражает индивидуальные или социальные по своей структуре психологические конфликты и дает им идеальное разрешение, то неясно, почему бы этим конфликтам сразу же не обрести собственное психологическое разрешение, вместо того чтобы заимствовать — лицемерно? — декорации баснословной истории. Введение такого понятия, как дологическое мышление, ничего не даст, так как именно предполагаемое им предварение здесь и требуется обосновать. Трудно также удовлетвориться и так называемой потребностью в фантазии и грезе, которой благосклонно наделяют человека, тогда как одни люди прекрасно обходятся и без нее, а у других она служит либо проявлением слабости, либо расплатой за силу. Наконец, столь же трудно считать, будто необходимость баснословия вытекает из «цензуры», *так как немного найдется примеров идеи, которая была бы опаснее, чем образ*. Причину баснословия следует искать скорее в другом — в его же собственных свойствах, а именно в том, что многоголосие мифической проекции конфликта позволяет получать и множественные отзвуки, делая этот конфликт волнующим одновременно в разных моментах и превращая его в то, чем он изначально и предстает: *в возможность инвестиций чувств*¹.

В этом-то смысле и представляется возможным говорить о внутренней мифологии. По-видимому, эту концепцию имел в виду уже Плутарх, писавший: «И подобно тому как математики говорят, что радуга есть образ солнца, по-разному окрашенный при отражении его лучей от облаков, так же и миф, который я тебе поведал, есть образ некоей истины, где одна и та же мысль отражается в различной среде, как указывают на то обряды, отмеченные скорбью и внешней радостью, или архитектурное устройство храмов, различные части которых то развертываются в виде крыльев, ступенчато раскинувшихся под открытым небом, то прячутся под землю, простираясь во мраке чередой залов для облачения богов, напоминая одновременно хижины и могилы»². Некая истина, где одна и та же

¹ Жорж Дюмезиль, один из тех, кто больше других сделал для сопоставления и параллельного изучения мифов и ритуалов, освещающих друг друга, пишет в недавней работе: «Истина состоит в том, что мифы зарождаются и процветают в условиях малоизученных, но почти всегда совместно с ритуалами: есть все шансы на то, что мифы о «толпе чудовищ» родились *вместе* с раженими, а миф о кастрации — *вместе* с ритуальной кастрацией» (Georges Dumézil, *Ouranos-Varuna*, Paris, 1934, p. 29).

² «Исида и Осирис», § 20.

мысль отражается в *различной среде*, — пожалуй, действительно в синтаксисе мифологии есть некая перспективная организация по разным уровням аффективного переживания. В пользу этого особенно свидетельствует анализ *полуденного комплекса*, в котором очень четко прослеживается такая стратификация: бездействие и безволие в полуденную жару, оцепенение чувств и сознания, эротическая агрессия суккубов, общая пассивность и усталость от жизни (*acedia*), тогда как призраки жаждут крови живых в момент, когда сокращение теней отдает людей им во власть, в час привидений, когда стоящее в зените светило заливает всю природу приливной волной смерти¹.

Такова первая диалектика отзвуков мифологической ситуации — *диалектика аффективного усугубления исходного материала*. Вторая диалектика — это *диалектика наложения*: в самом деле, мифологическая ситуация почти всегда частично накладывается на одну или несколько других. Так, в только что приведенном примере комплекс полудня ведет к мотиву вампиризма, но также и демонов произрастания², подобно тому как мотив *Giftmädchen* связывается с напитком бессмертия³ и с комплексами Поликрата и Эдипа⁴. Поэтому дело компаративистов — разграничить те случаи,

¹ См. на сей счет мои работы, опубликованные в журналах «Revue de l'histoire des religions» (март — декабрь 1937 г.) и «Revue des études slaves» (1936–1937). Можно сказать, что сходным образом и А.-В. Шлегель анализирует сверхдетерминацию мифов о Севере, усматривая в них образ лучшего и оцепенения, неподвижной звезды, направления магнитной стрелки, бессмертия, идеичности и самопознания. Пример очень глубокого анализа сверхдетерминаций можно найти в работе Ж. Юбо и М. Леруа о волнующих ассоциациях, которые вызывало у древних пророчество Вергилия (в 4-й эклоге) об обильном урожае корицы; здесь и мотивы феникса и возрождения, и экзотические легенды об уборке урожая корицы свинцовыми стрелами или кусков мяса, из-за которых птички гнезда падают под тяжестью наклевавшихся ее птиц, и рождение в расщелинах земли среди непобедимых змей, связь с циклами легенд об Александре и Вакхе и т. д. (см.: *Mélanges Bidez*, t. I, p. 505–530, Bruxelles, 1934, «Vulgo nascetur atomum»).

² Поскольку земля, из которой произрастают растения, представляет собой одновременно и обитель мертвых: «Все живущее из нее вышло, и все умирающее в нее возвращается; она наша земля-кормилица, она же и могила всех людей. Поэтому вполне естественно, что хтонические божества, покровительствующие земледелию, властвуют также и над мертвыми» (H. Weil, *Journal des savants*, 1895, p. 305). Полдень, час мертвых, — это закономерно также и час демонов произрастания.

³ Cf. G. Dumézil, *Le Festin d'immortalité*, Paris, 1924.

⁴ Cf. P. Saintyves, *Essai de folklore biblique*, Paris, 1923, p. 377–381, гл. VIII «Поликратов перстень и монета во рту у рыбы».

где это соотношение мотивов носит внешне-случайный характер (то есть определено внешними обстоятельствами), и те, где оно принадлежит внутренней мифологии, поскольку можно помыслить себе лишь одну связь, постоянно проходящую сквозь разные цивилизации: это результат воздействия их структуры на воображение индивида.

Таким образом, изучение мифологии может стать приемом психологической проспекции. В самом деле, достаточной предпосылкой мифа является его сверхдетерминация, то есть то, что он представляет собой узел психологических процессов, совпадение которых не может быть ни случайным, ни эпизодическим или личным (в этом случае миф был бы неудачным мифом, не более чем Märchen)¹, ни искусственным (в этом случае оказались бы совершенно иными определяющие факторы, а следовательно, и черты мифа, а потому и его функция)². Если так, то можно распутать их переплетение, а тем самым — надежнее, чем в психоанализе, — и бессознательные определяющие факторы человеческой аффективности, причем ценнейший сопоставительный материал может дать сравнительная биология, так как в некоторых случаях инстинкт заменяется воображаемым представлением и реальное поведение животных некоторого вида способно пролить свет на психологические возможности человека.

Если не ждать от исследования мифов раскрытия этих инстинктивных или психологических возможностей, то ни к чему и предпринимать его: ясно ведь, что есть дисциплины, представляющие более насущный интерес, и, конечно, нет ничего более обременительного и даже пагубного, чем бесполезная истина. Она всего лишь *некоторое* знание — в конечном счете серьезнейшая помеха *общему* знанию, которое или тоталитарно, или вообще не существует.

Более того, эти инстинктивные возможности не погибли. Преследуемые, лишенные своих владений, они все еще наполняют «робкими, неполными и упрямыми» последствиями воображение мечтателей, а порой и залы судов или палаты психиатрических больниц. Будем помнить: они еще могут выставить свою

¹ Как известно, в Германии в романтическую эпоху Märchen [сказка (нем.)] была предметом многих теорий. Можно определить ее как непосредственный (по словам Новалиса, закономерный, идеальный и пророческий) продукт воображения, предоставленного самому себе. Самые известные примеры этого — «Зеленый змей» Гёте, «Женщина без тени» Гофманшталя.

² В этом случае перед нами *литература*, которая с такой точки зрения представляет собой деятельность, подменяющую собой мифологию, когда та утрачивает свою необходимость.

кандидатуру на верховную власть. Они даже могут — время для этого подходящее — ее получить. От мифов униженных к мифам торжествующим дорога, быть может, короче, чем нам кажется. Достаточно лишь придать им социальное звучание. В пору, когда политика так легко говорит о живом опыте людей и о концепции мира, эксплуатирует и чтит основополагающие аффективные порывы, наконец, прибегает к символам и ритуалам, — кто назовет ее невозможной?

II МИФ И МИР

1. Богомол

Если нужно, я готов сколько угодно подчеркивать социальную функцию и социальную обусловленность мифов: почти все в них приводит к этой мысли. Вместе с тем это очень особенные коллективные представления. Они успокаивают, ободряют или страшат. А потому их воздействие на аффективную жизнь индивида, хоть и очень властное, должно быть до какой-то степени опосредовано тайным соответствием его собственным установкам.

Если задаться вопросом, например, об объективных предпосылках символики, то придется обратить особое внимание на феномен *суггестивности*. Действительно, некоторые предметы и образы вследствие своей особенно значительной формы или содержания как бы отмечены по сравнению с другими особенно четкой *лирической способностью*. Эта способность проявляется очень широко, если не повсеместно, а по крайней мере в некоторых случаях она как бы составляет сущностную принадлежность того или иного элемента и соответственно может наравне с ним самим претендовать на объективный характер.

Полезно бывает отправляться от самых скромных, самых непосредственных данностей. Например, независимо от всякого мифа и без всяких гипотез относительно него достоверно известно, что такое насекомое, как богомол, в высшей степени являет собой эту объективную способность прямого воздействия на аффективную жизнь людей: его название *la mante religieuse*, его форма, его поведение (поскольку оно известно) — все видимым образом способствует этому результату. Каждый может провести небольшой опрос своих знакомых: вряд ли среди них найдется такой, кто никак не интересуются этим странным существом¹. Заслуживает внимания сле-

¹ Некоторые свидетельства такого рода можно найти в первоначальной, существенно зачаточной версии этой главы, напечатанной в журнале «Минютавр», № 5.

дующий факт: представление или образ действует на каждого индивида отдельно, как бы тайно, никто не знает о реакциях своего соседа. Невозможно указать никакой признанной символики, значение которой в основном определялось бы ее социальным применением, а эмоциональная действенность — главным образом ее ролью в коллективе. Такое стихийное, спонтанное воздействие, завладевающее вниманием индивида непосредственно, без услужливого посредничества коллективных представлений, заслуживает тщательного рассмотрения. Пример с богомолom — явление весьма скромное по масштабам, зато относительно широко распространенное; ошибкой было бы пренебрегать им из-за его ускользающего характера. Напротив, это как раз помогает представить себе, что такое *мифология в стадии зарождения*, когда ее структуру еще не успели закрепить социальные определяющие факторы.

Прежде всего, ценные указания дают нам фольклористика и ономастика. Значимо уже имя, которое древние присвоили этому существу, — *mantis*, «пророчица». Считалось, что своим появлением оно предвещает неурожай, что его мрачный окрас сулит беду всем животным, на кого оно бросит взгляд. Так, по сообщению Аристарха, богомол считали носителем дурного глаза — самым своим взором он причиняет беду тем, на кого смотрит¹. Его имя использовали как прозвище наглецов². Его магическая сила была хорошо известна и в Риме: если кто заболел, ему говорили: «Это на тебя богомол взглянул»³. Судя по всему, он даже играл определенную культовую роль — действительно, его изображение найдено на прозерпинской монете из Метапонта⁴, рядом со священным колосом Элевсинских мистерий. Наконец, Диоскурид сообщает, что им пользовались как лекарственным средством⁵.

Что касается новых времен, то А.-Э. Брем в своем справочнике⁶ указывает три разных объяснения, которые давал имени этого насекомого английский натуралист XVI века Томас Мауффет; в них говорится то, о чем уже упомянуто выше. Тот же Томас Мауффет, цитируемый у Ж.-А. Фабра, сообщает, что «тварь эта считается такой божественной, что протянутым перстом указывает верную до-

Обогащению ее материала во многом способствовали своими многочисленными и ценными указаниями гг. Жорж Дюмезиль и Поль Этар. Прошу их принять это поневоле недостаточное выражение моей живейшей благодарности.

¹ *Schol. In Theocr.*, X, 18, éd. Dübner, 1849, p. 70–71.

² Suidas, s.v.

³ Cf. S. Seligmann, *Der böse Blick und Verwandtes*, Berlin, 1910, Bd I, S. 135.

⁴ Otto Keller, *Die antike Tierwelt*, Leipzig, 1909–13, Bd II, S. 460.

⁵ *Mat. Méd.*, I, 158.

⁶ См. французское издание Байера под редакцией J. Kunckel d'Herculais.

рогу заблудившимся детям — и почти никогда не обманывается»¹. То же поверье и в наши дни отмечено в Лангедоке². С другой стороны, А. де Шенель сообщает, что святой Франсиско Хавьер, по словам Ниремберга, заставлял богомола петь церковные песнопения, и приводит случай с человеком, которому это насекомое очень кстати присоветовало вернуться назад.

По словам Ж.-А. Фабра³, он не раз констатировал, что в Провансе гнезда богомола считаются лучшим средством от обморожения и зубной боли, надо только собирать их при соответствующей фазе луны. Себийо отмечает⁴, что в окрестностях Ментоны они ценятся как лекарство от лишая. Чрезвычайно интересен и составленный Э. Ролланом⁵ перечень народных названий этого насекомого: иногда богомола называют «итальянкой» или «призраком», а также, что как будто менее объяснимо, «земляничкой» или «магдалиной». Вообще, заметно амбивалентное отношение к нему: с одной стороны, это насекомое рассматривается как сакральное, отсюда его название «богомол», *prégo-Diéou* (с различными вариантами и соответствиями в Парме, Португалии, Тироле, Германии и Греции); с другой стороны, оно одновременно расценивается и как дьявольское, что доказывает его симметричное имя *prégo-diablé*, например в выражении *brassiéja coumo un prégo-diablé*⁶; сюда же следует отнести и такие названия, как «лгунья» или «святоша», отмеченные в Вильнёв-сюр-Фере (департамент Эн).

Обратимся теперь к детским считалкам, где упоминается богомол. В них заметны два основных мотива: во-первых, богомол считается прорицателем⁷, который знает все — особенно где нахо-

¹ «*Tam divina censetur bestiola at pucro interroganti de via, extento digito rectam monstret, atque raro vel nunquam fallat*»; вероятно, этот пассаж взят из книги Мауффета «*Insectorum vel minimorum animalium theatrum*», которую упоминают другие авторы (например, Эжен Роллан), но с которой мне не удалось ознакомиться.

² Ссылки см. в книге: Sébillot, *Le Folklore de la France*, Paris, 1906, t. III, p. 323, n. 1.

³ J.H. Fabre, *op. cit.*

⁴ *Op. cit.*, t. III, p. 330. См. на ту же тему: Réguis, *Mat. Médic.*, p. 32 (цит. по Роллану).

⁵ *Faune populaire de la France*, Paris, 1911, t. XIII, p. 117.

⁶ Cf. : *Revue des langues romanes*, 1833, p. 295. См. ниже бушменскую сказку, где, наоборот, о богомоле говорится, что он машет руками как человек. Соответствие между человеком и насекомым настолько очевидно, что сравнение работало в обоих направлениях.

⁷ Это прямое наследие античных верований. Также и итальянские крестьяне считают лучшим прорицателем кузнечика (Cf. A. de Gubernatis, *Zoological Mythology*, London, 1872, I, vii). Собственно, в античных текстах часто бывает трудно определить, означает ли слово *mantis* богомола или кузнечика.

дится волк; во-вторых, предполагается, что он молится, потому что у него умерла или утонула мать. По этому второму пункту все свидетельства сходятся¹. Вообще, судя по всему, следует согласиться с Де Бомаре, что во всем Провансе богомола считают священным существом и стараются не причинять ему ни малейшего вреда.

Иначе обстоит дело в Китае, где жители выращивают богомолов в бамбуковых клетках и увлеченно следят за их драками². У ту-рок вновь появляется священный характер насекомого: считают, что его ножки всегда обращены в сторону Мекки³.

В Румынии известны различные легенды, в которых проступает дьявольская принадлежность богомола, однако называют его все-таки *calugarita*, то есть «монашка». В частности, рассказывают, что во время преследований христиан апостол Петр и отцы церкви решили обучать женщин делу распространения веры. Причем, чтобы укрыться от взгляда язычников, который мог бы их погубить, им следовало носить покрывало и ни с кем не разговаривать по дороге. Одна из таких женщин, по имени Калутарита, встретила очень красивого мужчину, который был не кто иной, как сын Сатаны. Она открыла перед ним лицо и стала рассказывать об учении Христа. В тот же миг молодой человек сделался невидимым и исчез. Ангел известил об этом Петра, тот примчался и увидел, что женщина без покрывала. В наказание он превратил ее в насекомое. Так она и стала зваться Богомолем. Заметив приближающегося Петра, она хотела поскорей прикрыть лицо покрывалом — и вот оттого-то, сделавшись богомолем, она по-прежнему держит лапки перед головой, пытаясь ее спрятать⁴. Некоторые варианты еще яснее показывают греховность богомола и его сношения с дьяволом: христианам, преследуемым татарами, не хватало священников, и потому выбрали

¹ Протицирую по книге Поллана самые ясные примеры: «Prégo-Diéou, Bernardo, — Bestieto segnado — veni près de iéou — que ta mayré es morto — sus un ped de porto — que ton payré es vieou — sous un ped d'ouliéou» (Арль); «Prégo-Diéou, marioto, ta may qu'es morto, débat un peu dé porto; te l'an gñboundudo débat un ped de brugo» (Гасконь); «Prégo-Diéou, Bernado, qué ta mayré s'es négado» (департамент Од); «Prégo, Bernardo, qué Bernat est mort — sus la porto del ort» (департамент Тарн). О том, что богомола считают знающим, где находится волк, см.: A. van Gennep, *Le Folklore du Dauphiné*, Paris, 1933, t. II, p. 641.

² Обычай, описанный Кирби (см.: L. Figuiet, *Tableau de la nature. Les insectes*, p. 351; Darwin, *La Descendance de l'homme et la sélection naturelle*, trad. franç., Paris, 1881, p. 318; Westwood, *Modern Classif. of Insects*, t. I, p. 427).

³ *Musée entomologique illustré, les Insectes*, Paris, 1878.

⁴ *Natursagen*, herausgegeben von Oskar Daehnhardt, Leipzig, 1907–1912, Bd II, S. 192–193. Cf. Marianu, *Insectele in limba, credintele si obiceiurile Românilor*, Bucuresti, 1903, p. 497.

дев, которые дали обет целомудрия и должны были день и ночь молиться за всю общину. Одна из этих монашек полюбила молодого татарина и вышла за него замуж; но когда она приносила клятву, то прямо у алтаря превратилась в богомола¹. Согласно другой версии, некий император заточил свою дочь в монастырь, за то что она не хотела выходить ни за одного из многочисленных женихов. В конце концов она полюбила дьявола. И тогда остальные монахини посадили ее на такой строгий пост, что она усохла до размеров насекомого². По более простодушному преданию, у дьявола была столь злобная дочь, что он сам не мог ее выносить. Чтобы она исправилась, он отдал ее в монахини. Но Бог такого не потерпел и превратил ее в богомола³.

Мы видим, насколько повсеместно образ богомола воздействует на народное воображение. А нередко богомол играет и еще более значительную роль, занимая первостепенное место в религиозной жизни. Так, на севере Меланезии туземцы с острова Герцога Йоркского делятся на два рода, из которых один почитает своим тотемом насекомое *ko gila le*, до неразличимости мимикрирующее под лист каштана, а другой, род пикалабасов, — насекомое *Kam*, которое, по словам Фрэзера⁴, является, несомненно, богомолем.

Еще показательнее африканский материал. Как сообщает путешественник Кайю, одно из центральноафриканских племен поклоняется некоей разновидности богомола⁵. У банту, отмечает Анри-А. Жюно, из всех прямокрылых особенным вниманием пользуется богомол. Его называют *ñwambyeou* (на диалекте джонга) или *ñwambyeoulane* (на диалекте ронга), то есть буквально «стригущий волосы», — возможно, подразумевается форма его передних ножек, похожих на ножницы. Когда мальчики-пастухи встречают богомола, то вырывают несколько волосков из своего кожаного пояса и угощают ими насекомое, приговаривая: «на, дедушка» — обряд, указывающий на то, что имя насекомого, возможно, значит больше, чем кажется, и происходит не просто от морфологического сходства. С другой стороны, в том, что этот обряд совершают только дети, проявляется определенный упадок верования. Действительно, как указывает Анри-А. Жюно, в старину богомолы считались богами-прародителями или, по крайней мере, посланцами богов, и если один из них забирался в хижину, то его почитали как бога-прародителя,

¹ Marianu, *op. cit.*, p. 500.

² *Ibid.*, p. 501.

³ *Ibid.*, p. 502.

⁴ J.G.Frazer, *Totemism and Exogamy*, London, 1910, t. II, p. 120 sq. Cf. W.H. Rivers, *The History of Melanesian Society*, Cambridge, 1914, t. II, p. 501.

⁵ Cf. Figuier, *op. cit.*, p. 350.

навестившего своих потомков¹. У готтентотов, по свидетельству Шармана, в качестве верховного божества почитается другой вид богомола — богомол блаженный². Когда он появляется в краале, в честь него приносят жертвы³. Один из путешественников рассказывает об ужасе готтентотов (хои-хои), когда какой-то мальчик сделал вид, что убивает одно из этих священных существ⁴. Подобно тому как в Европе богомола считают то божественным, то дьявольским созданием, в Южной Африке его значение тоже, судя по всему, двойственно: согласно Кольбу, это доброе божество, а согласно Лакаю — дурная примета⁵. Во всяком случае, у хои-хои он носит имя дурного начала — *gaunab*⁶. Более того, Майнхоф, говоря о взаимообращении имен бога и дьявола, приводит в пример богомола, готтентотского бога, который, по словам его информанта-бушмена, раньше назывался у них дьяволом⁷. Кстати, у бушменов верховным божеством, творцом мира, является не кто иной, как богомол (Кагн); он, судя по рассказам, известен своими «забавными» любовными приключениями, и ему особо принадлежит луна, ибо он сотворил ее из своего старого башмака (или же, по другой версии, из страусиного пера), причем в весьма драматичных обстоятельствах. Особенно важно заметить, что главной его функцией, судя по всему, является доставлять пищу просящим о ней⁸, а с другой стороны, его самого проглотил и изрыгнул живым бог-пожиратель Квай-Хемм⁹. То есть делается акцент на пищеварительной тематике, что и не удивительно, зная невероятную прожорливость насекомого, ставшего прототипом

¹ Henri-A. Junod, *Mœurs et Coutumes des Bantous*, Paris, 1936, t. II, p. 290.

² Figuiet, *ibid.*

³ *Description du cap de Bonne-Espérance tirée des Mémoires de M. Pierre Kolbe*, Amsterdam, 1742, p. 209 sq. Cf. Quatrefages, «Croyances et superstitions des Hottentots et des Boschimans», *Journal des Savants*, 1886, p. 283.

⁴ Cf. Kolbe, p. 212.

⁵ Cf. Quatrefages, *art. cit.*, p. 283.

⁶ Hahn, *Tsunigoam, the supreme Being of the Khoi-Khoi*, p. 42.

⁷ C. Meinhof, *Archiv für Religionswissenschaft*, XXVIII (1930), S. 313–316. Это рецензия на книгу: Dorothea Bleek, *The Mantis and his Friends*, Capetown, 1923, — сборник сказок, уже заголовок которого доказывает важное значение богомола в данном регионе и который я надеюсь в скором времени издать во французском переводе, предварив его обзором современных трудов о религии различных народов Южной Африки, именно с точки зрения того, какое место в ней занимает мифология богомола.

⁸ Bleek, *A Brief Account of the Bushman Folklore*, London, 1875, p. 68.

⁹ A. Lang, *Mythes, Cults and Religion*, trad. franç., Paris, 1896, p. 330. Ср. молитву охотника из племени Кинг: «О Кагн, о Кагн, разве мы не твои дети? Разве ты не видишь, что мы голодны? Дай же нам поесть».

этого бога. В числе прочих его превращений — ибо он часто умирает и возрождается — следует отметить, что некогда он был убит колючками, которыми тогда являлись люди, и съеден муравьями, а затем воскрес, после того как его кости были собраны вместе: история, в которой также играет некоторую роль пищеварение и которая связывает богомола с богатейшей традицией мифов о расчлененном и воскресающем божестве типа Осириса. Кроме того, Богомола, которому поклоняются бушмены, следует сопоставить, как замечает Лэнг, с другим мифологическим мотивом — мотивом «отделяющейся силы» (ср. прядь Миноса, волосы Самсона и т. п.). В самом деле, у него есть один зуб в котором и заключена вся его мощь, и он одалживает этот зуб кому считает нужным. Существенно, по-видимому, что как в Провансе, так и в Южной Африке богомол особо ассоциируется с зубами. Эта соотнесенность объясняется не только тем, что у данного насекомого питание соотнесено с сексуальностью, — хотя это и может показаться решающим обстоятельством. Действительно, сегодня признано, что зубы играют огромную роль в сексуальных представлениях. Согласно психоанализу, сон о вырывании зубов означает либо онанизм, либо кастрацию, либо роды¹, а согласно популярным «Ключам к сновидениям» — смерть. С другой стороны, именно у тех диких племен, где обряды инициации и взросления не включают в себя обрезания, его место нередко занимает вырывание зуба². Таким образом, все эти факты — а равно, как мы увидим дальше, и поведение богомола — находятся в примечательном взаимном соответствии между собой.

Вообще, на значительной части Африканского континента можно заметить остатки своего рода религии или даже цивилизации богомола, которая особенно хорошо сохранилась у бушменов и характеризуется культом этого насекомого, отождествляемого с богом-творцом и особо почитаемого как демон охоты. Оно играло

¹ Cf. S. Freud, *La science des rêves*, trad. Meyerson, Paris, 1926, p. 319, 346–350 — особенно процитированное в примечании длинное сообщение Отто Ранка и приводимые в нем языковые факты и выражения. Параллельно с этим и данные мифографии показывают, что зубы уподобляются личности в целом или же ее сущности (cf. J.C. Frazer, *Le Rameau d'or*, trad. Stiebel et Toutain, Paris, 1903, t. I, p. 50–55). Итак, между двумя разными по подходам исследованиями обнаруживается сходство, какового и следовало ожидать.

² Cf. Van Gennepe, *Les Rites de passage*, Paris, p. 103: «Обрезать крайнюю плоть — все равно что вырвать зуб (как это делают в Австралии и других местах), отрезать крайнюю фалангу мизинца (в Южной Африке)» и т. д. [А. ван Геннеп, *Обряды перехода*, М., «Восточная литература», 1999, с. 70.] В этой связи следует отметить, что в бушменских сказках дочь богомола зовут именно «мизинчик».

значительную роль в возникновении рода человеческого, вообще в мифическую эру (*Urzeit*), до наступления собственно исторических времен. Так, у южных бушменов богомол рассматривается как «человек древней породы»¹. Он даровал диким зверям их имена и окраску, то есть сотворил их, поскольку для первобытного мышления *дать имя* равнозначно сотворению. В своей животной ипостаси этот бог служит для гадания², а в своей мифической жизни он уже предвидел будущее — время, когда он станет насекомым; он видел сны, и то, что ему снилось, становилось реальностью³. Подобные представления выходят за пределы Южной Африки: у народа лунда — на северо-западе Родезии, в Анголе и Бельгийском Конго — богомола называют именем Нсамби, обозначающим различные божества⁴. У банда богомол именуется Этере и фигурирует во многих сказках. Первоначально он отождествлялся с Тере⁵ — мифическим персонажем, который, согласно местным верованиям, непосредственно участвовал в сотворении мира, несмотря на свой проказливый нрав, и постоянно соотносится с настоящим богом-творцом Иворо (*Eyi-vo-re* — «тот, кто дал начало всем вещам») ⁶. В этой связи Герман Бауман выделяет в комплексе африканских мифов фигурудемиурга-целителя, демона лесов и степей, который обычно конкретизируется в образе богомола: таковы прежде всего Кагген у бушменов, Нава у хунов, Гамаб у племен хейком и бергдама, Хизе у наронов, Хуве у ангольских хунов; следует упомянуть также и тесно связанных с ними Туле у азанде, Тере у банда, Мба у бабуи, Нвене у могванди, Азапане у мангбету и Леха у барамбо,

¹ Cf. D. Bleck, *Africa*, 1929, II, 3. См. излагаемую ниже бушменскую сказку и примечание к ней.

² Cf. Hermann Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der Afrikanischen Völker*, Berlin, 1936, S. 7, 9, 18–20. На с. 16 помещена весьма полезная таблица крайне запутанных отношений между богами и демонами разных южноафриканских народностей. Статья: P.W. Schmidt, «Zur Erforschung der alten Bushmann-Religion», *Africa*, II (1929), S. 291–301, — представляется спорной, однако наглядно показывает всю сложность вопроса. Я вынужден лишь отмечать здесь в сносках некоторые факты, которые еще требуют систематизации.

³ Cf. D. Bleck, *art. cit.*, p. 305.

⁴ Buchner, *Ausland*, 1883, S. 109. Cf. Baumann, *op. cit.*, S. 106.

⁵ Сходство имен уже свидетельствует в пользу их изначального тождества (cf. Tisserant, *Essai sur la grammaire Banda*, Paris, 1930, p. 432). По замечанию Баумана, богомол, вероятно, так же соотносится с героем Тере у банда, как и с Каггеном у бушменов. Действительно, мисс Блик постоянно подчеркивает, что у бушменов богомолу приписываются неуклюжесть, глупость и сварливость (Bleck, *op. cit.*, p. 305).

⁶ Baumann, *op. cit.*, S. 124.

которые все в той или иной мере тяготеют к двум особо ярко выраженным полярным фигурам — Каггену, божественному богомолу бушменов, и Анансе, божественному пауку у западносуданских ашанти¹.

Итак, похоже, что это насекомое всюду производит сильное впечатление на людей. Вероятно, причиной тому смутное самоотождествление с ним, облегчаемое его отчетливо человекоподобным обликом. Действительно, антропоморфизм того или иного природного элемента, по-видимому, безотказно влечет за собой его влияние на аффективную жизнь людей. Таковы, например, летучая мышь-десмод или же мандрагора, с которыми связаны всевозможные легенды². Богомол же не просто напоминает человека по своей общей форме, он еще и единственный из насекомых (наряду с личинками стрекоз) может, подобно человеку, поворачивать голову, следя глазами за привлекающим его внимание предметом³. Пожалуй, этого достаточно, чтобы объяснить, почему этой твари приписывают дурной глаз. Другие насекомые могут только видеть, он же способен смотреть⁴.

Итак, явление носит более широкий характер; следует поэтому тщательно изучить данное насекомое и выяснить причины, которые могли сделать его настолько притягательным.

¹ *Ibid.*, S. 178 sq.; S. 193. Следует отметить, что у богомола и паука фактически одно и то же сексуальное поведение (см. ниже).

² На мой взгляд, отнюдь не случайно, что верования о призраках-кровопийцах используют в качестве природного образца что-то вроде летучей мыши. Действительно, она отличается особо развитым антропоморфизмом, который заходит гораздо дальше общего сходства в строении (у нее есть настоящие руки, большой палец которых может занимать противоположное положение к другим, есть молочные железы на груди, периодические менструальные истечения, свободно свисающий половой член). Что же касается мандрагоры (*Atrapa Mandragora*), то уже Феофраст называл ее ἀνθρωπόμορφον [човекоподобной (*греч.*)], а Колумель — semi-homo [получеловеком (*лат.*)]. В остальном сказываются ее известные ядовитые, снотворные и проч. свойства, а также то, что это действительное противоядие от змеиного яда. См. любопытные примеры в книне: Gustave le Rouge, *La Mandragore Magique* (téraphin, golem, androïdes, homoncules), Paris, 1912.

³ J. Rostand, *La Vie des libellules*, Paris, 1935, p. 148, n. 1. Cf. J.-H. Fabre, *op. cit.*, t. V, p. 288: «Единственное из всех насекомых, Богомол может направлять свой взгляд: он озирает и вглядывается, у него почти что есть выражение лица».

⁴ Зелигман (Seligmann, *op. cit.*, t. II, p. 469) считает причиной верований в дурной глаз богомола так называемую «позу призрака», которую он принимает во время охоты. На мой взгляд, это явление слишком трудно поддается наблюдению, чтобы его можно было считать источником столь широко распространенных поверий.

Согласно классификации, выпущенной в 1839 году Одине-Сервилем¹, семейство богомолковых следует за семейством таракановых, а за ним идет семейство палочниковых, или привиденьевых. Оно включает четырнадцать родов, одиннадцатый из которых образуют собственно богомолы; в нем выделяются богомолы иссохший, суеверный, травянистый, рейбрюновский, широкоотростчатый, поддольчатый, златоперый и крапчатый, лунный, призрачный, чашеносец, прыщеватый, соседствующий или многообразный, двусосцовый, длинношей, кожистый, грязнобрызгий, испачканный, опаленный, волосатоногий, украшенный, благочестивый, обыкновенный молитвенный, изумрудный, проповедник, стеклянный, опоясанный, фриганоидный, кольценогий, многополосый, бесцветный, монашка, благовидный, синестальной, красnobедрый, туманный, светлый, мадагаскарский.

Этот перечень названий² далеко не бесполезен. Бросается в глаза, как мало в нем технических эпитетов, указывающих на отличительную черту той или иной разновидности; напрасно было бы искать и хотя бы одно название (кроме последнего), обозначающее место, где распространено данное насекомое, или же имя открывшего его энтомолога, как это часто практикуется в естественных науках. Приходится констатировать: по большей части эти определения отсылают исключительно к воображению. Так вот, любопытно, что, описывая поведение богомола, изучавшие его энтомологи-любители и профессиональные ученые, как правило, не могли удержаться от эмоций, мало совместимых с сухой объективностью, какой обыкновенно ожидают от научных исследований. Интересно было бы даже составить антологию таких описаний; как ни странно, описание, даваемое Фабром, окажется не самым лирическим из всех. Ограничимся двумя новейшими примерами. Профессор физиологии медицинского факультета Парижского университета г. Леон Бине, автор значительной монографии о богомоле³, которую я в дальнейшем буду во многом использовать, описывает самку богомола как смертоносную любовницу и даже позволяет себе литературную ци-

¹ *Histoire naturelle des insectes : orthoptères*, par Audinet-Serville, (De Roret, 1839), p. 133–214.

² Он имеет мало общего с современной русской номенклатурой соответствующих насекомых. Приводим его в оригинале: *mante desséchée, superstitieuse, herbacée, reuillebrune, large-appendice (Mantis latistylis), sublobée, flavipenne et mouchetée, lunc, simulacre, patellifère, pustulée, voisine ou variée, à deux mamelons (Mantis bipapilla), col-étendu, cuticulaire, éclaboussée, salie (inquinata), gazée, pieds-velus, ornée, pieuse, religieuse, prasine, prêcheuse, vitrée, à ceinture, phryganoïde, annulipède, multistriée, décolorée, sœur, agréable, bleu-d'acier (Mantis chalybea), hanches-rouges (Mantis rubocoxata), nébuleuse, claire, de Madagascar.* — *Примеч. пер.*

³ Léon Binet, *La Vie de la mante religieuse*, Paris, 1931.

тату, которую трудно было предвидеть, учитывая обычное бесстрашие ученого: «Измучает, убьет, и тем прекрасней станет»¹. Еще дальше заходит г. Марсель Роллан в своем исследовании — о богомоле, которого называет «насекомое-кошка»²: «Я еще расскажу ниже, как богомол пожирает своих жертв, но надо сказать, что эта драма, разыгрывавшаяся в таинственной, внешне безмятежной сени живой изгороди, явилась для меня первой встречей с Неумолимым. Так я познал ужасный закон силы, которому подчиняется мир», и проч. Усики богомола кажутся ему «настоящими рогами Мефистофеля»; все насекомое в целом отличается «каким-то дьявольским видом». Рассказав о своем друге-лесничем, который часами наблюдал за богомолем в надежде уловить с его стороны какой-нибудь знак понимания, сообщения, проникновения³, он напоследок признается, что при виде этого насекомого всякий раз вспоминает песнь индусского (?) поэта:

Душа, скрытая в оболочке земляного червя,
Столь же великолепна, как душа принцессы из царского рода.

Как известно, поведение насекомых из семейства богомоловых дает повод для столь ярко выраженного интереса к ним: у них самка пожирает самца во время или после совокупления. Поэтому натуралисты выделяют у богомола крайнюю форму того тесного соединения, которое вообще довольно часто связывает сексуальное и nutritивное удовольствия. Здесь можно сослаться хотя бы на Леона Бине, а также на книгу Бристоу и Локкета⁴ о *Pisaura mirabilis* cl., у которых самка во время полового акта поедает муху, пойманную для нее самцом; на работы Хэнкока и фон Энгельхардта⁵ об *Oecantus niveus*, чья заднегрудь имеет особую железу, и самка непосредственно перед совокуплением высасывает ее содержимое (сходная особенность — у одного из видов таракана, *Phyllodromia germanica*); на работы Штица⁶ о мухе-скорпионе, которая во время полового акта глотает выделяемые самцом капли слюны, тогда как самка

¹ Альфред де Мюссе, «Уста и чаша», IV, 1; Binet, *op. cit.*, p. 54, в связи с цитатой из Фабра.

² Marcel Rolland, «Le félin des insectes: la mante», *La Grande Revue*, août 1935, p. 191 sq.

³ *Ibid.*, p. 201.

⁴ W.S. Bristowe and G.H. Lockett, *The Courtship of British Lycosid Spiders, and Its Probable Significance*, Proc. Zool. Soc., London, 1926.

⁵ Cf. B.B. Fulton, *The Tree-Crickets of New York: Life, history, and Bionomics*, 1915.

⁶ Cf. O.W. Richards, *Sexual Selection and Other Problems of the Insects*, Biol. Review, 2, 1927.

Cardiasephala myrmex в аналогичной ситуации ест отрыгиваемую самцом пищу, нередко получая ее прямо из уст в уста, а самка белолобого дектика раздирает брюхо своего партнера и, извлекая оттуда сперматический мешок, пожирает его¹.

Давно уже известно, что богомол не останавливается на таких полумерах. Действительно, еще в 1784 году Ж.-Л.-М. Пуаре сообщил в «Журналь де физик», что лично наблюдал, как самка богомола отрывает голову самцу, прежде чем с ним совокупиться, а после сорила пожирает его целиком. Этот рассказ был подтвержден, со множеством отягчающих обстоятельств, в недавнем и драматичном докладе Рафаэля Дюбуа. Поначалу такой каннибализм объясняли (Поль Портье)² тем, что самке богомола для формирования яиц требуются белковые и протеиновые вещества, которых ей негде найти в большем количестве, чем у особей своего же вида. Эту гипотезу подверг критике Э. Рабо, отметив, в частности, что самка богомола пожирает самца не тогда, когда ей нужна эта пища. Приходится скорее согласиться с теорией Рафаэля Дюбуа³, которая, впрочем, не вполне исключает упомянутую выше: этот натуралист замечает, что обезглавленная кобылка лучше и дольше живой производит вызываемые у нее рефлексивно-спазматические движения; затем, ссылаясь на работы Ф. Гольца и А. Бюске, согласно которым лягушка при удалении центров высшей нервной деятельности немедленно принимает позу сорила, которая в обычных условиях бывает у нее лишь весной, — он высказывает предположение, что самка богомола, обезглавливая самца перед совокуплением, стремится удалить у него тормозящие мозговые центры и тем самым добиться более длительных спазматических движений при половом акте. Таким образом, получается, что в конечном счете самка убивает самца, подчиняясь принципу удовольствия, а к тому же еще и начинает поглощать его тело непосредственно во время любовного акта⁴.

¹ William Morton Wheeler, «Courtship of the Calobalas. She kelep ant and the courtship of its Mimic Cardiasephala myrmex», *Journal of Heredity*, XV (1924), p. 845.

² *Comptes rendus de la Société de biologie*, t. LXXXII, 1919, с критическими замечаниями Рабо.

³ R. Dubois, «Sur les réflexes associés chez la mante religieuse», *C.R. de la Soc. de Biol.*, 1929.

⁴ Фотографическое изображение такого совокупления-поедания можно найти у Ж.-А. Фабра (*op. cit.*). Подробное обсуждение этого феномена см. у Леона Бине (*op. cit.*, p. 43–55). Отметим еще для памяти мнение Реми де Гурмона, согласно которому каннибализм самки объясняется просто тем, что выбившийся из сил самец оказывается беззащитной добычей (Rémy de Gourmont, *Promenades philosophiques*, 2^e série, p. 293), и наконец, в качестве курьеза, суждение полковника Годино, видящего здесь проявление ревности

Итак, следует признать, что у многих видов животных питание в большей или меньшей степени сопрягается с сексуальностью. Самка не просто кормится во время полового акта, но и получает себе корм непосредственно из тела самца, либо пожирая его, либо поглощая содержимое специальной железы. На нижней ступени развития живых существ, у простейших, один из организмов полностью поглощает другой при половых сношениях; то есть перед нами явление примитивное. У богомола оно принимает особо драматический вид, ведь его здесь приходится связывать с принципом удовольствия. Это замечание особо значительно еще и тем, что подкрепляет тезис Кириана, согласно которому садизм следует рассматривать «как ненормальную форму, которую принимают у человека явления, встречающиеся уже у истоков животной жизни, как пережиток или атавистический возврат к примитивному сексуальному каннибализму»¹. С такой точки зрения немаловажной оказывается исключительная древность семейства богомолковых, которые, возможно, принадлежат к числу первых насекомых, появившихся на земном шаре: в самом деле, *Mantis protogea*, чей окаменелый отпечаток нашли в Энингенском миоцене, входит в группу *Palaeodictyoptera*, которая описана Скаддером и следы которой заметны уже начиная с каменноугольного периода.

Фактически поведение богомола занимает в природе столь ожидаемое место, что здесь воображение работает даже при недостатке наблюдений: так, древние полагали, что гадюка-самка, движимая «негой сладострастия»², во время совокупления грызет голову самца. Со временем, в средние века, это верование еще более усилилось, и учитель Данте Брунетто Латини писал, что гадюка в миг оргазма откусывает самцу голову³. У человека вообще на разных уровнях обнаруживаются воображаемые представления, в которых легко заметить пережиток или же предчувствие такого рода драм, — *фантазмы, соответствующие поведению других животных видов*⁴.

в отношении самца: «самка не хочет, чтобы он сходилась с другими» (cf. Marcel Rolland, *art. cit.*, p. 201).

¹ Havelock Ellis, *Etudes de psychologie sexuelle*, t. III, *L'Impulsion sexuelle*, trad. franç., Paris, 1911, p. 199, n. 1. Cf. Kiernan, «Psychological Aspects of the sexual Appetite», *Alienist and Neurologist*, April 1891, «Responsability in Sexual Perversion», *Chicago Medical Recorder*, March 1892.

² Плиний, *Ecm. ucm.*, X, LXXXII : «Viperæ mas caput inserit in os, quod illa abrodit voluptatis dulcedine». Cf. Lacépède, *Histoire naturelle des serpents*, p. 35.

³ *Le Livre du trésor* de Brunet Latin, cité dans Ch.-V. Langlois, *La Connaissance de la nature et du monde au Moyen Age*, Paris, 1911, p. 369 sq.

⁴ В эротической литературе следует особенно выделить те эпизоды у маркиза де Сада, где сексуальное удовлетворение связывается с обезглавлива-

Дело в том, что сопряжение сексуальности и питания глубоко заложено в нашей биологической основе. В первую очередь следовало бы указать на то, что при развитии эмбриона идет процесс дифференциации разных функций — консервативной (питание) и репродуктивной (сексуальность) — и соответствующих им органов, однако его интерпретация пока является слишком спорной. Но это неважно, все равно хватает и *массовых фактов*: во-первых, в период вынашивания, в первый период своего существования, зародыш паразитирует на теле матери, питается его веществом, а уже после рождения на свет продолжает высасывать свою пищу из женщины. Аналогия же между сосанием груди и половым актом глубже, чем кажется: и в том и в другом случае имеет место *детумесценция*, опадение органа. «Вспухшая грудь, — пишет Хэвллок Эллис, — соответствует пенису в состоянии эрекции, жадный и влажный рот ребенка — трепещущему и влажному влагалищу, живительное и полное белков молоко — также живительному и полному белков семени. Полное взаимное удовлетворение, равно физическое и психическое, переживаемое матерью и ребенком при передаче драгоценной органической жидкости, — точная физиологическая аналогия отношений между мужчиной и женщиной в кульминационный миг полового акта»¹. Как показал испанский социолог Рафаэль Салильяс, это соотношение зафиксировано в просторечии, где женские половые органы именуются *раро* — по названию птичьего зоба, происходящего от корня со значением «питаться жидкой пищей, варевом»². И наоборот, извергаемая семенная жидкость носит имя молока, *лече*. Салильяс усматривает в этих фактах подтверждение анатомического и физиологического соответствия между ртом и женскими половыми органами, между половым актом и едой, между пищей, не требующей разжевывания, и извержением спермы³. Вообще, сходное строение оральной и вагинальной оконечностей тела — хорошо изученный факт в животном мире, особенно у насекомых⁴.

нием партнера или партнерши во время полового акта. См., в частности, фигуру леди Клервилль из «Новой Жюстины», желающей умертвить всех тех, чьей любовницей она была (Ed. orig., 1797, t. VI, p. 114), и которая, помимо прочего, практикует каннибализм в отношении своих любовников (*ibid.*, p. 279; t. VII, p. 70–72; t. IX, p. 225, 297). Я обязан этими ссылками г. Морису Эшу, который любезно выписал для меня соответствующие фрагменты.

¹ Havelock Ellis, *op. cit.*, p. 25–26.

² По-испански *rapar*, по-латыни *rapare*, по-английски и по-голландски *rap*.

³ R. Salillas, *Hampa*, p. 228. Cf. Havelock Ellis, *op. cit.*, p. 26, n. 1. Английский автор, кроме того, отмечает подобное же соотнесение в эротическом романе Книсиелла «Записки Фанни Хвилл».

⁴ Walter Wesché, «The Genitalia of both the sexes in Diptera, and their relation to the Armature of the Mouth», *Transactions of the Linnean Society*, 2nd series, IX, Zoology, 1906, Havelock Ellis, *op. cit.*

Ничего удивительного, что некоторые авторы, такие как Клевенджер, Спицка и Кирнан, рассматривали половое желание как своего рода протоплазменный голод. Жоанни Ру видит в нем один из аспектов потребности в пище¹. А еще задолго до них, без всяких предварительных методических исследований, Новалис писал: «Половое желание — быть может, лишь замаскированный аппетит к человеческой плоти»². И в другом месте: «Нет больше препятствий для жадной любви. Любовники пожирают друг друга во взаимных объятиях. Они питаются друг другом и не ведают иной пищи»³. Кстати, это последнее указание способно, быть может, прояснить кое-что в случаях психической анорексии, когда пациент отказывается от еды под различными предложениями этического или сентиментального характера.

Кроме того, даже и в нормальном поведении имеется по крайней мере одна черта, выражающая собой сопряженность питания и сексуальности: это любовный укус в момент полового акта, известный уже древним поэтам и кодифицированный в восточных эротических трактатах⁴. На мой взгляд, в высшей степени знаменательно, что его отмечают главным образом у женщин, которые тем самым *обозначают* поведение самки богомола, а в особенности у женщин слабоумных или представительниц диких народностей, то есть у тех, кто по той или иной причине слабее контролирует свои инстинкты. Хэвлок Эллис видит в любовном укусе тенденцию «столь обычную и широко распространенную, что у женщин ее следует рассматривать как принадлежащую к числу нормальных вариаций такого рода проявлений»⁵. Не подлежит сомнению, что в этой практике, которая может стать источником самых резких сексуальных отклонений, имеет место инстинктивно-автоматическое поведение, не осложненное никаким садизмом, так как женщина просто старается схватить и укусить что угодно, совершенно *не сознавая*, как это действует на жертву, и сама же потом первой удивляясь последствиям⁶.

Из всего этого комплекса фактов вытекают следующие важные выводы: между питанием и сексуальностью существует глубин-

¹ Cf. Havelock Ellis, *op. cit.*, p. 99–100.

² *Novalis Schriften*, hgg. E. Heilborn, Berlin, 1901, II, 2, S. 391.

³ Стихотворение для предполагавшегося продолжения «Генриха фон Офтердингена» (*ibid.*, I, S. 185–186. Cf. II, 2, S. 507): «женщина — высшая пища для тела», а также цитаты, собранные в книге: E. Spénlé, *Novalis, Essai sur l'Idéalisme Romantique en Allemagne*, Paris, 1903, p. 53 sq. Автор усматривает в этом «одну из характернейших идиосинкразий поэта».

⁴ Vatsyayana, *Kama Sutra*, II, V.

⁵ *Op. cit.*, p. 133. В целом изложение этого вопроса: p. 131–139.

⁶ *Ibid.*, p. 134. Замечание одного из корреспондентов автора.

ная, первично-биологическая связь; у некоторых насекомых эта связь приводит к пожиранию самца самкой в момент полового акта; у человека имеются заметные следы этого родства или схождения двух инстинктов. Установив эти базовые факты, следует теперь вновь обратиться к работе воображения — как в бредовых фантазиях, так и в мифах. Действительно, у некоторых больных боязнь любви принимает характерно обсессивную форму. Литература по психиатрии содержит множество клинических случаев такого рода. Например, пациент боится быть растерзанным женщиной — как больной манией преследования, случай которого описан у Быховского¹ и который был уверен, что проститутка сожрет его еще прежде, чем он к ней подступится. Об аналогичном умонастроении свидетельствует и известный рисунок Бодлера, изображающий женщину и сопровождающийся надписью-эпиграфом: «*Quaerens quem devoret*»². В более широком плане такие фантазмы сближаются с развитием большинства комплексов кастрации, общей чертой которых, как известно, обычно является боязнь зубастого влагалища, способного откусить проникший в него мужской член. Учитывая, можно сказать, классическое уподобление этого члена целому телу и бессознательное отождествление рта и влагалища³, представляется возможным рассматривать страх кастрации как специфическую для человека разновидность боязни-самца быть съеденным во время или после совокупления; объективную основу этого представления образует сексуальное поведение богомоловых⁴ — такова симметрия или, лучше сказать, непрерывность природы и сознания.

¹ *Ein Fall von oralen Verfolgungswahn.*

² *Les Fleurs du Mal*, édit. Payot, 1928, p. 51. [«Ищущая кого пожрать» (лат.). — Примеч. пер.]

³ Впечатляющий пример содержится в сонете Малларме «Обуреваемой страстями негритянке...» (*Poésies*, N.R.F., 1926, p. 22). Героиня стихотворения описана так:

И между бедрами под приоткрытой кожей,
Где чаща черная таинственно густа,
Светлеет розовый, на перламутр похожий,
Ненасытимый зев причудливого рта.

[Перевод Р. Дубровкина]

В том же тексте смешение двух органов подчеркивается употреблением слов «вкушать», «плоды», «обжора» в эротическом значении. Наконец, слова «любуется собой, смеется белозубо» получают тем более двусмысленное значение, что в следующей строке партнерша героини названа «закланницей».

⁴ Кроме того, у этих насекомых есть и еще одна особенность, вполне способная прямо поддерживать представления о кастрации: это их способность по своей воле отбрасывать тот или иной член (автотомия). См. сообщения Эдмона Бордажа (Edmond Bordage, *Comptes rendus de l'Académie des*

Не остаются в долгу и мифы и фольклор: своими данными они подтверждают материал индивидуального воображения. Прежде всего, в североазиатском и североамериканском регионах распространены мифы о женщинах с зубастым влагищем, которые убивают, отсекая пенис, тех, кто отважится на половой акт с ними. Эта мифология — слишком сложная, чтобы изучать ее здесь, — соотносится, по-видимому, с обрядами дефлорации и магическими действиями, призванными обеспечить изобилие пищи. Далее, не счесть народных сказаний о женщинах-призраках, пожирающих своих любовников. Обычно это демонические создания в обличье прекрасных женщин, которые завлекают юношей своими ласками и затем питаются их плотью. Таковы, например, «тергель» у кабилов¹ и особенно эмпусы у древних греков. Последние считались призраками, посылаемыми самым мрачным из подземных божеств — Гекатой. Они появляются в полдень, в час жертвоприношения мертвым², одна нога у них из бронзы, а другая из ослиного навоза, они являлись в наполненных кровью бурдюках, а главное, могут принимать любые формы³. Филострат рассказывает в «Жизни Аполлония Тианского» историю о молодом философе, который был обольщен женщиной чудесной красоты и уже собирался на ней жениться, когда Аполлоний изобличил ее и рассеял ее чары. Привожу два центральных пассажа этой истории: «Эта вот ласковая невеста — одна из эмпус, коих многие полагают упырями и оборотнями. Они и влюбляются, и любострастия подвержены, а еще пуще любят человеческое мясо — потому-то и завлекают в любострастные сети тех, кого желают сожрать». И несколькими строками ниже: «И вот она призналась, что она и вправду эмпуса и что хотела она откормить Мениппа удовольствиями себе в пищу, ибо в обычае у нее выбирать в пищу прекрасные и юные тела ради их здоровой крови»⁴. Связь с поведением

sciences, t. CXXVIII, 1899, et *Bulletin scientifique de France et de Belgique*, t. XXXIX, 1905).

¹ См. подробную и очень характерную историю о природе «тергель» в книге: L. Frobenius, *Histoire de la civilisation africaine*, Paris, 1936, p. 263–276.

² Ср. Аристофан, «Лягушки», 293 след., а также схолии к этому пассажи.

³ См. статью «Эмпуса» в «Лексиконе» Рошера и в «Real-Encyclopedie» Паули-Виссова, а также книгу: J.-C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge, 1910, p. 174–175.

⁴ *Vita Apoll.*, IV, 25 [Флавий Филострат, *Жизнь Аполлония Тианского*, М., Наука, 1985, с. 85. — *Примеч. пер.*] Судя по всему, эта легенда пользовалась исключительным успехом, что, собственно, и неудивительно, если учитывать ее физиологическую подоплеку. Ее повторяет уже в эпоху Возрождения Жан Боден в своем знаменитом сочинении «О демономании колдунов» (Париж, 1580, II, V); в приложении, опровергающем мнения Вира (Wier, *De lamis*, Basel, 1577), он приводит ее вновь и сопоставляет с аналогичным указанием

насекомых настолько ясна, что она зафиксирована даже в классификации семейства богомолых: именем «эмпусы» и ныне обозначается род прямокрылых, столь близкий к богомолам, что неискушенному наблюдателю и не понять, в чем их различие. Более того, в некоторых поверьях демоническое женское существо пожирает своего любовника влагалищем — как в эскимосской сказке, записанной Хольмом в Восточной Гренландии в 1884 году¹. Один бобыль больше не пользовался своим каяком, который совсем покрывлся зеленью. Выше по берегу фьорда жил человек, у которого была очень красивая дочь. Однажды утром бобыль встал, когда остальные обитатели иглу еще спали. Он помыл себе голову и все тело, содрал с каяка растения, которыми тот зарос, и поплыл к дому человека, у которого была красавица-дочь. Когда он приблизился, люди крикнули ему: «приставай!» Потом они сказали ему: «заходи!» Девушка сидела в глубине иглу. При виде ее красоты его бросило в жар, и ему стало дурно от любви. Когда Нукарпьяртекак снял и повесил свой анорак, то увидел, что красавица ему улыбается, и потерял сознание. Придя в себя и вновь поглядев на нее, он увидел, что она по-прежнему улыбается ему. Он ощутил такую любовь, что опять лишился чувств. Каждый раз, приходя в себя после обморока, он подбирался немного ближе к девушке. Когда все остальные легли спать, Нукарпьяртекак увидел, что она готовит постель для него и для себя, и при виде этого он лишился чувств, и голова его громко стукнулась о спальные нары. Когда он пришел в себя, то, по-прежнему чувствуя неистовую любовь, повернулся к нарам, но, коснувшись, так и упал на них ничком. Они легли рядом, и она была так прекрасна, что он чуть не умер. Нукарпьяртекак поцеловал ее и лишился чувств. Сначала он как будто утонул в ней по колени, потом по лок-

у Диона («История Африки»), упоминающего о женщине со змеиным хвостом, которая соблазнила путников, а затем пожирала их. В ту же эпоху истории Эмпусы встречается и в «Диалоге о ликантропии» Кл. Приера (Лувен, 1596). Ее использовали и романтики: она встречается в романе Александра Дюма-отца «Исаак Лакедем» (гл. XXII–XXIV) и в «Искушении святого Антония» Флобера (гл. IV).

¹ Cf. *Commerce* (V). Об этой сказке мне сообщил г. Ж.-Ш. Туссен, которого прошу принять мою живейшую благодарность. Г-н Поль-Эмиль Виктор, возглавлявший французскую миссию в Гренландии в 1934–1935 годах, также сообщает о сказках, где говорится о женщинах, пожирающих мужчин. Однако в них этот мотив не так отчетлив, как в приводимой ниже истории о Нукарпьяртекак (см.: *Paris-soir*, 1 novembre 1935). Ср. у Сада то место, где леди Клервилль заталкивает себе во влагалище сердце, только что вырванное ею из груди у юноши, и, лежа на его трупе, сосет губы своей жертвы и одновременно мастурбирует себя его еще теплым членом (*La Nouvelle Justine*, 1797, t. VII, p. 252).

ти, потом по плечи. Утонула вся правая рука. Потом он утонул в ней до подбородка. Наконец он вскрикнул и исчез в ней совсем. Остальные проснулись и стали спрашивать, в чем дело, но никто не отвечал. Когда же утром зажгли каменные светильники, Нукарпьяртекака больше не было, его как-то так и оставался на берегу. Красавица вышла из иглу, чтобы пустить воду (помочиться), и при этом из нее вывалился скелет Нукарпьяртекака.

Для толкования этого мифа дают очевидное подспорье и основные мифы полинезийцев: миф о Тики, оставляющем в женщине свое *imago* — увядший фаллос, который вновь оживет на его теле после возвращения из страны мертвых; миф о Мауи, который проник в Великую Жену Мрака, чтобы добыть людям бессмертие, и сам лишился там жизни, ибо, вознамерившись вернуться в материнскую утробу, он так и остался во Мраке Зла и женских гениталий, так что в итоге, наоборот, именно через него в мир вступает смерть¹.

Если немного расширить тематику, то нам сразу же встретится еще более распространенный тип сказаний — легенды о Giftmädchen, «ядовитой деве», как ее зовут во французских версиях. На этот счет имеется весьма полное исследование Вильгельма Херца². Исходную точку образует очень популярный в средние века анекдот из цикла сказаний об Александре. Некая индийская царица с детства вскармливала ядом девушку, так что даже ее дыхание и взгляд стали смертельными. Подготовив ее таким образом, царица подослала ее к Александру, чтобы вызволить свою страну из рабства, однако завоевателя спасло вмешательство Аристотеля. В другой, более подробной версии царица Севера (*Regina Aquilonis*) вскармливала ядом свою собственную дочь и посылает ее к Александру, чтобы та сделала его любовницей. Царь сразу безумно влюбляется в нее, но Аристотель приказывает другому человеку поцеловать ее, и тот сразу же падает мертвым. Часто смертельным оказывается только укус девицы, как у женщин с Крита³, но смертоносным может быть и соприкосновение с нею, ее пот, слюна, плевки; особенно же убийственно соитие с ней. Именно так обстоит дело в древнейшем арабском тексте⁴. Вообще, мотив отравления через

¹ Я пользуюсь здесь лекциями г. Марселя Мосса.

² W. Hertz, «Die Sage vom Giftmädchen», *Abh. der kön. bayern. Akad. des Wiss.*, I, Kl., XX, Bd I, *Abth.*, München, 1893.

³ «Dicunt enim, quod si mulier irata virum dentibus mordet aut unguibus lacerat, statim veneno infectus moritur, ac si morsu pessimae bestiae fuisset caesus» [«Ибо говорят, что если женщина в гневе укусит мужчину зубами или поцарапает ногтями, тот сразу же умирает, отравленный ядом, как будто от смертельно-го укуса злейших тварей» (*лат.*) — *Примеч. пер.*], *Fratri Felicis Fabri Evagatorium*, ed. Hassler, Stuttgart, 1849, II, 280. Cf. Hertz, *op. cit.*, p. 106, n. 2.

⁴ Cf. Hertz, *op. cit.*, p. 115.

половой акт встречается нередко. Например, Коленучио рассказывает о враче из Перуджи, чья дочь была любовницей короля. Он уговорил ее смазать срамные части неким бальзамом, чтобы еще сильнее воспламенить страсть своего любовника. Девушка повиновалась, но бальзам был изготовлен из аконита¹, и король так и умер у нее в объятиях².

Сходным образом, когда индийские князья хотели избавиться от врага, они, по преданию, подсылали к нему девушку, подготовленную следующим образом: с самого рождения ей клали сначала под колыбель, потом под подушку, а потом под одежду смертоносную траву эль-бис, отождествляемую с *aconitum ferox*. Эту же траву ей затем подмешивали в молоко, в пищу. Когда тот, к кому ее посылали, совокуплялся с ней, он умирал³. В ведической культуре данный мотив носит еще более магический характер: ядовитая дева — это кукла, оживленная колдуном⁴. Но женщина, обладающая злыми чарами, может и одним лишь прикосновением вызвать смерть любовника. Человека можно погубить, подослав к нему *vishakanya* (ядовитую деву) или *vishangana* (ядовитую женщину) — прекрасных суккубов, чьи ласки смертоносны. Соответственно все свадебные ритуалы включают в себя церемонию, призванную защитить жениха от глаза молодой жены⁵.

Такой мотив пытались объяснять заразными венерическими болезнями⁶. На самом деле они скорее лишь послужили средством для его новой популярности, если не рационализации. Рассказывают, например, что во время осады Неаполя Карлом VIII испанцы под предлогом избавления от лишних ртов выпустили из города самых красивых блудниц, как следует заразив их сифилисом, и таким образом все французское войско вскоре тоже оказалось зара-

¹ Применяемый яд систематически связывается с аконитом (борцом) — растением, которое считали возникшим из отрывки Цербера (*Sch. in Nicandri Alexipharmaca*, 13) и держать которое у себя запрещалось под страхом смерти (Феофраст, *Ист. раст.*, IX, 16, 7). Ядовитую деву иногда даже так и зовут Анапеллида — от древнего названия аконита *napellus* (Cf. Hertz, p. 138, n. 2).

² Colenucio, *Compendio delle Historie del Regno di Napoli*, Venezia, 1541, p. 148; Hertz, *op. cit.*

³ *Ibid.*, p. 136.

⁴ В этом случае ее зовут Кṛtṛа, от глагола Kar — «изготавливать». См.: *Atharva-Veda* X, I, описание обряда и гимн для разрушения чар; V. Henry, *La Magie dans l'Inde antique*, Paris, 1904, p. 159, 169–173. С той же точки зрения следовало бы рассматривать и миф о Пандоре — роковой женщине, изготовленной богами с целью пагубить на человечество всевозможные беды.

⁵ V. Henry, *op. cit.*, p. 174; J. Darmesteter, *Ormazd et Abriman*, Paris, 1877, p. 173.

⁶ Cf. Hertz, *ibid.*, p. 132.

жено¹. Напротив, объяснение мотива Giftmädchen предполагаемой опасностью дефлорации можно отчасти принять. Действительно, по некоторым версиям яд девушки опасен только при первом контакте: именно так обстоит дело в комедии Макиавелли «Мандрагора». При этом интересно вспомнить, что дефлорация почти повсеместно рассматривалась как нечто опасное. Римляне в таких случаях ограничивались тем, что призывали на помощь богиню Пертунду², в других же традициях такую операцию вообще не решались делать самостоятельно, боясь погибнуть. Как сообщает Мандевиль, на некоем острове жених за деньги находит себе заместителя на первую ночь, так как считается, что у женщин в матке живут змейки, убивающие того, кто проникает к ним первым³. Впечатляющие материалы на этот счет собрал Херц: в одних традициях дефлорацию осуществляют руками, в других — специальным инструментом; нередко девушку усаживают на фаллос идола. Часто используют заместителя — чужестранца, пленника или священного персонажа (царя, жреца). Именно в этом берет свое начало знаменитое «право сеньора»⁴.

Вероятно, такая боязнь происходит оттого, что кровь от прованной девственной плевы уподобляют менструальной крови, с которой повсеместно связываются самые различные магические опасности. Действительно, в «Ригведе» (X, 85, 28 и 34) запачканная кровью сорочка новобрачной рассматривается как отравленная⁵, а у берберов, где как раз сохраняются некоторые пережитки дефлорации с помощью заместителя, за первой брачной ночью следуют очистительные и предохранительные обряды, поскольку кровь из девственной плевы считают сильнейшим источником опасностей⁶. И все же глубинным содержанием мотива остается так или иначе

¹ *Tractatus de morbo gallico*, C.I, *Gabr. Falopii Mutinensis Opera*, Venetiis, 1584, fol. 428 a. Cf. Hertz, p. 142. Следует, кстати, напомнить, что у некоторых душевнобольных страх венерических болезней на деле приводит к неудержимой боязни женского лона и половых сношений, которая практически равнозначна импотенции.

² St. Augustin, *de Civ. Dei*, VI, 9, 3; Arnobe, IV, 7; Preller, *Römische Mythologie*, Berlin, 1858, S. 587.

³ Вслед за Херцем надо упомянуть и о мужском варианте такого поверья: Минос умерщвлял женщин, которых любил, так как вместо семени вводил им в лоно змей, скорпионов и т. д. (Antonius Liberalis, *Transformationum Congeries*, 41; Apollodore, *Bibl.*, III, 15, 1).

⁴ Hertz, *op. cit.*, p. 115–125 et appendice I, p. 162–163.

⁵ *Ibid.*, p. 126.

⁶ Cf. Westermarck, *Les Cérémonies du mariage au Maroc*, Paris, 1921, p. 232, 237. Специально даже заботятся о том, чтобы от первого полового акта не родился ребенок, потому что смешение спермы с кровью якобы крайне вредно для будущего плода.

боязнь женщины, боязнь ее взгляда (в некоторых обстоятельствах она может слазить, как и богомол), боязнь соприкосновения и особенно любовного соития с нею, каковое считается смертоносным, как соитие с самкой богомола для самца. Если теперь рассмотрим верования и обычаи бушменов, считающих, как уже говорилось, богомола высшим божеством, то заранее можно ожидать, что откроются аналогичные факты. И действительно, бушмены убеждены, что взгляд девушки во время первой менструации смертоносен для мужчин, заставляя их застыть парализованными в той позе, в которой он их настиг. Хуже того, они обращаются в деревья, сохраняющие, однако же, дар речи¹. Перед нами в точности мотив Giftmädchen. Вообще, у бушменов и готтентотов женщина во всем первенствует над мужчиной. В племени хой-хой мальчики носят имя своей матери с суффиксом, обозначающим их пол, а жена в семье является полновластной хозяйкой — без ее разрешения муж не может ни поесть мяса, ни выпить молока². Наконец, бушменские женщины считаются способными превращаться в львов, гиен и т. д., пожирая при этом мужчин, как это прекрасно демонстрируется в сказке, записанной сэром Джеймсом Александером³.

Итак, круг замкнулся. Чтобы понять, что он означает, достаточно вкратце повторить диалектику проделанного исследования: богомол, возможно, более всех насекомых воздействует на чувствительность человека; его брачное поведение созвучно страхам, весьма распространенным у человека и в высшей степени способным возбуждать его воображение. *У одних — поведение, у других — мифология*. Нелепо было бы утверждать, что люди, этикие добросовестные энтомологи, провели тщательные наблюдения над богомолом и были так поражены его поведением, что претворили его в фантазмы и религиозные верования. Всем психиатрам и мифологам известно, что достаточной причиной для формирования бреда или мифа является совсем другое. Довольно будет сделать лишь гораздо менее сильное замечание: люди и насекомые принадлежат к одной и той же природе. На том или ином уровне они подчиняются одним и тем же законам. И те и другие подлежат ведению сравнительной биологии. Поведение одних может объясняться поведением других и наоборот. Конечно, есть и значительные различия, но если принимать их в расчет, то они лишь помогут нам уточнить выводы. В са-

¹ Bleek, *A Brief Account of the Bushman Folklore*, цит. по: L. de Païni, *La Magie et le Mystère de la Femme*, Paris, 1928, p. 285. Соответственно женщин во время месячных всячески стараются исключать из жизни общества (Bleek, *ibid.*, p. 14).

² Quatrefages, *art. cit.*, *ibid.*, 1885, p. 403; Hahn, p. 19–20.

³ Cf. J.-C. Anderson, *The Lion and the Elephant*, p. 113, n. 4; L. Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive*, Paris, 1935, p. 275–276.

мом деле, человек и насекомое располагаются на конце расходящихся, но в равной степени развитых¹ ветвей биологической эволюции. В жизни насекомого преобладает инстинкт, то есть автоматизм; а для человеческой жизни характерны разум, возможность рассмотрения, суждения, отказа — словом, все то, что делает отношения между представлением и действием менее жесткими. Если так, то становится яснее, как и в каком смысле мифологический мотив, который занимает, смущает, возбуждает, влечет воображение человека, но не определяет безраздельно его поведения, может соотноситься с поведением богомола. Как представляется, к аналогичным результатам приходит и г. Бергсон, изучая априори происхождение функции вымысла. По его мысли, эта функция занимает то же место, что инстинкты у насекомых, поскольку вымысел возможен только у разумных существ; в природе насекомого, пишет он, предзаданы определенные действия, у человека же — только определенная функция. Собственно, у человека вымысел, «когда он эффективен, походит на зарождающуюся галлюцинацию». Вместо реализуемого поступка возникают фантастические образы. «Они играют ту роль, которая у существа, не обладающего разумом, могла бы отводиться и скорее всего отводилась бы инстинкту»². С одной стороны — реальный инстинкт, с другой стороны — инстинкт виртуальный, прибавляет г. Бергсон, стараясь различить положение насекомого, совершающего поступки, и человека, создающего мифы. Настоящая работа, по-видимому, подкрепляет фактами его теоретические воззрения: богомол предстает как своего рода объективная идеограмма, материально реализующая во внешнем мире самые тенденциозные виртуальные возможности нашей аффективной жизни. Удивляться тут нечему: в однородном мире природы от поведения насекомого к сознанию человека ведет непрерывная дорога. Самка богомола пожирает самца по время полового акта, человек же воображает, что те или иные существа женского пола пожирают мужчину, завлекая в свои объятия. Акт отличается от представления, но они параллельно организуются и сближаются между собой в силу общей биологической ориентации. Наконец, не более удивительно и широкое распространение этого мотива у человека:

¹ Хотя бы в том отношении, что оба они являются *общественными* существами, хотя это ничего и не говорит о *хронологическом направлении* такой эволюции: ничто не доказывает, что индивидuum предшествует обществу или наоборот.

² Cf. H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, p. 110–115. Критику этой концепции, согласно которой функция вымысла, равно как и инстинкты, преследует одни лишь цели защиты и сохранения — тогда как существуют опасные мифы и вредные инстинкты, — см. в предыдущей главе.

естественно ожидать, что высокая степень сходства в органическом строении и в биологическом поведении между всеми людьми, сочетаясь с одинаковыми внешними предпосылками их душевной жизни, порождает сильные отзвуки в их душевном мире, склонна формировать в нем некоторый минимум сходных реакций, а следовательно, порождает у всех одни и те же аффективные тенденции и первичные душевные конфликты, подобно тому как тождественные механизмы чувственного восприятия влекут за собой во многом эквивалентное ему тождество априорных форм восприятия и представления.

Итак, богомол уже своим брачным поведением дает достаточные основания для вызываемого им интереса, для обычно возбуждаемых им эмоций. Но дело не только в этом. Как указывает г. Леон Бине, богомол еще и представляет собой «машину, состоящую из совершенных узлов и способную функционировать автоматически»¹. Тем самым он опять-таки смыкается с мотивом *Giftmädchen*, особенно в том варианте этого мотива, что содержится в мифе о Пандоре — женщине-автомате, изготовленной богом-кузнецом на погибель роду человеческому, чтобы люди «окуружили любовью свою же беду»². Он смыкается и с индийскими *Kṛtṛa* — куклами, которые колдун оживляет, чтобы те, кто окажется у них в объятиях, погибали. Литература в своей галерее роковых женщин также содержит идею женщины-машины, искусственно-механической, несравнимой с живыми существами, а главное, смертоносной³. Психоанализ, конечно, не колеблясь возведет такое представление к особому рода взглядам на отношения между смертью и сексуальностью, точнее, к амбивалентному предчувствию, что первая содержится во второй.

Достаточно ясным намеком на такой фантазм как раз и оказывается богомол. Действительно, не говоря уже о жестких сочленениях его тела, напоминающих рыцарские доспехи или же автомат, он еще и способен осуществлять практически любые реакции, будучи обезглавленным, то есть в отсутствие всякого центра представлений и волевой деятельности; в таком состоянии самка бого-

¹ Léon Binet, *op. cit.*, p. 85.

² Гесиод, «Труды и дни», ст. 58. О мифологических эквивалентах мотива Пандоры — искусственной женщины или же бога, который принимает облик женщины, чтобы забрать у людей напиток бессмертия и, таким образом, принести или же возвратить им смерть, см.: G. Dumézil, *Le Festin d'immortalité*, Paris, 1924.

³ Ср. женщину-автомат из фильма «Метрополис» или в повести Захер-Мазоха «Напиток вечной молодости» (сборник «Туфелька Сафо»), где этот автомат оснащен острыми лезвиями и предназначен умерщвлять юношей в своих объятиях.

мола может, например, передвигаться, поддерживать равновесие, осуществлять автономию одного из своих членов, которому грозит опасность, принимать позу призрака, совокупляться, нести яйца, создавать яйцевой мешок, а также, что вызывает особенное замешательство, перед лицом внешней опасности или же вследствие периферийного раздражения впадать в неподвижность, словно труп¹; я намеренно пользуюсь таким уклончивым выражением — видимо, нашему языку трудно выразить, а разуму понять, что уже мертвый богомол способен симулировать смерть.

Судя по всему, эта особенность богомола особенно поразила его африканских поклонников. Во всяком случае, она служит основой таинственной бушменской сказки², где богомол, превратившись в антилопу, притворяется мертвым в надежде, что дети поверят его обличью и станут разрезать его каменными ножами. Они действительно начинают это делать³; но, когда они уже уносят разделанные части туши, животное, обманув их, внезапно заговаривает, собирает свои члены и преследует детей, размахивая руками *как человек*. В конце концов родители объясняют детям, что псевдоантилопа была на самом деле Стариком-богомолем, который притворился мертвым, чтобы их одурачить⁴.

¹ Впрочем, обычно подобное поведение рассматривают как чисто автоматическое — по выражению Э.-Л. Бувье, как «феномен дифференциальной чувствительности, не выходящий за пределы каталептического тетаноза и несущий его характерные черты» (E.-L. Bouvier, *La Vie psychique des insectes*, Paris, 1918).

² Frobenius, *op. cit.*, p. 244–247.

³ Возможно, в этой детали транспонируется способность отбрасывать свои члены, которой действительно обладает насекомое: как известно, оно может, чтобы освободиться, оставить в руках у ловца свою ножку (которая затем отрастает вновь, по крайней мере при некоторых условиях) (Cf. Léon Binet, *op. cit.*, p. 75–77).

⁴ Если толковать эту сказку, то я бы определенно усмотрел в ней память об обрядах инициации. Должно быть, в их ходе *детям* поручалось разделать *каменными ножами* (инструмент жертвоприношения) тушу антилопы, символически представляющей богомола — племенного бога, которого в его нормальном облике нельзя расчленять для теофагического пира. Возможно, в дальнейшем роль антилопы стал исполнять колдун (Старик, как его называют в сказке), который внезапно начинает их преследовать, *почувствовав себя человеком* (эти слова тоже есть в сказке) и размахивая руками. Тем самым, поучительный смысл обряда — в воскрешении мертвых и в родстве человека с животным-божеством. В конце испытания такое поучение и дают вновь посвящаемым старейшины племени (или же родители). В подтверждение данного толкования можно привести наскальную живопись из Южной Родезии (Frobenius, pl. 50), на которой изображен

Наконец, нельзя обойти молчанием свойственную семейству богомоловых мимикрию, в которой галлюцинаторно ярко проявляется желание человека вновь обрести изначальную бесчувственность материи — желание, сопоставимое с пантеистической концепцией растворения в природе¹, этим нередким в философии и литературе выражением возврата в бессознательное пренатальное состояние. Здесь перед нами богатый выбор: тут и эремиафила Луксорская цвета пустыни; и *Blepharis mendica*, зеленая в белых крапинках, наподобие листьев *Thymelia microphylla*, на которых она живет; и камерунская *Theorompa heterochroa*, неотличимая от древесной коры; и алжирская *Empusa egea*, которая не просто внешне похожа на зеленоватый цветок анемона, но еще и тихонько раскачивается, изображая цветок на ветру; и мозамбикский *Idolum dibolicum*, чьи хватательные лапки в форме лепестков еще и окрашены в карминно-красный, белый и сине-зеленый цвета; и индийский *Gongylus trachelophyllus*, фиолетово-палевый с розовой окантовкой, являющий собой «картину яркого цветка, который время от времени качается и поворачивается самой многоцветной стороной в наиболее ярко освещенную сторону неба»; наконец, *Nymphoporus bicornis*, которого с трудом можно отличить от обыкновенной прекрасной орхидеи².

Эти превращения в цветы, благодаря которым насекомое утрачивает индивидуальность и возвращается в растительное царство, дополняют собой одновременно и удивительную способность богомола к автоматизму, и ту видимую непринужденность, с которой он ведет себя перед лицом смерти, — свойства, в свою очередь дополняющие собой то, что в самом его имени *mantis* или *empusa*, то есть «пророчица» и «призрак-вампир», в его форме, столь хоро-

человек в маске, представляющей, по-видимому, богомола, а также отраженную в другой сказке сцену, в которой именно это насекомое-божество сотворяет агитацию.

¹ «Искушение святого Антония», которое уже упоминалось выше в связи с богомолем, заканчивается впечатляющим выражением такого желания: видя, как все три царства природы проникают друг в друга («Затем кусты сливаются со скалами. Камни походят на мозги, сталактиты — на сосцы, железные цветы — на узорчатые ткани» — ср. мимикрию семейства богомоловых), отшельник восклицает (это его последние слова): «О счастье! О счастье! Я видел зарождение жизни...» — и заключает желанием «быть во всем... проникнуть в каждый атом, погрузиться до дна материи — быть самой материей!» [Г. Флобер, *Собрание сочинений*, т. 2, М., Художественная литература, 1983, с. 534–535.]

² Источники примеров: A. Lefebvre, *Ann. de la Soc. entomologique de France*, tome IV; Léon Binet, *op. cit.*; и особенно Paul Vignon, «Introduction à la biologie expérimentale», *Encycl. Biol.*, t. VIII, Paris, 1930, p. 374 sq.

шо опознаваемой как человеческая, в его позе самозабвенной молитвы или же любви¹, наконец, в его брачном поведении способно непосредственно затронуть чувствительность любого индивида.

Всего этого довольно, чтобы обосновать объективно лирический характер этого насекомого. В данный момент неважно, знаменует или нет мимикрия по самой своей сути отступление жизни, намечается ли в ней возврат к неодушевленной материи или к чистой пространственности, также сопоставимый с некоторыми тенденциями в человеке². В любом случае она в чувственно-образной форме являет собой как бы капитуляцию жизни.

Здесь необходимо вновь обратиться к биологии. Действительно, в любом живом организме заложена присущая ему тенденция воспроизводить свое первичное состояние, «от которого живая единица вынуждена была отказать под влиянием внешних мешающих сил». Эта тенденция хорошо освещена у Фрейда, усматривающего в ней выражение «своего рода органической эластичности»³. Живое существо страдает от разности уровней между ним и средой. Конечно, в каждом организме есть воля к жизни, но есть и тайное согласие отречься от сознания и жизни — этих двух трудно выносимых завоеваний, двух напряжений, которые, дважды нарушив бывшее равновесие, дали ему *его* существование. Таким образом, «цель, к которой тяготеет всякая жизнь, есть смерть, ибо индивид в силу внутренних причин желает покоя, уравнивания химических напряжений, бесчувственности, бессознательности и смерти». Это называется комплексом нирваны. «Ценой несложных рассуждений, — пишет Фрейд, — нам удалось понять, что это влечение действует в глубине каждого живого существа и стремится обречь его на гибель, вернуть жизнь в состояние неодушевленной материи. Подобная склонность по праву заслуживает называться инстинктом смерти»⁴.

¹ Кажется, уже древние были поражены тем, насколько обычная поза богомола напоминает позу любви. Действительно, при единственном упоминании этого насекомого в греческой литературе оно используется для откровенно эротического сравнения: Μάντις τοι τὰν νύκταν χροῖζειθ ἄκαλααία (Феокрыт, X, 18 — ответ жнеца, которому его товарищ поведал о своей любви) [«Будет об тело тебе саранча этой ночью тереться»] (греч., перевод М. Грабарь-Пассек). — *Примеч. пер.* О человекообразности богомола, в данном случае служащего метафорой молодой женщины, см. выше.

² См. об этом следующую главу.

³ Sigm. Freud, «Au-delà du principe de plaisir», *Essais de psychanalyse*, trad. franç., Paris, 1927, p. 48–51. [З. Фрейд, *Цум. изд.*, т. 1, с. 166.]

⁴ Sigm. Freud, «Lettre sur la guerre», in Albert Einstein, Sigmund Freud, *Pourquoi la guerre*, Paris, 1933, p. 49–50. В античности еще Сенека рассуждал о libido moriendi [желании смерти (лат.)]. — *Примеч. пер.*

Именно заманчивой иллюстрацией этого фундаментального инстинкта и оказывается прежде всего мимикрия. Но мало того, биологическая концепция, которая позволяет это утверждать, объясняет также, что совокупление есть прообраз смерти. Действительно, в живой субстанции выделяется смертная часть — по терминологии Вейсмана, *сому*¹, — и часть в принципе бессмертная, которую у вышших образуют половые клетки, способные вечно окружать себя новой сомой, тогда как все остальные клетки стареют и отмирают в том или ином временном ритме². В таком случае половой акт — это до некоторой степени утрата бессмертия, глубинный фактор смерти, ее диалектическое начало³. Действительно, «извержение сексуальной материи в сексуальном акте, — пишет Фрейд⁴, — до известной степени соответствует разделению сомы и зародышевой плазмы. Отсюда сходство состояния после полного полового удовлетворения с умиранием, а у низших живых существ — совпадение смерти с актом зарождения»⁵. Это утверждение психиатра по сути

¹ Cf. Weissmann, *Ueber die Dauer des Lebens*, 1882; *Ueber Leben und Tod*, 1892; Freud, *Essais de psychanalyse*, p. 58–59.

² Lecomte de Nouy, *Le Temps et la Vie*, Paris, 1936, p. 218 sq.

³ Примерно в таком смысле интерпретируется у Мориса Сэва миф о Еве, вкушившей яблока:

...ce doux morceau non bien gousté avale,
et ensemble la Mort au ventre lui dévale.

.....
La Parque te rendant dedans ton sein entrée
Idoine a concevoir autre vie engendrée?
Car depuis mort de l'un se fit engendrement
de l'autre, qui n'a encore son commencement

.....
...la femme goustà premier mort, que la vie
qu'elle sentit bientôt d'une autre poursuivie

(«Микрокосм», кн. 1). [Подстрочный перевод: «...проглатывает сей сладостный, не к добру вкусенный кусок, и вместе с ним во чрево ей нисходит Смерть... Войдя в лоно твое, Парка сделала тебя способной породить другую жизнь. Ибо со смертью одной произошло зарождение другой, которая еще не началась... Женщина вкусила первую смерть и скоро почувствовала, как чужая жизнь преследует ее собственную».] Последнее выражение сильно и точно формулирует биологическую реальность.

⁴ Sigm. Freud, «Le Moi et le Soi», ch. IV, *Essais de psychanalyse*, p. 215–216.

[З. Фрейд, *Цит. изд.*, т. 1, с. 381.]

⁵ Действительно, у насекомых, особенно у бабочек, самец умирает сразу после оплодотворения самки, обеспечив воспроизводство рода. Это еще одна причина, объясняющая в свете сравнительной биологии, что даже у человека еще отчасти сохраняется по крайней мере предчувствие подобной судьбы.

точно, но, пожалуй, неполно по форме, недостаточно учитывая посредующую физиологическую инстанцию. Последняя была замечательно изучена Моллем, который рассматривает половой акт как *спазматическое* облегчение некоторого *напряжения*, а следовательно, как результат детумесцентного импульса¹. На первой стадии организм находится в состоянии бурно нарастающей активности. Имеются в виду не только сосудистые явления — набухание пениса у мужчины, клитора, малых губ и мышц влагалища у женщины, — но также и сопутствующее этому ускорение большинства других функций: человек дышит коротко и учащенно, как будто задыхаясь, что увеличивает содержание венозной крови в организме, а это в свою очередь вызывает повышенное кровяное давление, резкое и частое сердцебиение, усиливает интенсивность выделений (потение, выделение различных слизей), наконец, возрастает и моторная активность, сначала тоническая, а затем клоническая, то есть лихорадочная, неупорядоченная и отчасти непроизвольная². Все это направляется к пароксизмическому моменту эякуляции³, когда этот нарастающий ритм *перебивается* в высшей точке развития и серия толчков, образующих непрерывный и как бы самоцельный процесс, вдруг сменяется резко-вертикальным *падением* в состояние вынужденной неподвижности, покоя, полупотери сознания. Таким образом, детумесценция после полового акта отличается подчеркнутой резкостью, высвобождая в форме конвульсий значительное количество нервной энергии, последовательно накапливавшейся и подводившейся к точке прорыва. Неудивительно, что она способна вызывать серьезные органические нарушения: обморок, рвоту, эпилептический припадок, смерть⁴. В особенности же следует иметь в виду ее психологическое выражение, ведь детумесценция представляет собой процесс, постоянно ощутимый для сознания, сознание как бы следит, следует за ним. «Нет ни одной другой функции, — пишет Хиртл, — которая в своем осуществлении была бы настолько тесно связана с сознанием и вместе с тем настолько независима от него»⁵. Именно этот мгновенный переход от напряжения к разрядке, от возбуждения к удовлетворенному измождению, от прилива к отливу, от максимальной к минимальной интенсивности бы-

¹ Moll, *Untersuchungen über der Libido Sexualis*, Berlin, 1897–1898; изложение и обсуждение см.: Havelock Ellis, *op. cit.*, p. 28 sq.

² Cf. Havelock Ellis, *Etudes de psychologie sexuelle*, t. V, *le Symbolisme érotique; le mécanisme de la détumescence*, Paris, 1925, p. 224 sq.

³ Как известно, у женщины эякуляция имеет эквивалентом резкое сокращение матки, ведущее к опусканию этого органа и сопровождающееся выделением слизи.

⁴ Havelock Ellis, t. V, p. 249 sq.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 178, n. 2.

тия, от исключительно резкого сознания своей жизни к чувству какого-то небытия, — именно он способствует тому, что любовь бес- сознательно уподобляется разрыву в непрерывности существования: очевидно, эффект оргазма достаточно точно описывается просторечным выражением «обмирание» [*petite mort*, букв. «малая смерть». — *Примеч. пер.*]¹. Тем самым получают психологическое обоснование боязнь любви, понимание ее как чего-то опасного. Конечно, на самом деле половой акт опасен лишь для одряхлевшего или ослабленного организма, но в любом случае происходящее при нем потрясение способно запечатлеться в аффективной памяти, создавая до конца жизни субъекта скрытую, не ослабевающую с привычкой предрасположенность к тому, чтобы рассматривать как обоснованные, например, рассказы о *Giftmädchen*.

Итак, вновь привлеченные определяющие факторы (физиология детумесценции, психология пароксизма) подкрепляют действие тех, чье как минимум рудиментарное присутствие у человека заставляет предполагать сравнительная биология, — исходя одновременно, напомним, из поведения насекомых семейства богомол- вых и из анализа полового акта как удаления из организма потенци- ально бессмертной материи; причем этот последний пункт имеет значение не только как подспудная реальность, но и как психологи- ческий фантазм, способный вызывать у некоторых больных поло- вое бессилие, боязнь оставить свой половой член во влагище или же утратить при половом акте свои жизненные силы².

В итоге данного исследования можно сделать некоторые выво- ды; главным из них является одна важная констатация. Человек не изолирован от природы, он лишь себе самому представляется осо- бым случаем. Ему не уклониться от действия биологических законов, детерминирующих поведение других животных видов, просто эти законы, адаптируясь к его специфической природе, оказываются не столь очевидными, не столь настоятельными: *они определяют собой уже не действие, а только представление*. Это и должна учитывать мифография. В самом деле, исследования, подобные настоящему, склоняют к мысли, что содержание мифов формируется не только факторами, связанными со структурой общества, сколь бы важны они ни были. По-видимому, параллельно с ними следует принимать в рас- смотрение факторы полуфизиологические, полупсихологические — аффективные реакции или констелляции, которые у человека наблю- даются лишь в потенции, но зато соответствуют явным и распростра- ненным фактам, поддающимся наблюдению в остальной природе.

¹ Ср знаменитую формулу Апулея в «Золотом осле»: «*ocide periturus*» («убей, прежде чем умереть»).

² Cf. M. Cénac et R. Loewenstein, «*Mécanisme de l'inhibition de la puissance sexuelle chez l'homme*», *L'Evolution psychiatrique*, 1936, III, p. 21.

В развитие настоящего исследования может быть сформулирована по крайней мере одна концепция такого рода. В начале его отмечалось, что люди испытывают аномальный интерес к богомолу и очень часто приписывают ему божественную или дьявольскую природу. Им как бы невозможно представить себе, чтобы богомол был обычным, естественным насекомым. Действительно, он прямо привлекает к себе внимание человека своим отчетливо антропоморфным силуэтом, побуждая человека к самоотождествлению, к чувству какого-то дальнего родства с ним. Кроме того, в его драматическом сексуальном поведении, очевидно, доходит до крайних пределов инстинкт удовольствия. Далее выяснилось, что в мифах, где инстинкты как раз и могут обретать удовлетворение, в каком им отказано реальностью, люди переживают сходные ситуации и аналогичные опасения. Одновременно удалось показать, что есть серьезные причины считать функцию вымысла у человека исполняющей ту же самую роль, что и инстинктивное поведение у насекомого. Тем самым главная задача была выполнена. Дополнительные аргументы, связанные с глубинным значением сексуальности, а затем и непосредственно с феноменологией любви, были уже излишни. Они, однако же, позволяют констатировать весьма отчетливые — либо биологические, либо психологические — соотношения между сексуальными функциями и смертью, которыми сверхдетерминируются ранее полученные результаты.

Итак, у воображения есть своего рода биологический детерминизм, обусловленный фундаментальными определяющими факторами, которые способны вступать в действие каждый раз, когда ум не направляет человека свободно к какой-либо четкой цели. Соответственно они действуют равно в мифах и в бредовых представлениях — на двух крайних полюсах вымысла. Тем не менее они ни в коей мере не дают содержательного объяснения ни для мифа, ни для бреда. Они представляют собой лишь тенденции, потенциальные направления. Нет никакой необходимой и достаточной связи, которая бы ориентировала их в выборе конкретных деталей, потребных для образования «воображения» в полном смысле слова. Ими предзадаются лишь некие силовые линии, вокруг которых могут кристаллизироваться в виде тем и мотивов конкретные детали, обильно черпаемые из репертуара частных, случайных фактов, с использованием структур, обусловленных историческими обстоятельствами и социальной организацией. В этом, между прочим, ошибка психоанализа, который лишь потому так осрамился в большинстве своих попыток мифографической экзегезы, что *стремился любой ценой найти в частных обстоятельствах рассказа то, что следовало искать в его динамической схеме*: а именно, ту аффективную пружину, которая и придает мифу силу воздействия на индивидуальное сознание.

Коллективный характер мифологического воображения служит надежной гарантией того, что оно по природе своей социаль-

но, существует благодаря обществу и на благо общества. Такова, безусловно, его специфическая суть, специфическая функция. Однако его, если можно так выразиться, *иннервация* носит аффективный характер и отсылает к первичным конфликтам, возникающим то здесь, то там под действием элементарных законов жизни. *Миф являет сознанию образ такого поведения, к которому оно ощущает склонность*. Когда такое поведение имеет место где-то еще в природе, то тем самым миф находит себе действительную реализацию в объективном мире. В таком смысле нетрудно будет определить поведение богомоловых как *миф в действии* — тему демонической самки, которая пожирает мужчину, обольстив его своими ласками. Для человека это фантазм, навязчивая идея или легендарный мотив, для насекомого же эта ситуация образует самую форму его судьбы.

От внешней реальности до мира воображения, от прямокрылых до человека, от рефлекторных действий до образа путь, может быть, и дальний, но на нем нет разрывов. Повсюду одни и те же нити сплетаются в одни и те же рисунки. Нет ничего автономного, отдельного, немотивированного, беспричинного и бесцельного — даже сам миф есть эквивалент поступка.

2. Мимикрия и легендарная психастения¹

Берегись: притворяясь призраком, можно им стать².

С какой стороны ни взглянуть, основной проблемой остается проблема *различия*: между действительным и воображаемым, между явью и сном, между неведением и знанием и т. д. — одним словом, всех тех различий, четким осознанием и необходимым разрешением которых должна являться реальная деятельность. Бесспорно, самое резкое из них — это различие между организмом и средой, во всяком случае нигде больше чувственный опыт обособления не переживается столь непосредственно. Подобное явление требует пристального изучения, но особенного внимания заслуживает его патология (если исходить из имеющейся информации и понимать слово «патология» только в статистическом смысле), то есть ряд фактов, называемых мимикрией.

¹ Глава в переводе Н. Бунтман под редакцией С. Зенкина. — *Примеч. пер.*

² Эпиграф, по-видимому, заимствован из романа О. Вилье де Лиль-Адана «Грядущая Ева» (1886), где эта фраза служит эпиграфом к первой главе второй книги, с поместой «заповедь Каббалы». Комментаторы «Грядущей Евы» не смогли уточнить источник заимствования. — *Примеч. пер.*

По разнообразным и зачастую сомнительным причинам эти факты уже давно вызывают у биологов повышенный интерес, скрывающий иные помыслы: одни стремятся доказать существование трансформизма, который, к счастью, больше не нуждается в адвокатах¹; другие — мудрое провидение Господа, милость коего нисходит на все живое².

В подобной ситуации необходим точный метод. Прежде всего нужно четко разграничить явления, из путаницы которых слишком часто вырастают, как показывает опыт, неверные идеи. Нужна по возможности такая классификация, которая бы исходила из самих фактов, а не из их толкования, тенденциозного и в большинстве случаев спорного. Классификации Жиара заслуживают упоминания, но не использования³. Это касается как первой — где различаются *агрессивная мимикрия*, необходимая для того, чтобы напасть на жертву, и *защитная мимикрия*, необходимая для того, чтобы спрятаться от нападающего (покровительственная мимикрия) либо испугать его обманчивым обликом (утражающая мимикрия), так и второй, различающей *прямую мимикрию*, когда мимикрирующее животное непосредственно заинтересовано в том, чтобы замаскироваться, и *непрямую* — когда животные, принадлежащие к разным видам, в ходе взаимоприспособления и *конвергенции* вырабатывают нечто вроде «профессионального сходства»⁴.

Первая степень мимикрии, по всей вероятности, заключается в приблизительном уподоблении по цвету: у тех животных, кто живет на снегу, — белая окраска, в пустыне — рыжая, на равнине — зеленая, в канавах — землистая. Однако наблюдаются и более сложные явления: речь идет о гармоническом соответствии цвета животного цвету окружающей среды. Иногда эта гармония абсолютно безупречна: крабовые пауки-бокоходы бывают белыми, зеленоватыми или розовыми в зависимости от цвета выюнов, на которых они живут; американские гусеницы *Lycoena pseudargiolus* и ящерицы *Anolys* на Мартинике — серые с пятнами, зеленые или коричневые в зависимости от их обычного места обитания⁵. В этом случае животные сохраняют окраску на протяжении всей жизни, но нередко они обладают и способностью приспосабливаться к конкретной ситуации: гомохромность оказывается временной и бывает *эволюционирующей*, как, например, у гусеницы

¹ A.-R. Wallace, *Darwinism*, 1889.

² L. Murat, *Les Merveilles du monde animal*, 1914.

³ «Sur le mimétisme et la ressemblance protectrice», *Arch. de Zool. exp. et gén.*, 1872 et *Bull. Scient.*, XX, 1888.

⁴ Cf.: F. Le Dantec, *Lamarckiens et Darwiniens*, 3^e édit., Paris, 1908, p. 120 sq.

⁵ Murat, *op. cit.*, p. 40.

Smerinthus tiliae — она зеленого цвета, пока сидит в листве, которой питается, и коричневого, когда спускается по древесной коре, чтобы зарыться в землю; *периодической*, когда окраска животного соответствует времени года¹, и *факультативной*, как в случае древесной лягушки, хамелеона и плоских рыб: морского языка, настающей и малой камбалы, *Mesonauta insignis*², линя и особенно тюрбо — рыбы, способной окраситься даже в черно-белую клетку³. Впрочем, эти явления уже никого не удивляют, особенно после опытов с гусеницами *Pieris гаре* и *Noctua algae*, проведенных Пуше⁴, Паултоном⁵ и Коупом⁶ и выявивших их скрытый механизм. Это действие, совершаемое автоматически, регулируемое чаще всего глазной сетчаткой. И действительно, если рыбу лишить зрения, то она не сможет приспособливаться к среде, а древесная лягушка *Hyla gratiosa*, будучи ослеплена, остается зеленой на коричневой поверхности. *Paralichthys albiguttus* продолжает оставаться белым на черном фоне, если его голова — по-прежнему на белом. Причина в том, что световое раздражение не передается на пигментные клетки с расходящимися волокнами — *хроматофоры*, способные сокращаться, расширяться и окружаться ореолом независимо одна от другой, создавая многочисленные цветовые сочетания. Если перерезать управляющий ими нерв, то они сократятся все сразу, и животное не сможет приспособиться; если же перерезать нерв только на одной половине туловища, для другой функция не нарушается. Таким образом, речь идет лишь о прямом (впрочем, *вторгающемся*) воздействии среды на организм: организм отвечает на световое возбуждение определенной окраски выделением такого же цвета (Паултон); механизм подобного яв-

¹ Le Dantec, *op. cit.*, p. 126. У прямокрылых период гомотропности длится всего несколько часов после линьки. Так, черные кузнечики встречаются в выжженных кустарниках или на кострищах, оставшихся после переработки древесного угля. Кузнечики настолько точно имитируют цвет этих участков, что, выходя за их пределы, они резко контрастируют с окружающей средой (ср.: Vossler, «Ueber Anpassung und chemische Verteidigungsmittel bei Nordafrikanischen Orthopteren», *Verh. Deutsche Zool. Ges.*, XII (1902), S. 108–121).

² J. Pellegrin, «Un poisson chaméléon», *Revue générale des Sciences*, 1912, p. 6.

³ См. иллюстрации: *La Science au XX^e siècle*, 15 janvier 1912, p. 7. Cf. *Rev. Scient.*, 15 juillet 1912.

⁴ G. Pouchet, *Des changements de colorations sous l'influence des nerfs*, Paris, 1876.

⁵ E.-B. Poulton, *The colors of animals*, Intern. scient. series, t. LXVIII, London, 1890.

⁶ Cope, *The primary factors of organic Evolution*, Chicago, 1916. Ср. исследования Кэбла (Kable) и Гэмбла (Gamble) о механизме пигментации и работу: J. Loeb, *La conception mécanique de la vie*, trad. Mouton, Paris, 1914, p. 273.

ния Й. Лёб¹ определил как *телефотографирование* образа, возникающего на сетчатке, на поверхность тела, диффузный перенос с сетчатки на кожу.

Цель — укрыться от света. Так, некоторых светобоязненных ракообразных гомотропность защищает от вредных для них лучей. Например, зеленые водоросли зеленый свет излучают, а любой другой поглощают. Поэтому находящееся рядом с ними зеленое животное получает только зеленое излучение, как в случае с *Hippolyte varians*. С наступлением ночи потребность в пигментации отпадает, и хроматофоры сокращаются. Таков механизм *антиспектральной гомотропности*, выявленный Кено², который соответствует у насекомых стремлению к «комфорту».

В некоторых случаях объяснение еще проще и связано с пищей: на коже выступает пигмент, соответствующий продукту питания, — цвет аркашонской *Archidoris tuberculata* зависит только от окраски губок, которых она ест (гомотропность пищевая)³. Иногда даже отраженного света достаточно, чтобы вызвать подобное явление: некоторые гусеницы прядут голубой шелк, если их освещать синим светом⁴.

До того как собранные факты получили механическое объяснение, им давалось финалистское толкование, которое еще более долгое время господствовало в науке применительно к другой группе явлений. Уоллес заметил, что ярко окрашенные и блестящие насекомые обычно неприятно пахнут, так что хищник, хотя бы раз напавший на подобную жертву, впредь держится от нее подальше, а бросая окраска напоминает ему об испытанном разочаровании; отсюда и название, предложенное Уоллесом: *warning colours* (предостерегающая окраска). Было выдвинуто предположение, что животные, принадлежащие совсем другим видам и не обладающие неприятным запахом, имитируют форму и цвет несъедобных видов, чтобы тоже вызывать у хищников отвращение. Подобное сходство в узком его по-

¹ In: *Centralblatt für Physiologie*, XXV, 1912.

² L. Cuénot, «Recherches sur la valeur protectrice de l'homochromie chez quelques animaux aquatiques», *Arch. Sc. nat. Zool.* (10) X, p. 123–150 (1927). Впрочем, это не чисто механическое фотографирование, по крайней мере в случае сложного рисунка, поскольку, когда животное перемещается, новое окружение воздействует каждый раз на новые клетки. Виньон предполагает, что своими *бессознательными рефлексами насекомое создает некое произведение*. Он утверждает, что иногда мимикрия скорее органична, а иногда скорее психична.

³ L. Cuénot, *La Genèse des espèces animales*, Paris, 1911, p. 459 sq.

⁴ Le Dantec, *op. cit.*, p. 104. Шредер в свою очередь показал, что гомотропность гусениц *Eupithecia oblongata* связана не с их пищей, а с окрашенным светом, излучаемым цветами (Cuénot, *op. cit.*, 3^e édit., Paris, 1932, p. 507).

нимании получило название «бейтсовской мимикрии» по имени Г. У. Бейтса, полагавшего, что следует рассматривать только тот случай, когда имитирующий вид сам лишен средств защиты, которыми наделен вид имитируемый: например, вполне съедобные бабочки подражают дурно пахнущим данаидам¹. Однако не все плохо пахнущие виды наделены яркой предостерегающей окраской, и к тому же известно множество случаев, когда отмеченное сходство было совершенно бесполезным, что и позволило Вилли заключить, что бейтсовская мимикрия — лишь обыкновенная конвергенция, не требующая особого объяснения². Впрочем, как замечает Поль Виньон, если хитрость обнаружена, она от этого не перестает быть хитростью³. Фриц Мюллер (1878–1879) занимался изучением сходства одинаково неприятно пахнущих видов; он утверждал, что между ними существует взаимная страховка, они делятся друг с другом тем опытом общения с ними, который получил хищник⁴. Очевидно, мюллеровская мимикрия даже в большей степени, чем бейтсовская, — лишь факт биологической конвергенции. Во всяком случае, и принцип и детали данной теории стали объектом критики и вызвали ряд замечаний⁵. Существуют другие виды защитной мимикрии, основанной на видении ярких цветов. Например, когда *окраска смазана*: на тусклом фоне различимы лишь яркие пятна или границы перехода одного цвета в другой, что мешает создать целостный образ насекомого. Есть еще *мгновенная окраска*, когда яркие цвета видны только в полете. После того как насекомое садится, запечатленные цвета некоторое время остаются на сетчатке, и оно успевает спрятаться⁶.

Наконец, бывают беззащитные животные, принимающие вид опасных особей, как в случае с шершневидной бабочкой *Trochilium*, похожей на осу *Vespa crabro*: те же дымчатые крылышки, те же корич-

¹ Cuénot, *op. cit.*, p. 472, fig. 147: *Papilio agestor* имитирует *Danaïs Tytia*.

² Cf. E.-L. Bouvier, *Habitudes et métamorphoses des insectes*, Paris, 1921, p. 139.

³ P. Vignon, *Introduction à la biologie expérimentale*, Paris, 1930 (*Encycl. Biol.*, t. VIII), p. 320.

⁴ Для того же факта Жиар употребляет термин *изотопическая мимикрия*, также предполагая, что, путая виды насекомых, птица не так часто нападает на каждый из них.

⁵ Отрицалось, в частности, что мимикрия способна обмануть остроту зрения хищников (Bouvier, *op. cit.*, p. 141). Говорилось также, что выдвинутый тезис верен только тогда, когда хищнику сначала попадается имитируемое животное, поскольку, если сначала он попробует съедобное животное, то, наоборот, будет стремиться продолжить свой опыт (E. Rabaud, *Eléments de biologie générale*, 2^e édit., Paris, 1928, p. 419). Понятно также, что вкус, запах и даже ядовитость — свойства весьма относительные, и особенно не стоит судить о животном-хищнике по аналогии с человеком (*ibid.*, p. 423).

⁶ Cf. Cuénot, *op. cit.*, 3^e édit., p. 527–528.

невые лапки и усики, те же брюшко и грудь в желто-черную полоску, то же мощное жужжание в лучах палящего солнца. Иногда мимикрирующее животное способно и на большие ухищрения: на теле гусеницы *Choeosampra elpenor* на четвертом и пятом кольцах есть два пятнышка в форме глаз, обведенных черной каймой; в момент опасности гусеница сокращает передние кольца, а четвертое сильно раздувается и становится похожим на змеиную голову, пугая ящериц и мелких птиц¹. Вейсман пишет², что, чувствуя опасность, бражник *Smerinthus ocellata*, в состоянии покоя обычно прячущий внутренние крылья, вдруг резко выпрастывает их, ошарашивая нападающего двумя огромными синими «глазами» на красном фоне³. При этом движении насекомое впадает в некое подобие транса. В спокойном состоянии оно похоже на свернутые сухие листья, а когда оно возбуждается, то цепляется за свою опору, разворачивает усики, выпячивает грудь, вбирает голову в плечи и наддувает брюшко, при этом дрожа и вибрируя всем телом. Опасность миновала — оно постепенно замирает. Опыты Штандфуса доказали действенность такого поведения, отпугивающего синицу, малиновку и обычного (но не серого) соловья⁴. С развернутыми крыльями бабочка кажется головой огромной хищной птицы. Самый яркий пример подобного приспособления дает Виньон, описывая бабочку *Caligo*, обитающую в бразильских лесах: «Сверкающий зрачок, сверху и снизу прикрытый веками, вокруг — расходящиеся круги, похожие на накладывающиеся друг на друга наподобие чешуи узорчатые перья, как две капли воды сходные с оперением совы, а туловище бабочки — с ее клювом»⁵. Сходство настолько явное, что в Бразилии местные жители прикрепляют бабочку к двери сарая вместо птицы, которую она должна изображать. Однако неко-

¹ Cuénot, *op. cit.*, p. 470 et 473.

² *Vorträge über Descendenztheorie*, Bd I, S. 78–79.

³ Такое устрашающее превращение происходит автоматически. Возникает аналогия с кожными рефлексам, которые необязательно скрывают животное, но иногда придают ему устрашающий вид. Кошка, столкнувшись с собакой, вздыбливает шерсть и становится страшной именно потому, что испугана сама. Ледантек, сделавший это замечание (*op. cit.*, p. 139), точно так же объясняет явление «мурашек по телу» в минуту сильного испуга, сохраняющееся у человека, несмотря на то что шерсть больше не встает дыбом, поскольку исчез волосной покров.

⁴ Cf. Standfuss, «Beispiel von Schutz und Trutzfärbung», *Mitt. Schweiz. Entomol. Ges.* XI (1906), S. 155–157; Vignon, *op. cit.*, p. 356.

⁵ P. Vignon, *Sur le matérialisme scientifique ou mécanisme antitéléologique*, *Revue de Philosophie*, 1904, p. 562. В другом месте (*Introduction à la biologie expérimentale*, p. 353–354) Вишньон говорит даже о «ложном веке» и «фальшивой слезе» (Cf. Giard, *Traité d'entomologie*, t. III, p. 201; A. Janet, *Les papillons*, Paris, 1902, p. 331–336).

торые птицы, обычно пугающиеся глаз Caligo, тут же съедают эту бабочку, если у нее с крыльев срезать «глаза»¹.

Совершенно очевидно, что в вышеуказанных случаях решающую роль играет антропоморфизм: сходство имеет место только в глазах человека, который смотрит на объект. Объективным же фактом является завораживающее действие (фасцинация) — что доказывает, в частности, *Smerinthus ocellata*, не похожая ни на какое опасное существо. Тут важны лишь пятна в форме глаз. Это подтверждается поведением бразильских туземцев — «глаза» Caligo можно сравнить с апотропейным *oculus invidiosus* — дурным глазом, способным и причинить вред, и защитить, если его направить против тех злых сил, частью которых он является². Здесь антропоморфизм уже ни при чем, поскольку фасцинирующее действие глаз имеет место во всем животном мире. Зато это сильное возражение против тенденциозных утверждений о сходстве; к тому же, даже с точки зрения человека, ни один из вышеприведенных фактов не дает основания для окончательных выводов о сходстве.

Несколько иначе дело обстоит с так называемым *гамоморфизмом*, когда и цвет и морфология животного сходны не с другим животным, а с неподвижной окружающей средой. И тут мы оказываемся перед гораздо более интригующим и непонятным явлением, не поддающимся (как в случае гемохромности) непосредственному механическому объяснению; здесь тождество столь разительно и усиливается столь многими обстоятельствами, что никак невозможно отнестись его на счет проекции чисто человеческих представлений о сходстве³.

За примерами не надо далеко ходить: круглые крабы похожи на круглые камешки, *chlamys* — на зерна, *моenas* — на гравий, креветки палемоны — на коричневые водоросли, а рыба *Phylopteryx*, обитающая в Саргассовом море, изображает собой «растрепанные водоросли, напоминающие плавающие кожаные ремешки»⁴, так же как *Antennarius* и *Pterophryne*⁵. Осьминог вбирает в себя щупальца, выгибает спину, меняет цвет и уподобляется камню. Внутренние зе-

¹ Опыт Фассля, о котором сообщает Геринг (Cf. Vignon, *op. cit.*, p. 355).

² О дурном глазе и гипнотизирующих животных см. знаменитую работу: Seligmann, *Der böse Blick und Verwandtes*, Berlin, 1910. Особенно т. II, с. 469. Об апотропейной функции глаза см.: P. Perdrizet, *Negotium perambulans in tenebris*, Publ. de la Fac. de Lettres de Strasbourg, fasc. 6, Strasbourg, 1922.

³ Тем не менее вопреки здравому смыслу этот тезис выдвигался Рабо в его работе «Трансформизм и опыт» (1911). Впрочем, если учесть общую позицию Рабо, то неудивительно, что для защиты своей теории он рьяно отрицает все, что предлагают трансформисты.

⁴ Murat, *op. cit.*, p. 37–38.

⁵ Cuénot, *op. cit.*, p. 453.

лено-белые крылья бабочки пиерида-аврора изображают зонтичные растения; наросты, узелки и бороздки на туловище лишайницы делают ее неотличимой от коры тополя, на которой она живет. *Lithinus nigrocristinus* с Мадагаскара и флатоиды неотличимы от лишайников¹. Известно, насколько развита мимикрия у богомоловых, чьи лапки похожи на цветочные лепестки и венчики, подобно цветам они покачиваются на ветру². *Cilix compressa* похожа на птичий помет, *Ceroedylus laceratus* с острова Борнео — на палку, заросшую мхом, благодаря своим слоистым светло-оливковым буторкам. Последний вид относится к семейству привиденьевых; обычно они «цепляются за лесные кустарники и по странной привычке неравномерно вытягивают висащие лапки, так что распознать их еще труднее»³. К этому же семейству относятся палочники в форме веточек. *Ceroys* и *Heteropteryx* похожи на сухие ветки, а полужесткокрылые шлемовые горбатки, обитающие в тропиках, — на древесные почки или шипы, как, например, маленькое насекомое-колючка *Umbonia orozimbo*. Когда гусеница-землемерка встает во весь рост и замирает, ее не отличить от отростка на ветке кустарника, чему в большой степени помогает ее шероховатый кожный покров. Всем известны пустотелы, похожие на листья. Они близки к идеальному гомоморфизму некоторых бабочек, например *Oxudia*, которая садится на конце ветки перпендикулярно к ней, внешние крылья складывает домиком и имитирует верхний листок; сходство дополняется тонкой темной полоской, идущей через все четыре крыла и похожей на основную листовую прожилку⁴.

Существуют еще более изощренные виды мимикрии у насекомых, чьи внутренние крылья снабжены тонким отростком, похожим на черенок, «помогающий им как бы приблизиться к миру растений»⁵. Два развернутых крыла образуют вместе копьевидный овал, словно у листка, и здесь также пятно, на этот раз продольное, переходящее с одного крыла на другое, играет роль срединной прожилки; таким образом, «под воздействием органомоторики... каждое крыло крайне тщательно устроено, ибо представляет собой законченную форму не по отдельности, а только вместе с другим крылом»⁶. Так выглядят *Coenophlebia Archidona* из Центральной Америки⁷ и различные виды индийских и малайских бабочек *Kallima*, требующих особо пристального внимания. Нижняя часть

¹ *Ibid.*, fig. 114.

² См. ссылки в предыдущей главе.

³ Wallace, *La sélection naturelle*, trad. franç., p. 62.

⁴ Cf. Rabaud, *Eléments...*, p. 412, fig. 54.

⁵ Vignon, *art. cit.*

⁶ *Ibidem.*

⁷ Delage et Goldsmith, *Les théories de l'évolution*, Paris, 1909, fig. 1, p. 74.

их крыльев воспроизводит, следуя вышеизложенной схеме, лист *Nephelium Longane*, куда они обычно садятся. Более того, согласно утверждению одного натуралиста, по поручению лондонской компании Kirby & Co занимавшегося скупкой таких бабочек на Яве, каждый из многочисленных видов *Kallima* (*K. Inachis*, *K. Parallecta*...) летает над кустарником того вида, на который больше всего похож¹. У этих бабочек сходство можно проследить до мельчайших деталей: крылья с серо-зелеными пятнышками как бы подернуты мхом, а блестки на них подобны узорчатым изъеденным листьям: «все, вплоть до пятен плесени, выступающих на листьях растений; все, вплоть до прозрачных рубцов, оставляемых фитофагами после того, как они выедают паренхимы листьев до прозрачной оболочки. Сходство создается с помощью перламутровых пятен на внешней стороне крыльев»².

Было предпринято немало попыток объяснить эти наглядные примеры, но, по сути, все они оказались безуспешными. Не выявлен даже механизм данного явления. Можно, конечно, вслед за Бувье заметить, что имитирующие виды исходят из нормального типа, прибавляя к нему всякие украшения: «боковые буторки и отростки на туловище листотелов, формы верхних крыльев у флатоидов, шишки, появляющиеся у многих гусениц-землемерок...»³. Однако, во-первых, слово «украшение» употреблено не к месту, а во-вторых, это скорее констатация, чем объяснение. Понятия *преадаптации* (насекомые ищут среду, с которой сочетались бы нюансы их основной расцветки, или предмет, на который они больше всего похожи) также недостаточно, чтобы объяснить сходство столь высокой степени точности. Еще менее уместно ссылаться на случайность, даже если делать это так тонко, как Кено. Сперва он приводит в пример листотелов с Цейлона и Явы (*Phyllies siccifolium* и *Phyllies pulchrifolium*), живущих обычно на листьях гуавы, на плоды которой и становятся похожи, сжимая кончик брюшка. Но гуава — не туземное растение, она была завезена из Америки. Значит, если сходство здесь и существует, то оно случайно. Не учитывая исключительный (собственно говоря, уникальный) характер этого факта, Кено утверждает, что сходство бабочки *Kallima* тоже результат случая, совпадения отдельных факторов (отросток, похожий на черенок, копьевидные верхние крылья, срединная прожилка, прозрачные участки туловища и блики на нем), существующих в разрозненном виде у немимикрирующих животных и у них незаметных: «Сходство получается из-за соединения некоторого числа

¹ Murat, *op. cit.*, p. 30.

² R. Perrier, *Cours de zoologie*, 5^e édit., Paris, 1912. Cité dans Murat, *op. cit.*, p. 27–28.

³ Bouvier, *op. cit.*, p. 146.

мелких деталей, в которых нет ничего исключительного и которые по отдельности встречаются у родственных видов; взятые же вместе, они производят поразительный эффект сухого листа, более или менее удачно имитируемого в зависимости от конкретных особей, которые и сами весьма различны... Эта комбинация ничем не примечательна, но удивляет нас схожестью с определенным предметом»¹. По мнению автора, гусеница-землемер *Urapteryx sambucaria* тоже представляет собой *ничем не примечательную комбинацию* характерного поведения, определенного цвета кожи, кожных наростов и инстинктивного выбора определенных растений в качестве среды обитания. Собственно, инстинкты здесь и ни при чем. Сходство с поверхностью можно вполне естественно объяснить просто как вторичное явление, поскольку «плоские насекомые вроде листотелов чисто механически предпочитают кустарники с жесткими широкими листьями, где им удобнее сидеть, а насекомые вытянутой формы, скажем, палочник *Clonopsis gallica*, живут на тонких веточках густого дрока (в Аркашоне) или *Ephedra distachya* (в низовьях Луары), за которые легко зацепиться»². Не совсем убедительный аргумент, поскольку с механической точки зрения плоские насекомые вовсе не обязательно должны жить на широколистных растениях, а палочные насекомые — на веточках; так всего лишь удобнее³. А главное, сложно поверить в то, что достигнутое сходство — лишь *ничем не примечательная комбинация* отдельных деталей, поскольку они могут быть собраны вместе, но не сочетаться друг с другом, не приводить к сходству: здесь имеет значение и поражает не одновременное наличие элементов, а их *взаимоорганизация, взаиморасположение*.

В подобных обстоятельствах было бы уместнее принять смелую гипотезу, следующую из одного замечания Ледантека⁴, который утверждает, что еще у предков *Kallima* мог возникнуть набор органов

¹ Cuénot, *op. cit.*, p. 363. В третьем издании своей книги Кено действительно упоминает примеры явно случайного сходства: *Phallus Impudicus*, похожий на фаллос в состоянии эрекции, и псевдопейзажи, рисуемые дендритами окиси железа на литографическом камне (с. 517). Однако подобное сходство более двусмысленно и больше обусловлено истолкованием, чем настоящие случаи мимикрии.

² Cuénot, *op. cit.*, 3^e édit., p. 520–521.

³ Я хотел бы отослать читателя к фотографиям, иллюстрирующим первый вариант этого исследования в седьмом номере журнала «Минотавр» и подобранном совсем для других целей. На них хорошо видны листотелы, отлично чувствующие себя на ветках, и гигантский палочник, ползающий по широким жестким листьям. Относительность довода Кено становится очевидной.

⁴ Le Dantec, *op. cit.*, p. 143.

кожного покрова, производящий сходство с неправильностями древесных листьев: имитирующий механизм перестал действовать, согласно закону Ламарка, когда морфологический тип закрепился (т. е., в данном случае, когда было достигнуто сходство). Морфологическую мимикрию, подобно хроматической мимикрии, можно было бы тогда сравнить с фотографированием формы и рельефа, но фотографированием не в плоскости изображения, а в трехмерном пространстве со всей его шириной и глубиной. Это своего рода фотография-скульптура, или *телепластика*, — такой термин был бы точнее, если не принимать во внимание метапсихический смысл слова.

Вышеуказанная гипотеза, до сих пор еще даже и не сформулированная, представляется в конечном счете единственно правдоподобной: коротко говоря, она означает, что в определенный момент организм обладал пластичностью, благодаря которой его морфология и была сформирована под воздействием сил, ныне уже переставших действовать (по крайней мере в нормальных условиях). Но разве такая пластичность не является основным постулатом любой трансформистской теории? Ныне, после решающих открытий палеонтологии, трансформизм — уже не теория, а факт. К тому же чисто механическая гипотеза о фотографировании форм позволяет обойтись без теории Ледантека, отводящего определяющую роль воле насекомого: вначале неясное сходство постепенно детализируется благодаря этой воле. Получается как бы осознанное подражание. Так, например, происходит с палочниками: «изображая засохшую палочку, эти любопытные насекомые, вследствие обычного феномена кинетогенеза, добились ярко выраженного морфологического сходства с кучей наломанных веточек»¹. Точно так же и Kallima, надо полагать, когда-то раньше сознательно *старалась* уподобиться листьям кустарника. Нетрудно понять, почему автор пришел к столь обескураживающему выводу: естественный отбор является пассивным фактором, он не способен сам по себе создать ничего принципиально нового². И действительно, еще с той поры, когда Уоллес начал исследовать мимикрию как защитную реакцию, ее всегда объясняли именно естественным отбором. В ходе одной из запутанных дискуссий Рабо показал, что на промежуточных стадиях развития сходства такая защитная реакция оказывается одновременно достаточной и недостаточной защитой: достаточной, чтобы вид не исчез, и недостаточной, чтобы изменения продолжались. С другой стороны, невозможно допустить, что предшествовавшая ранее и до некоторых пор невидимая форма становится различимой с появлением новой невидимой формы. Предыдущую форму либо было видно, и тогда она не защищала животное, либо нет — и

¹ *Ibid.*, p. 143–144.

² *Ibid.*, p. 120.

тогда оно не нуждалось в усовершенствовании своего сходства¹. Отвечая на довод о возможном совершенствовании остроты зрения хищника (как состязании между снарядами и броней), Рабо спрашивает, к чему же может привести подобное бесконечное совершенствование: «Невидимость имеет предел — она способна дойти до того, что для данного глаза предмет полностью сливается с окружающей средой. Дальше он может только вообще перестать существовать, что уже граничит с абсурдом»².

Рассматривать мимирию как защитную реакцию не позволяют еще более убедительные и менее похожие на софизмы доводы. Прежде всего, она могла бы быть полезна только против хищников, не вынюхивающих (как чаще всего и имеет место), а высматривающих жертву. Кроме того, хищные птицы обычно не интересуются неподвижной добычей: неподвижность была бы наилучшей защитой от них, и многие насекомые часто притворяются мертвыми³. Есть и другие способы: чтобы стать невидимой, бабочке достаточно применить тактику азиатской сатириды, чьи сложенные крылья представляют собой тончайшую, еле заметную линию, перпендикулярную цветку, на котором она сидит, и поворачивающуюся одновременно с тем, кто на нее смотрит⁴, так что ему все время видна одна и та же минимальная поверхность. Опыты Джадда⁵ и Фуше⁶ окончательно прояснили проблему: хищников нельзя обмануть ни гомоморфизмом, ни гомохромностью, они поедают саранчу, сливающуюся с листвой дуба, и долгоносиков, похожих на мелкие камешки и неразличимых человеческим глазом. Палочника *Caecilia morosus*, по форме, цвету и движениям напоминающего стебелек, нельзя выращивать под открытым небом, поскольку его тут же замечают и склевывают воробьи. Вообще, нередко в желудке у хищников находили остатки мимикрирующих насекомых. Неудивительно, что последние пытаются запастись более действенными мерами защиты. Бывает и наоборот: несъедобные виды, которым не угрожает опасность, мимикрируют. Видимо, все-таки следует согласиться с Кено, что это вторичный феномен, лишенный какой-либо защитной функции⁷. Делаж

¹ Rabaud, *Eléments*., p. 417–418.

² *Ibid.*, p. 430.

³ Cuénot, *op. cit.*, p. 461.

⁴ Murat, *op. cit.*, p. 46.

⁵ Judd, «The efficiency of some protective adaptations in securing insects from Birds», *The American naturalist*, XXXIII, 1899, p. 461.

⁶ *Bull. Soc. nat. acclim. Fr.*, 1916.

⁷ Cuénot, *op. cit.*, p. 463. О действенности мимикрии см.: Davenport, «Elimination of self-coloured birds», *Nature*, LXXVIII, 1898, p. 101; Doflein, «Ueber Schutzanpassung durch Aehnlichkeit», *Biol. Centr.*, XXVIII, 1908, S. 243;

и Голдсмит уже отмечали, что Kallima «перебарщивает с мерами предосторожности»¹.

Таким образом, мы имеем дело с *роскошью*, и даже, можно сказать, опасной, поскольку от мимикрии насекомое нередко страдает еще больше: гусеницы-землемерки так удачно имитируют зеленые ростки, что садоводы обрезают их секатором²; листотелам и того хуже — они едят друг друга, путая себя с настоящими листьями³, что наводит на мысль о каком-то коллективном мазохизме, ведущем к взаимному пожиранию, уподобление листку оказывается *провокацией* к каннибализму на своего рода тотемическом празднестве.

Подобное толкование не так поверхностно, как кажется с первого взгляда: изначально человек тоже обладает некими физиологическими данными, странным образом совпадающими с вышеуказанными фактами. Даже если не затрагивать проблему тотемизма, которую было бы любопытно рассмотреть с этой точки зрения, все равно остается еще необъятная область миметической магии, согласно которой подобным порождается подобное, — на чем так или иначе основано любое колдовство. Здесь не имеет смысла напоминать факты, их уже упорядочили и систематизировали в своих ставших классическими работах Тайлор, Юбер и Мосс, Фрэзер. Одно стоит отметить: эти авторы особенно, подчеркивали связь принципов колдовства и ассоциации идей; такому закону магии, как «единожды соприкоснувшись, вещи соединяются навеки», соответствует ассоциация по смежности, а ассоциация по сходству точно соответствует магической идее *attractio similitum*: *подобное порождается подобным*⁴. Субъективная ассоциация идей и объективная ассоциация фактов; случайные или псевдослучайные связи мыслей и причинные или псевдопричинные связи явлений — и то и другое подчиняется одинаковым принципам⁵.

Главное же, что у «первобытного человека» сохранялись насущная потребность подражать и вера в действенность такого под-

Pritchett, «Some experiments in feeding lizards with protectively coloured insects», *Biol. Bull.*, V, 1903, p. 271. См. также библиографию в книге Кено (*op. cit.*, p. 467).

¹ Delage et Goldsmith, *op. cit.*, p. 74.

² Murat, *ibid.*; Bouvier, *op. cit.*, p. 142–143.

³ Murat, *op. cit.*, p. 36.

⁴ Подобное соотношение, разумеется, существует и между ассоциацией по контрасту и законом магии: *противоположное воздействует на противоположное*. И в той и в другой области этот случай нетрудно свести к случаю сходства.

⁵ Ср.: H. Hubert et M. Mauss, «Esquisse d'une théorie générale de la magie», *Année sociologique*, t. VII, Paris, 1904, p. 61–73.

ражания; у «цивилизованного человека» они тоже еще довольно сильны и остаются одним из двух условий развития предоставленной самой себе мысли; не будем останавливаться, во избежание излишнего осложнения, на общей и требующей дальнейшего прояснения проблеме *сходства*, играющей зачастую решающую роль в системе эмоций и в эстетике (в последней области — как проблема *соответствий*).

Эта, таким образом, бесспорно общая тенденция, видимо, и была основной силой, приведшей к современной морфологии мимикрирующих насекомых и сыгравшей свою роль в тот момент, когда их организм был, как следует предположить, исходя из данных трансформизма, более гибким, чем сейчас. И, следовательно, мимикрию можно было бы определить как *застывшее в кульминационный момент колдовство*, заморозившее самого колдуна. Только не надо говорить, что наделять насекомых способностью колдовать — чистое безумие: необычное употребление известных слов не должно затемнять простых вещей. Как еще, если не *чародейством и фасцинацией*, назвать некоторые явления, единодушно классифицируемые именно как «мимикрия»? Я уже говорил, что считаю такую классификацию ошибочной, поскольку, на мой взгляд, воспринимаемые черты сходства слишком легко объясняются антропоморфизмом; однако, если отвести все спорные преувеличения и брать лишь главные факты, то эти факты, по крайней мере генетически, бесспорно, относятся к настоящей мимикрии. Я имею в виду описанные выше явления (*Smerinthus ocellata*, гусеница *Choerocampa Elrepor*), к которым относится не в последнюю очередь и внезапное появление глазков у богомола в позе призрака, позволяющее ему парализовать свою жертву.

Обращение к магической тенденции искать сходства между вещами годится лишь как первое приближение, поскольку сама эта тенденция нуждается в объяснении. Поиски сходства — лишь средство, промежуточный этап. Цель — *приспособление к среде*. Инстинкт дополняет морфологию: *Kallima* располагается симметрично к настоящему листку, а отросток внутренних крыльев находится ровно на том же месте, что и черенок. *Oxudia* садится перпендикулярно к веточке, так как этого требует положение пятна, имитирующего поперечную прожилку; бразильские бабочки *Clolia* выстраиваются в ряд на стебельках, подобно колокольчикам ландыша¹.

Воистину здесь происходит *искушение пространством*.

Впрочем, той же цели подчинены и другие явления, например так называемая «защитная оболочка». Личинки однодневков делают себе чехольчик из былинки и мелких камешков, личинки *Chrysomelides* — из собственных экскрементов, а брюхоногие мол-

¹ Murat, *op. cit.*, p. 37.

люски Xerophaga изваливают на себя ненужные грузы¹. Крабы *oxyrhinques*, или морские пауки, собирают всякие водоросли и полипы, растущие в среде, где они обитают, и приспособливают их на своем панцире — «маскировка превращается в чисто автоматическое действие»², поскольку они прикрываются всем, что попадется, включая яркие, бросающиеся в глаза мелкие частицы (опыты Германа Фоля, 1886). Кроме того, такое поведение зависит от зрения, поскольку не имеет места ни ночью, ни после удаления глазных усиков (опыты Авривиллиуса, 1889), что в очередной раз указывает на нарушение восприятия пространства³.

В общем, как только мимикрия перестает быть защитным противодействием, она именно таковым и становится. Восприятие пространства, бесспорно, явление сложное, ибо его восприятие неразрывно связано с представлением. Это как бы двойной двугранный угол, постоянно меняющий величину и расположение⁴; горизонталь *угла действия* образуется землей, а вертикаль — идущим человеком, увлекающим за собой этот угол. Горизонталь *угла представления* подобна горизонтали первого угла (хотя она не воспринимается, а только изображается) и пересекается по вертикали в том месте, где появляется объект. Драма завязывается благодаря представляемому пространству, поскольку человек, живое существо вместо точки отсчета становится точкой среди других точек. Лишенный привилегированного положения, он в прямом смысле *не знает куда деться*. Как легко догадаться, именно такова особенность научного взгляда⁵; и действительно, современная наука открывает все новые представляемые пространства: пространства Финслера, Ферма, гиперпространство Римана—Кристоффеля, про-

¹ Cf. Vignon, *op. cit.*, p. 320–329.

² Bouvier, *op. cit.*, p. 147–151. То же можно сказать и о насекомых: «маскирующемуся насекомому необходимо соприкосновение с посторонним предметом, природа коего его нимало не интересует» (p. 151).

³ Но если сменить фон, краб снимает старую и надевает новую оболочку. Випьон замечает, что краб очень удачно одевается в водоросли или даже иногда в бумагу на фоне камней, так как ему важно уподобиться неживому предмету. То, что его якобы легче заметить, когда на нем бумага, — всего-навсего антропоморфический предрассудок. Наконец, Минкевич доказал, что краб чувствителен к смене цвета: если на него направить световой луч определенного цвета, за этим сразу последует хромокинетическая реакция. Так, при зеленом освещении он накидывает на себя зеленую бумагу и т. д. (но в темноте цвет бумаги значения не имеет). В итоге получается, что такое поведение можно определить как чисто механическое (хромотропизм) (ср. Vignon, *op. cit.*, p. 342 sq.).

⁴ Cf. L. Lavelle, *La perception visuelle de la profondeur*, Strasbourg, 1921, p. 13.

⁵ По большому счету в науке все можно считать средой.

странства абстрактные, обобщенные, открытые, замкнутые, плотные, разреженные и т. д. Ощущение своей личности как организма, обособленного от окружающей среды, и привязанности сознания к определенной точке пространства в таких условиях серьезно подрубается. Мы попадаем в область психологии психастении, а точнее, в область *легендарной* психастении, если таким образом назвать нарушение устойчивых отношений между личностью и пространством.

В данной работе приходится лишь вкратце объяснить, о чем идет речь, тем более что клинические и теоретические исследования Пьера Жане общедоступны. Здесь я главным образом буду коротко излагать свои личные переживания, полностью совпадающие с данными медицинской литературы, — например, на вопрос «где вы находитесь?» шизофреники неизменно отвечают: «я знаю, где я, но не ощущаю себя в том месте, где нахожусь»¹. Умалишенным пространство представляется некоей пожирающей силой. Оно преследует их, окружает и поглощает как огромный фагоцит, в конце концов вставая на их место. И тогда тело и мысль разобщаются, человек переходит границу своей телесной оболочки и начинает жить по ту сторону своих ощущений. Он пытается разглядеть себя с какой-нибудь точки в пространстве. Он сам чувствует, что становится частью *черного пространства, где нет места для вещей*. Он уподобляется, но не какой-то конкретной вещи, а просто *уподобляется*. Он придумывает пространства, которые «судорожно овладевают им».

Все эти выражения² характеризуют один и тот же процесс *обезличивания через слияние с пространством*, который как раз и реализуется в морфологических изменениях некоторых животных видов при мимикрии. Магическая сила (ее действительно можно так назвать, не погрешив против смысла) ночи и тьмы, *страх темноты*, несомненно, коренится в том, что под угрозой оказывается противопоставленность организма и среды. Здесь особенно важны исследования Минковского, показавшие, что темнота — не просто отсутствие света, что в ней есть нечто позитивное. Светлое пространство рассеивается перед материальностью предметов, зато темнота «насыщенна», она непосредственно соприкасается с человеком, окутывает его, проникает внутрь и даже сквозь него: «мое Я *проницаемо* темнотой, но не светом»; ощущение исходящей от ночи таинственности идет именно отсюда. Минковский говорит также о черном пространстве и о том, что среда и организм почти

¹ Cf.: E. Minkowski, *Le problème du temps en psychopathologie*, Recherches philosophiques, 1932–1933, p. 239.

² Они записаны при самонаблюдении во время приступа «легендарной психастении», преднамеренно обостренного в целях аскезы и самотолкования.

неразличимы: «Черное пространство окутывает меня со всех сторон, проникает в меня гораздо глубже, чем светлое; различие между внешним и внутренним миром и соответственно органы чувств, поскольку они служат для внешнего восприятия, играют в этом случае совершенно незначительную роль»¹.

Такое уподобление пространству обязательно сопровождается ощущением ослабленности своей личности и жизни; во всяком случае, примечательно, что у мимикрирующих видов процесс идет только в одном направлении²: насекомое подражает растению, листу, цветку или колючке, скрывая или вовсе теряя свои реляционные функции. *Жизнь отступает назад на один шаг*. Иногда такое уподобление не ограничивается поверхностью: яйца палочника напоминают зерна не только формой и цветом, но и внутренней биологической структурой³. С другой стороны, чтобы перейти в иное царство природы, насекомому часто помогает каталептическое состояние: например, долгоносики замирают, палочковидные привиденьевые свешивают вниз длинные лапки, гусеницы-землемерки вытягиваются и застывают, вызывая неизбежную аналогию с судорогой в истерическом припадке⁴. И наоборот, разве мерное покачивание богомоллов не похоже на нервный тик?

Нередко насекомое уподобляется не просто растению или веществу, а гнилому растению или разложившемуся веществу. Крабовый паук-бокоход напоминает птичий помет, причем паутина похожа на самую жидкую, быстро высыхающую часть капли, будто скатившейся по листу⁵. Подобная мимикрия наблюдается и у гусеницы, описанной Паултоном, — безукоризненное сходство по форме, цвету и консистенции. «Форму можно было бы определить как цилиндрическую, — пишет Виньон, — если бы насекомое не выпячивало заднюю часть торакса и отросток на спине, с шариком на конце». Гусеница свешивается головой вниз, и ее «раздутая грудь кажется вязкой массой, разбухающей от тяжести, отросток — студенистым волокном, а шарик на конце — готовый упасть каплей»⁶. Точно так же од-

¹ E. Minkowski, *Le temps vécu. Etudes phénoménologiques et psychopathologiques*, Paris, 1933, p. 382–398: *проблема галлюцинаций и проблема пространства*.

² Мы уже рассмотрели причины, по которым не следует заниматься случаями, когда одно животное подражает другому: во-первых, такое сходство не установлено объективно, а во-вторых, речь идет скорее о чарующей фиксации, чем о мимикрии.

³ Работы Hennequy (1885) о Phyllium.

⁴ Cf. Bouvier, *op. cit.*, p. 143.

⁵ К тому же такой паук выделяет запах мочи, привлекающий мух (замечание Якобсона, 1921) (Cf. Vignon, *op. cit.*, p. 359–361).

⁶ Vignon, *ibid.*, p. 362–363.

на бабочка из Британского музея в состоянии покоя выглядит как продолговатый сгусток, беловатый с одного конца и черный с другого, ничем не отличающийся от птичьего помета. Если бабочка и птичий помет лежат на одном листке — их невозможно различить¹.

Листовидные кузнечики (*Pterochroses* и *Phancropterides*) из тропической Америки — предмет исследований Пикадо, Болта и Виньона², — представляющие собой едва ли не идеальный образец мимикрии, также отличаются извращенным вкусом в выборе имитируемого объекта. Надкрылья этих насекомых с поразительной точностью воспроизводят изъеденные листья. Стало быть, спрашивает Виньон³, целый лист хуже изъеденного? Помимо прочего такой верх мимикрии демонстрирует самец, не столь необходимый для сохранения вида; и проявляется она у него на брюшке, в почти невидном месте. У каждого самца листья еще и изъедены поразному, соответствуя постепенному поеданию зелени насекомым. В состоянии покоя у *Tanusia agrosa* край нижнего крыла высвобождается из-под надкрыльев и увеличивает разрыв, как бы изображающий повреждения листа, оставленные каким-то насекомым. Другие виды имитируют крошечные щитки, на которых созревают споры грибка *Miothyrium* и видны круглые черные пятнышки *Муосоргон*⁴. Насекомое как будто стремится к тому, чтобы его тельце выглядело засохшим, сгнившим или заплесневелым: имеет место своего рода некроз, который, «следуя удивительной логике, типичной в подобных случаях, поражает основание надкрылий». Здесь, продолжает Виньон, речь идет уже о разложении не растительной, а животной ткани, причем лженекроз еще якобы и распространяется, «за явно отмершим участком следует другой — коричневого цвета, изъеденный, будто бы разлагающийся»⁵. Задняя ножка кузнечика кажется особенно испорченной, чтобы сочетаться с псевдонекрозом соседнего с ней крылышка. Ложное разъеденное пятно примерно двадцати трех миллиметров в диаметре на надкрыльях *Metaprosagoga insignis* и обглоданные прожилки выглядят как после набега насекомого-грызуна⁶. Виньон всегда отмечал лишь подражания *увядшим листьям*: «Именно увядшим, ибо хотя в Музее и есть зеленая *Pterochrosa*, но она все равно тусклая, и я не знаю ни одной особи, которая имитировала

¹ *Ibid.*, p. 401.

² Picado, «Documents sur le mimétisme recueillis en Costa-Rica», *Bull. Sc. France-Belgique*, VII (1910), II, p. 89–108; Balt, *The Naturalist in Nicaragua*, N.Y., 1973; Vignon, *op. cit.*, p. 422–459.

³ Vignon, *ibid.*, p. 425.

⁴ *Ibid.*, p. 443; cf. fig. XIII.

⁵ *Ibid.*, p. 452.

⁶ *Ibid.*, p. 456; cf. fig. XVI, 2.

бы блестящий свежий листок»¹. Трудно яснее показать дефицитарный характер данного явления, ориентированного на неподвижность, возврат к неорганике, что и кажется мне здесь главным.

Подобные данные столь очевидны, что говорят наблюдателю сами за себя. Правда, Виньон по ходу своих рассуждений часто повторял, что исследованная им ненужная и излишняя мимикрия насекомых — не что иное, как чистая эстетика², искусство для искусства³, декорация⁴, изыск, изящество⁵. Но такое совершенно не свойственное ученому объяснение в очередной раз подчеркивает его растерянность перед лицом фактов, не поддающихся никакому финалистскому толкованию. В конце концов он все равно неизбежно вынужден ставить вопрос об отношении пространства и индивидуума — в заключении своего труда под заглавием «Физическое представление о живой материи в пространстве». Вначале он, конечно, вынужден признать материальную размытость границ между особью и средой. Имеется лишь сфера распространения самодостаточной деятельности, выкраивающей и располагающей первую на фоне последней: «Живое существо обитает в некотором участке пространства, подчиняет себе атомы, ядра которых служат ему материалом для его плазмы. Оно наполнено электронами и фотонами и не знает естественных границ. И теперь, среди прочих видов деятельности, наделяющих властью силы пространства, по-

¹ *Ibid.*, p. 446. Иногда птерохрозы изображают и поврежденное растение, и экскремент: одно насекомое выпячивает на листке-надкрылье черный буторок, похожий на помет гусеницы (cf. Vignon, p. 455), а у *Tanusia colorata* на крыльях имеется белая отметина, напоминающая помет птицы; причем у лондонской разновидности *pieta* вида *Tanusia cristata* этот помет как бы наполовину размыт дождем, уточняет Виньон (p. 440, fig. XII).

² По поводу заостренных краев цейлонской *Maхates caelariata* и североиндийской *M. Macarista*: «В данном случае насекомое реализует идею „изъеденного листа“ с чисто эстетическими целями...» (p. 398). По поводу переливающейся всеми цветами радуги каймы у бабочки из Центральной Индии: «в любом случае она здесь для красоты» (p. 399).

³ *Ibid.*, p. 403, по поводу *Kallima*.

⁴ По поводу «окошек» на листьях-надкрыльях *Pterochrotes*, различных только во время полета, когда насекомое уже абсолютно не похоже на листок, он пишет: «Это один из многочисленных фактов, доказывающих, что в разработке таких мельчайших деталей цель мимикрии — часто искусство или паука. В подобных случаях мимикрия скорее украшает, чем защищает, подчиняясь некоей скрытой и загадочной логике» (p. 423). Ср. p. 425, где равные надкрылья объясняются как *гипертеллия* (явление, превосходящее собственную цель), как украшение.

⁵ «Зачем *Problepsis*, *Urapterix*, *Absyrthes* нужен их орнамент? А ни за чем. Это просто изысканно, изящно, красиво» (p. 400).

является его *собственная деятельность*»¹. Оттого, что живое существо находится *здесь* в каждой точке своего тела, оно приобретает как бы вездесущность, оказываясь *по ту сторону пространства*, и живет, по выражению Виньона, в *потустороннем пространстве*. Виньон полагает, что любой образ-воспоминание принадлежит потустороннему пространству, поскольку «плазматический след, воспоминание были бы тотчас покрыты новыми и уничтожены, тем более что в промежутке между фиксированием впечатления и последующим воспоминанием растительный метаболизм все равно частично или полностью перераспределил бы клетки». Таким образом, живой организм представляется «странным пространством, обретающим свое бытие благодаря потустороннему пространству»². В подобных условиях неорганизованное пространство постоянно как бы соблазняет живое существо, отягощает его собой, сдерживает и все время готово утащить его назад, сведя на нет разницу между органикой и неорганикой. В самом деле, мы касаемся здесь основополагающего закона вселенной, выявленного благодаря принципу Карно: *мир стремится к единообразию*. Если бросить кусок горячего металла в теплую воду, то температуры не поляризуются, а выравниваются, металл не накаляется, вода не замерзает, не отдает ему свое тепло, а, наоборот, забирает его, пока не установится равновесие. Точно так же различным формам движения противостоит сдерживающая их и пропорциональная им сила инерции. Подобное соотношение наблюдается и при самоиндукции, противодействующей колебаниям тока и действующей в обратном направлении в зависимости от его усиления или ослабления. В растительном мире обнаруживается такая же диалектика: достаточно упомянуть закон деполяризации при росте листьев. «Как только развитие в определенном направлении становится преувеличенным, у живого существа приходит в действие сила, стремящаяся противостоять такому развитию», — пишет Жорж Бон³, поясняя тот факт, что в период роста платана листья на дереве становятся больше, а черенки — шире, в то время как задние боковые прожилки и листовая пластинка отбрасываются назад.

Если подняться выше по органической лестнице, то можно напомнить, что сон иногда также характеризовался как явление деполяризации, призванное умерить и нейтрализовать излишнюю активность.

Таким образом, мы вправе рассматривать мимикрию как результат некоего инстинкта, понимая под этим, вслед за Клагесом, движение, соединяющее физиологическую потребность как дейст-

¹ *Ibid.*, p. 463.

² *Ibid.*, p. 466–467.

³ Georges Bohn, *La forme et le mouvement*, Paris, 1926, p. 130.

вующую силу с нейтрализующим ее образом как финальной силой¹. Все явления мимикрии происходят вследствие подобного движения и в то же время создают образ, который нейтрализует определяющую его потребность.

И тогда оказывается, что с мимикрией связана не только психастения, но и сама потребность познания, по отношению к которой психастения представляет собой искаженную форму. Известно, что познание стремится к уничтожению всех различий, к редукции всех оппозиций, так что целью его является предложить нашей чувствительности идеальное решение конфликта с окружающим миром и тем самым удовлетворить ее стремление к уходу от сознания и жизни. Оно также предлагает заманчивый *нейтрализующий образ* — научное представление о мире, где в таблице молекул, атомов, электронов и т. д. разобьется единство живого организма. В строгости и обезличенности научного метода есть нечто такое, что делает сам его механизм более привлекательным, чем конечный результат, — настолько цель предвосхищена в движении к ней, настолько они тяготеют к одним и тем же результатам.

Желание уподобиться пространству, отождествиться с материей часто встречается в лирике — это пантеистская тема растворения индивида в мировом целом, тема, выражающая, по мнению психоаналитиков, ностальгию о бессознательности зародышевого состояния².

Сходные явления нетрудно найти в искусстве: словацкие народные орнаменты столь необычны, что непонятно, то ли на них изображены цветы с крыльями, то ли птицы с лепестками; на картинах Сальвадора Дали, написанных около 1930 года, изображения мужчин, спящих женщин, лошадей, призрачных львов объясняются, вопреки утверждениям самого автора³, не столько двусмысленностью или многозначностью параноидальных видений, сколько уподоблением живого неживому, свойственным мимикрии.

...

Некоторые из предлагаемых выше доводов, конечно, отнюдь не представляются безапелляционными. Может даже показаться предосудительным сближение столь различных фактов, как внешняя

¹ L. Klagcs, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Leipzig, 1929–1932, S. 598. Впрочем, примечательно, что, по мнению Клагеса, душа располагается не в центре тела, а на его периферии.

² В предыдущей главе «Богомол» уже цитировались отрывки из «Искушения святого Антония», где отшельник, соблазняемый материальным пространством, хочет разделиться на множество частей, быть во всем, «проникнуть в каждый атом, погрузиться до дна материи — быть самой материей».

³ Salvador Dali, *La femme visible*, Paris, 1930, p. 15.

морфология некоторых насекомых с гомоморфизмом; как конкретное поведение людей, принадлежащих определенному типу цивилизации и, возможно, определенному типу мышления, — с миметической магией; наконец, как диаметрально противоположные с этой точки зрения психологические установки — с психастениями. Однако такие сближения представляются мне не только правомерными (ведь нельзя же осуждать сравнительную биологию), но фактически неизбежными, когда речь заходит о неизученной области бессознательных факторов. В предлагаемом решении нет ничего, что позволило бы усомниться в правильности основных принципов: высказывается лишь предположение, что наряду с инстинктом сохранения, как бы поляризующим живое существо на его жизни, очень часто проявляется своего рода инстинкт ухода, поляризующий организм на существовании застывшем, бесчувственном и бессознательном; это, так сказать, инерция жизненного порыва — частный случай общей закономерности, предполагающей, что любое действие по ходу своего развития и пропорционально ему вызывает сдерживающую реакцию.

...

В этом плане следовало бы свести к общему источнику явления мимикрии как в сфере биологии, так и в сфере магии¹, а равно и переживания, характерные для психастении, что диктуется самими фактами: таким источником является элементарно-механическое *влечение к пространству*, подобное тропизмам; в результате жизнь как бы отступает, стирая границы организма с окружающей средой и *существенно отодвигая пределы, позволяющие*, по словам Пифагора, *уяснить, как и должно, что природа всюду неизменна*. И тогда становится ясным, до какой степени живой организм тесно связан с окружающей средой. И вокруг, и внутри него обнаруживаются одни и те же структуры и отмечается действие одних и тех же законов, так что, собственно, он не *внутри* «среды», но сам еще *есть* эта «среда», а энергия, которую он оттуда забирает, воля живого существа по-прежнему *быть собой* в самом своем возвышении растрачивается и незаметно влечет его к единообразию, с которым диссонирует его несовершенная самостоятельность.

¹ Подобное сопоставление покажется более обоснованным, если вновь вспомнить, что биологическая потребность порождает либо инстинкт, либо, за неимением такового, воображение, способное выполнять ту же роль, то есть побуждать индивида к соответствующему поведению.

III

МИФ И ОБЩЕСТВО

1. Порядок и империя¹

Я внес порядок в скопище сущих и поверг испытанию все дела и вещи: теперь у всего есть подобающее ему имя. Я уничтожил в Империи бесполезные книги. Я покровительствовал тайным наукам, дабы для меня спокойно искали напиток бессмертия.

Цинь Ши-хуанди

Целых 866 лет, при 34 Императорах, Империей правила династия Чжоу².

Когда основатель династии Император У-ван достиг Верховной власти, то сыновья правителя царства Гучжу, И и Ци, не желая признавать новое Правление и считая его незаконным, удалились в горы. Как говорится в Летописях, «совесть не позволяла им есть зерно Чжоу, и они питались дикими травами и плодами. Однажды им встретилась там какая-то женщина и сказала: «Вы не хотите есть зерно Чжоу, но ведь эти травы и плоды тоже принадлежат Чжоу». Тогда они уморили себя голодом». Никто более не противился Вечной Династии, и на многие века поведение людей днем и ночью, во всех подробностях и во всех подробностях подробностей регулировалось Незыблемым ритуалом. Карались смертью те, кто разносил ложные новости, и те, кто пытался вводить новые предложения в учение или же новшества в орудия и предметы обихода, те, кто изменял начертание иероглифов, и те, кто пытался в

¹ Я признателен М. Хаютиной, любезно согласившейся проверить китайские имена и названия в переводе этой главы. — *Примеч. пер.*

² Сведения, упоминаемые в этой главе, почерпнуты из традиционных текстов, в которых излагается история Древнего Китая. Их перевод опубликован отцом Вигером (с приложением китайского текста) в издании: *Rudiments, X, Textes historiques*, t. I, Ho-kien-fou, 1902. Современная критика не принимает буквально факты, сообщаемые в этих анналах, особенно относящиеся к древнейшей эпохе. Она скорее рассматривает их как *истори-зацию* забытых легенд и вышедших из употребления обрядов. Для тех целей, которые я преследовал здесь, несущественно, опирается ли мое построение на конкретные исторические события или же на периодически

чем-либо реформировать предписания, касающиеся прически, одежды, пищи, сна и продолжения рода. Не придавалось значения соблюдению малосущественных добродетелей вроде человеколюбия, ибо они не были необходимы для сохранения Империи. Следовало лишь блюсти Пять первопринципов и Три добродетели, выполнение которых не подлежало личным оценкам и не грозило произвести какой-либо зачаток неустойчивости.

Вся жизнь в империи была приведена к единообразию. И все же не предавались забвению легендарно-чудные лирические бесчинства былых государей — таких как Император Шао-хао, гимн царствования которого назывался «Бездна» и в Правление которого народ стал бояться Духов и Чудовищ, так как он не сумел подавить бесчинства девяти членов могущественного рода Ли, вносивших беспорядок в древние обычаи и учения; или Император Куй из династии Ся, супруга которого Мэй-си любила слышать звук раздираемого шелка, и который ей в угоду забросил дела Правления и знай раздирал у ее ног шелковые полотнища, и который велел соорудить себе подземный дворец, чтобы устраивать там ночные празднества среди бела дня; или Император У-и из династии Шань-Инь, который вылепил истукана в человеческом облике и нарек его Духом Неба. Как сказано в летописях, «он дал истукану игральные кости и велел слуге бросать их за него. Когда истукан не сумел выиграть, он стал всячески оскорблять и унижать его. Он также приказал изготовить бурдюки, наполнить их кровью и, подвесив в воздухе, пробивал их стрелами. Такую игру он велел называть «расстрел неба»».

Сколь ни следовали Пяти первопринципам и Трем добродетелям в царствование династии Чжоу, как ни соблюдали бесчисленные обряды, увековечивавшие неизменность Империи и призванные вечно делать так, чтобы будущее не отличалось от прошлого, — все же этим так и не удалось подавить старинный дух неповиновения порядку и Богам. Царь Янь из Сун тоже стрелял в небо и бичевал землю. При Императоре Цзин-Ване вэйский князь Лин, услышав около полуночи звуки призрачной лютни, велел своему учителю му-

торжественно повторяемые церемонии и обычаи. Поэтому я предпочел сохранить традиционную форму всех используемых материалов, не игнорируя при этом того факта, что некоторые из них принадлежат не столько истории, сколько литургии. По этому поводу достаточно обратиться к ценнейшему труду г. Марселя Гране (Marcel Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 2 vol., Paris, 1926); при этом, например, окажется, что мотив пускания стрел в бурдюк с кровью, уподобляемый Небу, связан с магией непроизвольных действий и с царским кланом кузнецов, соперничающим с Небом (т. II, р. 537–549). А появление стаи черных журавлей, танцующих под магическую музыку, отсылает к траурным празднествам, в ходе которых танцоров умерщвляли (т. I, р. 216–225).

зыки записать мелодию и сыграть ее на террасе Щедрот в присутствии цзинского князя Пина. Хотя последнего и предупредили, что то была мелодия разрушенной империи и она сулила страшную беду, он все же сказал: «Мне нравится эта музыка. Я хочу дослушать ее до конца», — и, возведя в принцип это удовольствие, спросил, нет ли другой, еще более губительной мелодии. И дослушал ее до конца, не обращая внимания на то, что при первых же аккордах перед верандой опустились две стаи из восьми черных журавлей каждая, вытянули шеи и, хлопая крыльями, стали кричать и танцевать. Напротив, князь Пин пришел в восторг, поднял тост за музыканта и спросил: «А нет ли еще более вредоносной мелодии, чем эта?» И узнав, что есть, велел сыграть также и ее, в то время как небо являло ему свой гнев.

Тогда в Империи наступила анархия и продлилась до воцарения Императора Ши-хуанди из династии Цинь. Новый государь повелел, чтобы его указы назывались *чжи*, а распоряжения — *чжао*. Чтобы именовать самому, он создал особое личное имя Чжэн. Он отменил посмертные звания, поскольку при их присвоении сыну приходится судить отца, а министру — государя. Он повелел называть себя Первым Великим Императором и решил установить в Империи новый порядок, принципы которого в Летописях описываются так: «В году 370-м, когда знаменитый философ Цзоу Янь из царства Ци заменил учение о взаимопорождении стихий учением об их взаимоуничтожении, Император, веривший в это учение, сделал вывод, что раз Чжоу правили силою огня, а Цинь их победили, значит, покровительницей Цинь должна быть чудесная сила воды — ведь вода уничтожает огонь. Поскольку вода соответствует северу, а север — черному цвету, то по императорскому указу при новой династии все флаги, одежды и головные уборы должны были быть черными. Поскольку воде соответствует число шесть, то долговые таблички имели шесть дюймов в ширину, в колесницы запрягали шесть лошадей, а в земельной сажени было шесть футов. Поскольку вода соответствует началу инь, управляющему казнями, то законы применялись с самой безжалостной строгостью и долгое время никому из принципа не давали помилования».

Но императорские реформы не были усвоены «узким умом ученых тупиц», и Верховный судья Ли Сы сумел представить этих людей как препятствие к новому порядку. По его словам, они копались в прошлом, ища доводов, способных опорочить настоящее и смутить народ. Они приукрашивали свои выдумки, чтобы по контрасту с ними опошлить действительность. В то время как одному лишь владыке Империи принадлежало право отличать белое от черного и диктовать законы, они, уважая один лишь свой личный раскусод, сходились вместе, дабы порицать его и опорочивать в глазах народа. И потому Ли Сы предложил: все книги, кроме трактатов по врачеванию, лекарственным средствам, гаданию, земледелию и са-

доводству, сдать уездным властям для сожжения, всех обсуждающих какой-нибудь текст «Песен» или «Летописей» предавать смерти, а трупы их выставлять на рыночной площади, всех использующих эти тексты с целью опорочить настоящее истреблять вместе с их родом, чиновников же, недостаточно усердных в применении закона, карать наравне с преступниками.

Ознакомившись с этим прошением, Император так и сделал, и вся древняя литература Китая исчезла вследствие этих мер, рядом с которыми факел халифа Омара и костры Савонаролы кажутся минутными вспышками капризного ребенка.

В течение двенадцати лет не подлежащие пересмотру приказы Императора исходили из его резиденции Сяньян, однако неизвестно было, все ли время он там живет, ибо, узнав от волшебника Лу, что в силу особых соответствий для отыскания ему напитка бессмертия было бы полезно, чтобы никто не знал, где он находится, — он соединил 270 дворцов, расположенных вокруг резиденции Сяньян, крытыми галереями и занавесями, так что мог перемещаться между ними никем не замеченным; если же, добавляют летописи, кто-то разглашал, какое место Император благодетельствует ныне своим присутствием, то сей предавался смерти.

Именно тогда, когда Ши-хуанди вот-вот должен был наконец обрести свой напиток бессмертия, постигла его жалкая кончина. В самом деле, едва лишь он убил большую рыбу, делавшую напрасными усилия его посланцев, как сам захворал. По сообщению летописей, он не любил, чтобы с ним говорили о смерти, и никто не осмелился сказать ему, что его собственная смерть уже близка. Оттого он не смог вовремя предупредить своего сына, и к моменту его смерти порядок престолонаследия не был установлен. Поэтому смерть Императора пришлось держать в тайне: в экипаж, на котором его тело везли в столицу, как обычно, каждый день подавали пищу, а поскольку погода стояла жаркая, то «для заглушения запахов» на каждую из сопровождавших его колесниц нагрузили по 120 фунтов сушеной рыбы.

Для императорского склепа отлили огромную бронзовую плиту, чтобы останавливать ветры, потоки и подземные воды. На этой основе разместили саркофаг и миниатюрное изображение всей империи, с дворцом, виллами, министерствами, помещениями для чиновников и всевозможными диковинками и драгоценностями. Эти богатства были защищены от воров арбалетами-самострелами. Мелкие речки, Желтая река, Синяя река и море были обозначены ртутью. Особое устройство делало так, чтобы ртуть текла. На потолке склепа нарисовали небесный свод, а на полу — землю. Для его освещения выбрали факелы с дельфиньим жиром, которые должны были гореть очень долго. Покойного были обречены сопровождать в загробный мир его жены и множество слуг, а ремесленников и рабочих, соору-

жавших гробницу, заживо замуровали во входном туннеле, дабы секреты сооружения остались неразглашенными. В заключение летописи сообщают: «Гробницу засадили травами и деревьями, чтобы она не отлучалась от окружающих гор».

Вплоть до династии Ранняя Хань в Империи снова воцарилась анархия. Могилу Первого Императора разграбили, а его реформы отменили.

Итак, в правление династии Чжоу не имело никакого значения, чтобы Империя была сильной, справедливой или какой-то еще, так как Империя не имела никакой цели вне самой себя. Важно было только, чтобы она изо дня в день оставалась точно такой же, как была, — пока время не устанет идти. В этом смысле единственным врагом, которого Империи приходилось опасаться, было время, способное в любой момент породить *изменчивость*, но поскольку опасаться его приходилось лишь в плане изменчивости, то достаточно было одолеть ее, чтобы время не превращалось в становление. Поэтому любую попытку внести малейшее изменение в обряды рассматривали как государственное преступление. На усмотрение людей оставлялась только внутренняя жизнь, да и то лишь при условии, чтобы ни горести, ни радости ее не проступали наружу иначе как согласно правилам, регулирующим выражение горя и радости. Прежде всего следует отметить, сколь высоко удовлетворяет ум подобная политика и сколь грандиозны ее дерзания: ведь такая решительная борьба с изменчивостью подразумевала не что иное, как попытку победить смерть. Но в реальности ей давали при этом слишком большое преимущество, так как препятствовать становлению — значит, по сути, не столько укреплиться в бытии, сколько отрываться от жизни. Конечно, нельзя забывать о том, как неполноценна и преходяща жизнь: возникнув из напряжения неорганической материи, она по природе своей обречена на разрушение; но ее природе свойственно также и доводить это напряжение до крайних пределов и впадать в неподвижность лишь после пароксизма, стремясь вниз лишь после подъема до высшей точки.

Поэтому когда древние летописи сообщают, что Император Ши-хуанди принял учение о *взаимоуничтожении* стихий и подчинил ему во всех мельчайших деталях институты Империи, то это сообщение следует принимать совершенно серьезно. Знаменательно также, что он присвоил себе титул *Первого императора*, подобно многим религиям и революциям связав со своим пришествием начало времени — конкретного времени жизни, разрываемого моментами рождения и смерти, времени *эпох*, привязанного к пространству и к смене цивилизации, от чего и зависят повсюду цифры летосчисления. Наконец, следует отметить, что Император уничтожил книги — кроме, как мы помним, трактатов по врачеванию, лекарственным средствам, гаданию, земледелию и садоводству, — единственно затем, чтобы не позволить противопоставлять прошлое настоящему, а

значит, в Империи уже были некое прошлое и некое настоящее. Следовательно, было и становление, а вместе с ним и страх конца. В то же время никого, быть может, не преследовала так мысль о смерти, как Императора Ши-хуанди: он повелел целому народу заниматься поисками для себя напитка бессмертия. Он начал работы над своей гробницей, еще не став не только императором, но даже и циньским царем, и пожелал, чтобы эта гробница содержала в себе миниатюрную копию Империи и навеки была скрыта от людских взглядов. Он не любил, чтобы говорили о смерти, и когда в 211 году неизвестный начертал на упавшем с небес камне: «Первый Император умрет», — о последствиях летописи сообщают так: «Это происшествие повергло Императора в такую печаль, что он приказал ученым сочинять стихи о Бессмертных и об императорских странствиях, затем велел положить стихи на музыку и петь их».

В летописях кратко говорится, что жители Империи страдали от жестоких законов. Позволительно, однако, предположить, в соответствии с общими данными социологии, что скорее всего каждый из них считал себя глубочайшим образом причастным к личной драме Императора и полагал, что разделяет его судьбу, наравне с ним ожидая, когда же будет обретен напиток Бессмертия.

Во всяком случае народ не возмущался, что ему несомненно следовало бы сделать во имя справедливости, разума или просто собственного интереса. Ибо общество, как и отдельные люди, руководствуется не абстрактными соображениями о справедливости и разуме и не утилитарно-приобретательскими мотивами. В нем тоже царят законы жизни и страсти. Более того, это относится даже к обществам животных: можно, к примеру, наблюдать, как муравьи *Formica sanguinea*, ради пустого удовольствия лизать пахучий выпот в ямочках на теле определенного рода паразитов, открывают им доступ в свой муравейник, кормят и обихаживают их, отказывая самим себе, и позволяют им пожирать свои яйца и личинок, что быстро ведет к гибели всей колонии. Такого рода «болезненные» наклонности, в которых Эшерих усматривает извращение, наподобие алкоголизма у индивида, а Пьерон замечает, что они существуют только у общественных насекомых, прекрасно показывают, что и на уровне целого общества закон интереса и даже инстинкт самосохранения являются не хозяином, а рабом, что и здесь, как у отдельного индивида, жизнь беспощадно осуществляет свой жестокий императив экзальтации.

Тогда становится ясным, отчего история царствования Ши-хуанди по праву волнует нас: чрезвычайная удаленность этих событий во времени и пространстве окутывает их живописным обаянием, но их исключительная сила примера, осязаемая уже при обычном чтении, определенно происходит из другого источника, а именно из осознания того, что общество неудержимо влекут к гибели или к славе некие токи. Человек достаточно хорошо знает, что

так обстоит дело с ним самим: чтобы усвоить это, нужно лишь однажды пережить депрессию или восторженное воодушевление. Когда же на него влияют грубые и несостоятельные теории или когда он видит перед собой старческий упадок нации, то в этих историко-политических событиях он не замечает тех же самых роковых увлечений, считает себя мало затронутым ими, стремясь резко разделять происходящее в мире и у себя в душе, извлекая все лучшее из себя самого, вдали от общества, где царят столь чуждые его собственной природе законы. Он изолируется, и эта изоляция, даже враждебность к обществу заставляют его выражать и заявлять от собственного лица, *индивидуализировать* те важнейшие ценности аффективной жизни, которые обозначались в мифах, переживались в соответствующих им ритуальных праздниках, а некогда и мерили собой всю жизнь человеческих коллективов. В частности, он хочет иметь право на виновность и дионисийский разгул, которое все более и более открыто востребуется ныне благодаря романтизму. Конечно, эти живые силы довольно часто рассматриваются сегодня как антиобщественные — но именно с точки зрения схематических учений скептицизма, рационализма и социального утилитаризма, которые в XVIII веке сумели рассеять эти силы на уровне общества лишь ценой их возбуждения и усиления на уровне индивидов: смещая их, а не рассеивая. Оттесненные критикой и систематическим умом, эти ценности воспользовались полученным уроком и теперь могут атаковать своего противника его же оружием. Действительно, они сделались самосознательными, их понимание мира обрело систематичность и логическую стройность, не уступающую (даже наоборот) вражеской, оно опирается на факты и может не бояться фактического опровержения. Поэтому они-то теперь и рассчитывают на усилия науки и трезвого мышления — именно они, а не разум, этот ученик чародея, чувствующий себя все более и более беспомощным перед заколдованными им предметами.

Сверх того, на стороне этих ценностей не только право, но и сила. Когда их открыто утверждают в обществе, которое от имени просвещенного деспотизма или нерушимых прав человека считает делом своей чести их исчезновение, то тем самым они получают достаточное основание рваться к власти; они растут вопреки ее сопротивлению, а по мере этого роста обретают и глубинную уверенность в том, что рано или поздно смогут ее заполучить. Впрочем, вопрос не в этих сомнительных амбициях. Чтобы человек связывал свою судьбу с судьбой общества, ему достаточно видеть, что те же основополагающие силы, которые управляют его душевной жизнью, с очевидностью властны и над жизнью социальной, еще сильнее и столь же императивно. Здесь они тоже способствуют в одних случаях — инертности, а в других — страстному подъему, следуя, по-

видимому, тому же соотношению полярных противоположностей, благодаря которому в жизни мироздания неорганическая материя и живые существа настолько сближаются, что могут чувствовать взаимную ностальгию, так что в неорганической материи заметна как бы воля к развитию и пароксизму, а в живых существах, в высшей точке напряжения, — склонность к абсолютному утомлению, связанная с расслабляющим видением некоей земли обетованной, обиталища покоя и бесчувственности.

В самом деле, если вообще возможно определить в общих чертах те первичные силовые линии, которые, видимо, единообразно управляют всеми процессами мира — как психологическими, так и физическими — и тем самым обеспечивают его непрерывный характер, то можно было бы сформулировать это так: во всех случаях *инерция* есть сопротивление, которое сдерживает переход от неподвижности к подвижности или же от подвижности к неподвижности, стремится парализовывать электромагнитную энергию при ее возрастании и развивать — при ее ослаблении; которое тем самым противится любой изменчивости состояния и, подобно Империи Чжоу, силится изъять сущее если не из хронологии, то по крайней мере из становления.

Напротив того, *страсть* есть такая головокружительная экзальтация, которая заставляет жизнь стремиться к пароксизму, помещает ее между зарождением нового и разрывом со старым, придает ей ускоренный ритм, заставляя развиваться во времени как настоящее падение.

Наконец, в душе человека — вернемся от общего к частному — состояния беспричинной *тревоги*, куда он порой ввергается с высоты блаженства, предстают при этом как результат одновременного воздействия этих двух позывов.

Благодаря мелочной щепетильности, которую она проявляет во всем, Срединная Нация сумела продемонстрировать последствия этих законов в мельчайших подробностях, и этим так ценно для нас чтение ее Хроник. Действительно, в них мы лучше, чем где-либо, видим, как общества, подобно индивидам, — конечно, при условии, что они обладают прочным строением, — вверяют свою судьбу иногда инерции, иногда страсти, избирают своим принципом неизменность или приключение, отвечают отказом или согласием на экзальтацию становления; их отношения со временем отнюдь не однозначны, их история отнюдь не обязательно представляет собой непрерывное развитие, реализующее Идею.

Впрочем, человеку скорее по душе, что дело обстоит таким образом, ибо его мало что так тешит, как обнаружить, что вне его, теряясь в бесконечной дали, действуют не только на него распространяющиеся законы и продолжает ткаться ткань, на которой он — одна из фигур.

2. Тени над Элладой

СТИЛИ ЖИЗНИ В МИНОЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ¹

В начале нашего века Греция словно постарела на два с лишним тысячелетия, подобно тому как раскопки предшествующего периода расширили ее владычество на восток и запад до самых дальних берегов Средиземного моря. В этом вдвойне бескрайнем пространственно-временном просторе момент политико-культурной гегемонии Афин оказывается лишь сугубо преходящим, точечным явлением. Престранное дело — по привычке или пристрастию сводить цивилизацию, чей ареал простирается от Сицилии до Малой Азии и чей первый, древнеминойский период смыкается с неолитом, к истории одного-единственного города на отрезке в несколько десятков лет. Практически эта редукция, по-видимому, основана главным образом на незнании; поэтому истоки расхожих представлений о Греции следует искать не в реальности, а в тех психологических законах, по которым идет формирование простых идей.

История и археология показывают, что страна богов была многообразной, разнородной, подверженной самым разнонаправленным влияниям, в высшей степени пластичной, постоянно преобразующейся, то есть самой настоящей страной людей. Мы же, воспринимая ее через трагедии Расина и картины Пуссена, превратили ее в какой-то мир вне времени и пространства, неподвижный, лишенный становления, неявно признаваемый уникальным, однородным, автономным.

Но стоит путешественнику ступить на землю Греции, как, словно в стране вампиров, навстречу ему выходят призраки. Первую остановку можно сделать на Корфу. Уже Горгона, изображенная на фронтоне, задает трудноразрешимые загадки и сразу погружает посетителя во мрак истории. Демон сидит в центре фронтона, туловище его изображено в профиль, а голова анфас, руки согнуты — одна к земле, другая к небу, и получается что-то вроде *человека-свастики*; туловище находится в так называемой позе *бега на коленях*, которую можно встретить не только на этом архаическом фронтоне, но и где-нибудь на ассирийской цилиндрической печатке, на базальтовом рельефе в Западной Азии (Каркемич, 2000 год до н. э.), на плавильных формах у североамериканской реки Кентукки или же на вышивках у западноафриканского племени шанго. Горгону окружают львы, также изображен-

¹ Материал, используемый в этой главе, — широко известный. Его можно найти в общих работах о критской цивилизации. Поэтому мне показалось излишним давать ссылки.

ные в профиль, с головой анфас. Здесь возможны столь же широкие сопоставления, вплоть до наскальных рисунков в сахарском Атласе, а то и до скульптурных изображений среднего палеолита.

То было лишь начало: на Крите все делается совсем непривычным. Не может быть никакой общей меры между Парфеноном и дворцом Миноса. Там — «масса зримо-сдержанного спокойствия», стиль народа, словно умеющего жертвовать излишним и отделять профанное от сакрального, вернее сказать, стиль народа, который живет в кругу эстетики и для которого поэтому главную роль играет *понятие успеха*. Здесь же — обиталище, где жизнь всецело сакрализована, грандиозный лабиринт, контрастирующий с простотой классических домов; понятно, почему память о нем, став легендарной, привела к возникновению мифа о Лабиринте. Это одновременно и дворец, и храм, и склад: здесь стоят огромные амфоры со стилизованным изображением спрутов, еще более страшных благодаря своей подчеркнуто геометрической структуре, как будто порядок, соединяясь с ужасом, еще усиливает его; на стенах — вереницы мужчин и женщин, несущих ритуальные предметы, мужские фигуры окрашены в красный цвет, а женские — в светлую охру; длинные выющиеся волосы очень низко спадают вдоль их спины, а талия стянута металлическим обручем, словно перстнем.

Это вновь оживший мир Ариадны. Здесь также легенда дает фору истории, поэзия — реальности. Нежная героиня, указавшая Тезею дорогу в Лабиринте, — не кто иная, как Святейшая (*agi-adne*), олицетворение верховной богини, так же как Горная Богоматерь (*Distynna*), владычица священных высот, почитаемая в облике каменной глыбы, а позднее отождествленная с Деметрой, и так же как Нежная Дева (*Britomartis*), принимающая то небесный, то inferнальный облик и преследуемая Миносом — божественным Быком.

И действительно, в минойском царе, видимо, следует видеть образец временного монарха, жреца, колдуна и бога в одном лице, ответственного за плодородность женщин и плодородие земли, как это прекрасно описано и проиллюстрировано у Фрэзера. В таком свете легко поддаются толкованию свидетельства Платона, Страбона и Дионисия Галикарнасского. Царь Минос, тождественный божественному Быку, известному в Азии еще с IV тысячелетия до н. э., — это живое воплощение Минотавра. Его могущество отмечено всей двойственностью сакрального: он причина всех благ, но видеть и касаться его опасно, он чтим и отвратителен, одновременно и чудовище и бог. Избранный волей богов, он царствует девять лет. Когда завершается магический цикл, то иссякает ток сверхъестественной энергии, от которой зависело его могущество. Тогда он поднимается на Святую Гору, чтобы встретить там бога, к которому таинственно причастен, и в соединении с ним обновить свою истощившуюся силу благодати. И вот он в самой пещере Минота-

вра — в божественном Лабиринте, по отношению к которому его Кносский дворец не более чем человеческая транспозиция. Настает миг смерти и воскресения бога, и в этот миг все крутом тоже трепещет, погибая и возрождаясь. Чтобы поддержать непрерывность бытия, на всем острове приносят жертвы. Минос же либо навеки исчезает в пещере, либо вновь спускается со священной высоты, наделенный энергетическим током на новый девятилетний цикл.

Вероятно, по этому случаю требовались и человеческие жертвоприношения, дабы ценность жертвы была соразмерна кризису, для счастливой развязки которого служила вся церемония. При этом, видимо, использовались семь юношей и семь девушек, требуемые в виде дани от Афин именно раз в девять лет. Перед нами опять легенда о Тезее. В данном случае Лабиринт — это сам Кносский дворец, с его запутанными коридорами и бесчисленными залами. Доказательством тому само его имя: это жилище, посвященное и освященное «labrys», обоюдоострым жертвенным топором, изображение которого встречается в нем начертанным на колоннах, нарисованным на сосудах, вырезанным под облицовкой стен, чтобы магически охранять их от его тайного присутствия; он сопровождает покойника в могиле, чтобы спасти его от опасностей загробного мира, а на Кавказе, получив форму обоюдоострого копья, но под названием почти неизменным, он стал оружием святого Георгия. Согласно Эвансу, это двупольный фетиш; согласно Кюмону — символ молнии, расщепляющей деревья в лесу; согласно Глоцу — орудие смерти, «сообщающее человеческой руке сверхчеловеческую способность обуздывать и уничтожать все живое»; этот обоюдоострый топор представляет собой высшее сгущение сакрального, это оружие, убивающее божественного Быка и столь часто изображаемое у него между рогов, это древнее орудие жреца, посредством которого тот переносит мужественную энергию бога с животного на человека.

Под тем же знаком происходит и торжественный бой быков — опасная игра с божеством, к которой, возможно, принуждали получаемых в дань юношей; был бы соблазн отождествить ее с опасностью, от которой Ариадна спасла Тезея, если бы в предании не говорилось скорее о *нисхождении в преисподнюю*, где дорогу может найти только посвященный, получивший наставления от богини. Как бы то ни было, одна из кносских фресок ясно показывает, что представляла собой тавромахия. Юноша или девушка стоят почти обнаженными перед быком, который несется на них опустив голову. Они выполняют опасное упражнение: проскальзывают между рогами животного, пропуская их у себя под мышками, и в таком положении, мгновенно хватаясь за основание рогов, подтягиваются, как на гимнастических брусьях, — в то время как бык, поднимая голову, подбрасывает их вверх, стремясь избавиться от ноши. Тогда они опускаются уже прямо на хребт животного и, отталкиваясь от него, выполняют новый опасный прыжок, грациозно приземляясь в объятия поджидавшего партнера.

Такие акробатические схватки — отдаленный источник великих греческих игр — еще представляли собой причащение к богу, двойственно окрашенное радостью и риском. В то же время в них проявлялся основополагающий дуализм минойской цивилизации: крайняя изысканность искусства на службе самых мрачных жизненных инстинктов. То было еще до интеллектуального порыва милетской школы; миром еще правили глубинные силы, дионисийские императивы, хтонические влечения. Члены братства куретов, в основном аналогичного тайным инициатическим обществам первобытных народов, отправляли в Мессении культ божественной Девы-Матери, а на Крите — самого Миноса-Зевса, чья жизнь начинается в пещере Рождества на горе Ида и заканчивается в Гробе Господнем на горе Юктас, как выражается Густав Глоц, используя лишь ненамного преувеличенную христианскую терминологию: страсти богов всюду одни и те же. Своими танцами, звоном щитов, пением гимна, греческую запись которого недавно нашли в Палеокастро, куреты *каждый год* помогали возрождению критского Зевса, и в тот миг, когда, как считали, проливается кровь божественных родов, из пещеры вырывается яркое пламя; все это характерные признаки обряда плодородия.

Сходным образом и совокупление Зевса с Пасифасей и похищение Европы отсылают к древним обрядам иерогамии с богом-Быком, когда жрица символически или реально отдавалась животному, дабы обеспечить плодородие земли, тогда как в Индии аналогичный обряд осуществлялся с конем, а в Египте — со священным козлом бога Мина.

На росписях саркофага из Агия Триада показано, каким образом призывали мертвых: из сосуда без дна, *подобного бочке Данаид* (отсюда понятно ее ритуальное значение), жрица проливала на землю жертвенную кровь, и призраки собирались пить ее, чтобы получить благодаря ей эфемерную жизнь.

Аграрная магия, магическое призывание мертвых — налицо поистине все черты, позволяющие соотнести жизнь минойской культуры с жизнью первобытных племен. Собственно, ведь первых обитателей Эллады уже и описывали как полуголых дикарей, ютившихся в шалашах из хвороста, вооруженных топорами и ножами из обсидиана, пользовавшихся горшками с грубым узором, красовавшихся с перьями на голове и в браслетах из полированных камешков. Их уже сравнивали с полинезийцами, распространяя это сравнение не только на нравы, но и на мифологию, ибо ничто так не походит на миф об Уране и Гее, как полинезийский рассказ о разделении Земли и Неба. Более того, вокруг божеств теснятся скопище причудливых демонов, которые своей составной формой связаны сразу со всеми царствами природы, а своим ужасным и необычайным обликом оставляют далеко позади ярчайшие творения Шумера и Элама; одни лишь чудовищно-систематичные фантазии такого художника, как Иероним Босх,

могли бы достойно выдержать сравнение, например, с оттисками печатей, найденными на раскопках в Закро, притом что эти печати изменялись скорее всего не в религии, а в торговле. Здесь и женщина с ногами грифона и крыльями бабочки; и оленья голова с одним огромным и развесистым рогом и с человеческими руками; и профиль бегущего человека, к которому прицеплены два ненужных крыла, а сверху — бородастая козлиная голова с бараньими рогами.

Перед лицом этих кошмаров, этой сплошной магии, далекой и от аполлоновского разума, и от дионисийского мистицизма, знающей лишь стойкость и заразительность скверны, колдовские чары и экзорцизмы, проклятия жрецов, что машут пурпурными плащами вслед закатному солнцу, — перед лицом всего этого материальная жизнь, как недавно показал П.-М. Шюль, облекается изысканнейшей утонченностью. Уже не приходится более расхваливать совершенство минойских фресок. Ничем не уступает им и ваяние — настолько умело и изобретательно художники варьируют материал, стилизуют форму, не дают застыть выразительности фигур и лиц, отнюдь не довольствуясь чисто схематическим изображением, которого единственно и требует магия. Взять хотя бы эту голову быка из черного стеатита, у которой пасть инкрустирована перламутром, рога покрыты золотыми пластинками, а глаза сделаны из горного хрусталя, с пурпурным камешком в середине, изображающим зрачок. Та же тщательность, с какой добивались совершенства в художественных творениях, видна и в устройстве бытовых удобств: гидравлические сооружения в Кноссе вызвали у археологов столько восторженных описаний, что о них уже излишне говорить. В одежде мода была, судя по всему, на привлекательность — во всяком случае в ней больше кокетства, чем благородства, больше очарования, чем настоящего величия; в самом деле, тут и платья с воланами, и юбки в цветных разводах, и кринолины с оборками, и корсажи с пышными рукавами, которые зашнуровывались ниже обнаженной груди, и обувь на высоких каблуках; а на головах у модниц локоны, челки и бандо скреплялись сложнейшими булавками, а поверх них — шапочки, береты и тюрбаны, украшенные перьями и эгретками.

На первый взгляд, трудно примирить такие картины, которые были бы уместны скорее в салонах Второй империи, со средой, не знавшей никакой духовной жизни, даже просто никакого сознания, — с миром ужаса и насилия, который, как мы видели, обступал со всех сторон это здание света. Но не следует забывать, что роскошь служит для того же самого заклęcia инстинктов, так как именно в магическом мире ни одна деталь материальной жизни не является безразличной, а любое изменение рискует вызвать в далекой перспективе какую-нибудь страшную катастрофу. Коль скоро царь-жрец служит предуготовленной жертвой, то как же не украсить его мистической силой драгоценных камней и металлов? Человек ощу-

щает себя в руках таинственных сил, он должен быть достоин их, и их отсвет облакает его неизменным и опасным сиянием.

Так, в данном случае, в самой роскоши угадывается власть тьмы даже над самыми блестящими проявлениями мирской жизни. Всюду перед нами абсолютные ценности, а потому и в деталях туалета, и в деталях ритуала требуется одинаково взволнованное внимание. Страх всегда заставляет быть осторожнее в зоне опасности и непринужденнее в зоне безопасности; и в том и в другом случае нужна некая дерзость, позволяющая стойко встречать и зачаровывать агрессию призраков. Веровать в роскошь и пренебрегать чистой красотой, делать основой эстетики искусство церемониала — такая впечатляющая ересь! Но на самом деле это как нельзя лучше показывает, что силы мрака не отступили и человек еще не примирился со своей душой.

Нужно побродить среди развалин Кносского дворца в час яркого солнечного сияния. Напрасно искать там следы какого-либо интеллектуального достоинства. Гармония, порядок, симметрия — то, в чем классическое искусство смыкается с геометрией, со строгими линиями совершеннейших построений ума, — все это здесь равно отсутствует, словно в принципе исключаемое каким-то пылающим, неугасимым извержением. Описанные выше противоположности и сходства отчетливо накладываются друг на друга в этих местах, яркая зримость которых еще более оттенена реставрационным цементом Эванса. Усложненность и таинственность сочетаются здесь с демонстративной пышностью. Высокие террасы, пропилеи с массивными колоннами, балконы, выходящие на морской пейзаж или на простор равнины, — во всем этом явный вкус к театральности, но рядом, без всякого перехода, и вкус к таинственности: он и в крохотных внутренних двориках, прихотливое расположение которых контрастирует с обозримыми размерами большого центрального двора; и в резко сворачивающихся коридорах, в неожиданных и ненужных лестницах, в скважинах, пропускающих свет, даже в самих дворцовых залах, где вход всегда расположен не посередине, между рядами колонн, а в углу, между двух стен, — а порой и сама колоннада смещается из центра вбок, идет вдоль двух соседних стен и растягивается на три четверти помещения несообразным прямым углом. Именно такой восточно-сказочной архитектурой, одновременно практичной, непонятной и драматичной по своему облику, нередко отличаются подземелья в приключенческих романах, порожденных городской цивилизацией; тут сразу и «Тысяча и одна ночь» и «Парижские тайны». Быстро начинаешь представлять себе, что как раз такого рода цивилизация описывается в поэмах Сен-Жона Перса: «Законы, предписываемые чужим краям, и супружеские союзы среди растекшихся народов, целые страны, распродаваемые с торгов под палящим солнцем, усмиренные плоскогорья и провинции, выставленные на продажу в аромате роз... нищие полководцы на путях бессмертной славы, толпа знатных граждан, пришедших приветствовать нас, все мужское население

ние нынешнего года, неся на палках идолов... торжественные празднества под открытым небом по случаю дня рождения великих деревьев, и общественные церемонии в честь какого-нибудь болотца, посвященные надписи на черных, безупречно круглых камнях, нахождение ключей в безводных местах, освящение тканей, растянутых на шестах близ перевала, и яростные вопли у стен, когда при свете солнца уродуют плоть взрослых, когда вывешивают напоказ брачные простыни!»¹ Эти строки, в которых каждая деталь отсылает к какому-нибудь распространённому обычаю, пожалуй, подходят и к миру минойской цивилизации, зато ничем, думается, не напоминают о классическом облике Греции — эфирного святилища, где царят равновесие и блаженство. Мера, разум, мудрость, гармония — эти качества, которыми описывается Парфенон, в Кноссе отсутствуют даже в зародыше. Однако немало важно, что они были мало-помалу отвоеваны у варварства, а не получены в дар от неизвестно чьих щедрот. Значит, покой этих богов — лишь победа, которой постоянно грозит опасность, и потому-то он приобретает свой истинный смысл: дорого оплаченный и всегда непрочный, он тем самым делается и полноценным, значительным, восхитительным, а рассматривая его без перспективы и глубинного фона, пришлось бы счесть его пустым и неинтересным. Взгляните на Аполлона *Hyperdexios*² на фронте храма в Олимпии, с его простертой победоносной рукой: его безмятежность — не дар природы и не результат привычки, но едва созревший плод усилий. Впору чуть ли не вспомнить о том «порядке», который, по известному и злосчастному выражению, *царит* после казней и побоищ. Это завоеванное спокойствие само, в свою очередь, завоевательно. В этой улыбке, которая угадывается на устах бога, но никак не возникнет на них, выражается триумф, вновь и вновь возобновляемый и завершаемый — но также и обуздываемый, из боязни что в восторженном упоении он не станет причиной падения. Постоянная близость победы оправдывает передышку, но не расслабленность. Победитель все время должен сохранять бдительность, быть готовым в любой момент мобилизовать свою энергию, ибо непокорные силы, над которыми он господствует, никогда не отступают. Собственно, сохраняется даже и напряжение, просто оно стабилизировано, оформлено, стилизовано моментом бдительного затишья. Это тот опасный миг, когда атлет, чувствуя, как поддается противник, внезапно замечает, что надо еще и сдерживать свой собственный порыв, чтобы не потерять равновесия, когда сопротивление вдруг исчезнет.

Победа покупается ценой облегчения жизни, расслабленности, к которой они подталкивают, ценой развития жизни в виде чисто формальных свершений. Тогда уже можно говорить о мире эллинизма.

Таким образом, классический покой был лишь недолговре-

¹ Из поэмы Сеп-Жюна Перса «Анабазис» (1924). — *Примеч. пер.*

² Аполлона Победителя (*греч.*). — *Примеч. пер.*

менным вершинным состоянием, когда дисциплина сошлась в схватке со жгучими инстинктами, которые сами нуждались в ее предводительстве и без которых он оказался бы лишь тем, что из него потом сделали, — опереточной декорацией, профилем античного храма на фоне лунного пейзажа с почтовой открытки.

На переходе от Лабиринта к Акрополю свершилось патетическое рождение героев. Оправдание Тезея — не столько в том, что он победил Минотавра, сколько в том, что ему пришлось сражаться с ним, а чудовища предопределяют судьбу полубогов.

3. Париж — современный миф

Вот вам и Град Святой, на Западе
стоящий!

А. Рембо. Париж заселяется вновь

Современные мифы поняты
еще хуже, чем мифы древние,
хотя мифы так и пожирают нас.

Бальзак. Старая дева

Один из самых сложных аспектов проблемы мифа состоит в следующем: доказано, что во многих цивилизациях мифы отвечали важнейшим потребностям человека, и нелепо предполагать, чтобы они исчезли. Неясно, однако, чем удовлетворяются эти потребности в современном обществе и что выполняет в нем функцию мифа.

Поскольку миф подводит под категорию воображаемого, то на этот вопрос соблазнительно ответить, указав на литературу. На деле, однако, здесь требуются значительные оговорки. Действительно, если у мифа как такового и есть специфическая значимость, то она отнюдь не носит эстетического характера. Если же мы хотим адекватно описать тот особый интерес, который вызывают у нас книги, и то состояние духа, которое предполагается их чтением, то сразу приходится отметить, что состояние это обусловлено наслаждением красотой, а интерес — поисками шедевра. Одно это может стать непреодолимым препятствием, так как из этого вытекает важнейшее следствие: коммуникация между произведением и публикой всегда есть вопрос личных симпатий или близости тенденций — вопрос вкуса и стиля. Окончательное суждение всякий раз зависит от *индивида*, общество же хотя и влияет на него, но лишь в форме предложения, а не принуждения. Напротив того, миф по определению принадлежит *коллективу*, оправдывает, поддерживает и вдохновляет собой жизнь и деятельность некоторого сообщества, народа, профессиональной корпорации или тайного союза. Образуя конкретный пример поведения и *прецедент*

в юридическом смысле понятия, принадлежа к очень широкой в свое время области *сакрального греха*, он тем самым облекается авторитетом и принудительной силой в глазах группы. Это противопоставление можно развить и далее, утверждая, что именно тогда, когда миф утрачивает свою силу морального принуждения, он и становится литературой и предметом эстетического наслаждения. Именно в такой момент Овидий пишет «Метаморфозы».

Тем не менее есть некоторая возможность сопоставить одно с другим, так как в принципе литературу можно рассматривать по-разному. Стремление найти шедевр вообще-то представляет собой лишь один из таких способов, а можно вместо редких творческих удач рассматривать литературную продукцию как целое, независимо от стиля, силы или красоты, — скажем, признавая высшую симптоматическую ценность только за цифрами тиражей. Разумеется, это значит ставить превыше всего количественный показатель, предопределяя подавляющий перевес популярной литературы над книгами для образованных людей. Но зато при этом аналитик обретает некоторую уверенность и возможность уловить законы жанра, его силовые линии, а главное — его практическое влияние на воображение, чувствительность и деятельность людей. Наконец, при таком подходе вопрос переносится на уровень коллектива, и хотя здесь вообще-то еще нет оснований говорить о мифе, однако сама литература оказывается силой, подобной, например, прессе, — но только действующей в области чистого воображения и оказывающей куда более косвенное и диффузное, однако идентичное по природе давление примерно на ту же полезную площадь.

В этой ситуации каждый, кто желает изучить нравы и обычаи, социальные проявления воображения, — в целях ли бескорыстно-познавательных или же в надежде извлечь прямой выигрыш в эффективности своей деятельности, — фатально приходит к очень специфическому пониманию литературы, которое художники вполне способны счесть цинично отстраненным или брезгливым, но в чем-то и трезвым, макиавеллическим, одним словом *люциферовским*, — собственно, на деле оно именно таковым и является. Грубо говоря, подобный подход, в отличие от эстетической критики, сближается с подходом социологии к априорным системам нравственности и с подходом так называемой научной психологии к правилам силлогизма. Таким образом, если искать ему название, это будет некая *литературная социология*. Отсюда вытекает следствие, которое на руку высокой литературе: конечно, мы не отделяем ее от литературы популярной и рассчитываем найти в той и другой (в данную эпоху и в данной стране) те же самые тенденции, те же самые позывы, а при необходимости и те же самые *мифы* (ведь именно исследование мифа и привело нас к такому маневру), но объективно признаем особые достоинства высокой литературы, изучая их как существенные факторы проблемы: ее техническое совершенство — по аналогии с пре-

восходством в вооружении, ее ореол престижа — по аналогии с торговлей влиянием, наконец, ее высшую сознательность — наподобие известного закона, что в стране слепцов царствуют кривые.

И вот в подобной перспективе можно утверждать, что существует некое представление о большом городе, *столь сильно действующее на воображение, что практически никогда не ставится вопрос о его достоверности*, — представление, созданное из разнообразных книжных материалов, но настолько широко распространенное, что ныне оно составляет часть психологической атмосферы коллектива и потому обладает известной принудительной силой. Здесь уже узнаются черты мифических представлений.

Этот переход городских декораций в эпическое достоинство, когда реалистическое изображение вполне определенного города, теснейшим образом связанного с повседневной жизнью читателей, вдруг воспарило в фантастику, не ускользнул от внимания историков литературы. Его отмечают в первой половине XIX века, когда внезапно начинает повышаться тон, как только на сцене появляется Париж. Очевидно, наступил момент, когда героическое величие, чтобы требовать и получать внимание к себе, больше не должно было облекаться в костюм греков из трагедий Расина или испанцев из драм Пюго; чтобы обстановка трагедии казалась трагической, от нее больше не требовалась удаленность во времени и пространстве. Перемена была полной: мир высшего величия и неискупимого падения, мир, полный насилия и тайн, мир, где всегда и всюду может произойти все что угодно, так как воображение заранее перенесло и поместило в него самые необычайные свои побуждения, — такой мир перестал быть удаленным, недоступным и автономным; теперь это тот самый мир, где каждый из нас проводит свою жизнь.

Такое явление, совпавшее по времени с первыми шагами крупной промышленности и формированием городского пролетариата, прежде всего привело — начнем с наиболее очевидных вещей — к превращению приключенческого романа в роман детективный. Следует считать установленным, что эта метаморфоза Города связана с переносом в городские декорации *прегий* и *лесов* Фенимора Купера¹, где любая сломанная ветка есть тревожный или обнадеживающий знак, где за каждым древесным стволом скрывается ружье врага или же лук незримого и бесшумного мстителя. Все писатели, и первым из них Бальзак, четко отмечали это заимствование и добросовестно воздавали должное Куперу. В числе самых распространенных произведений были, например, «Парижские могикиане» А. Дюма, где красноречив уже сам заголовок. Указанный перенос надежно установлен; однако нет сомнения, что со своей стороны определенную роль сыграл и «черный роман» — в са-

¹ См.: Régis Messac, *Le «Detective novel» et l'influence de la pensée scientifique*, Paris, 1929, p. 416–440.

мом деле, в «Парижских тайнах» порой возникают реминисценции из «Удольфских тайн»¹. Мифологическая структура быстро развивается: несметному Городу начинает противостоять легендарный Герой, призванный его покорить. Действительно, в эту эпоху почти нет произведений, где не содержалось бы какое-нибудь вдохновенное упоминание о столице, и знаменитый возглас Растиньяка еще отличается необычной скромностью, при том что эпизод содержит в себе все обычные черты интересующей нас темы. Более лиричны герои Понсона дю Террайля: в числе их неперенных речей о «современном Вавилоне» (иначе Париж не называют)² папомним, к примеру, тираду Армана де Кергаза в «Парижских драмах», а еще лучше ту, что произносит гений зла, лже-сэр Уильямс, в «Клубе червонных валетов»:

О Париж, Париж! Ты настоящий Вавилон, настоящее поле битвы умов, настоящий храм, где у зла есть свой культ и свои жрецы, и мнится мне, что над тобою постоянно веет дыхание архангела тьмы, словно ветер над бескрайним простором морей. О недвижная буря, каменный океан, я хотел бы витать средь твоих яростных волн черным орлом, что бросает вызов молнии и с улыбкой спит над грозой, распластав огромные крылья; я хочу быть гением зла, сгervятником морей — самого коварного и бурного из морей, где вздымаются и бушуют валы людских страстей.

В этих строках, где эллинисты с удивлением обнаружат один из самых известных образов Пиндара, мы уже словно слышим «безумные, хоть и полные адского величия слова» графа де Лотреамона³. Это уже отмечал г. Режис Мессак. Действительно, это тот самый Париж, что изобразил и Эжен Сю, описав его притоны и заселив его подземные лабиринты персонажами, которые сразу стали знаменитыми: Поножовщиком, герцогом Родольфом, Лилией-Марией, Грамотеем. Городские декорации способствуют таинственной атмосфере: мы помним, как в «Песнях Мальдорора» божественная лампа с серебряным рожком медленно плывет по Сене через весь Париж, испуская «белое, словно электрический

¹ Особенно благодаря той роли, какую играют в них подвалы и подземелья. [«Удольфские тайны» — роман Анны Радклифф. — *Примеч. пер.*]

² Источник такого наименования следует, вероятно, искать в речах проповедников, устрешенных бесчисленными опасностями для души, которые содержатся в большом городе. Вообще, стоило бы подробно исследовать роль церкви в сотворении мифа о Париже и в том, как этот миф унаследовал само по себе уже отчасти мифическое представление о Вавилоне.

³ Здесь имеется в виду только общность стиля и лирического языка. Впрочем, связи «Песен Мальдорора» с романом-фельетоном настолько известны, что здесь нет нужды останавливаться на них. Тем не менее их серьезное изучение еще предстоит.

свет», сияние. Позднее, уже на излете цикла, в «Фантомасе», в глубинах Сены близ Жавельской набережной опять возникают какие-то необъяснимые блуждающие огоньки. Так парижские тайны продолжают, сохраняя тождество себе: мифы не столь эфемерны, как полагают.

Между тем появлялись все новые и новые произведения, основным и диффузным персонажем которых являлся город, и в их заглавиях почти всякий раз фигурировал Париж, доказывая, что публике такое нравилось¹. При этом в душе каждого читателя неизбежно возникала глубокая, заметная и поныне уверенность, что знакомый ему Париж — не единственный и даже не настоящий Париж, что это всего лишь блестяще освещенная, слишком *нормальная* декорация, управляемая неведомыми машинистами и скрывающая за собой иной, действительный Париж — призрачный, ночной, неуловимый, таинственно-могущественный, всегда и всюду опасно переплетающийся с тем, первым. Этот странно обступающий нас мир характеризуется чертами детского мышления, такими как артифициализм: все здесь происходит непременно по давнему умыслу, ничто не соответствует своей внешности, все заранее подстроено всемогущим героем-хозяином, чтобы сработать в нужный момент. Таков Париж в книжках о Фантомасе. Их атмосферу блестяще передал г. Пьер Верн. Типичный герой, по его словам, это Человек-в-темных-очках — «гений преступления, император страха, мастер удивительных превращений, который по своей воле изменяет лицо и чей постоянно меняющийся костюм не поддается никакому описанию; ему не соответствует ни один словесный портрет... его не берут пули, о него затупляются кинжалы, он пьет яды, словно молоко». А вот, в изложении того же автора, страница его биографии:

То был человек, чье жилище невообразимыми подъемниками хитроумно сообщалось с сердцевинной земли. Вот он внезапно появляется посреди какого-нибудь поля. Мимо идет батрачка с фермы, погонщица гусей — это обязательно переодетый полицейский шпион. Почуввав опасность, он вновь исчезает под землей. Он идет

¹ Приведу некоторые названия — беру их из библиографии к книге Г. Мессака: 1841, И. Люка, «Парижские тюрьмы»; 1842–1843, Эжен Сю, «Парижские тайны»; 1844, Видок, «Подлинные парижские тайны»; 1848, М. Алуа, «Парижские тюрьмы»; 1852–1856, Кс. де Монтепен, «Парижские кутилы»; 1854, Алекс. Дюма, «Парижские могикане»; 1862, П. Бокаж, «Парижские пуритане»; 1864, Ж. Кларети, «Жертвы Парижа»; 1867, Габорио, «Рабы Парижа»; 1874, Кс. де Монтепен, «Парижские трагедии»; 1876, Ф. де Буагобе, «Тайны нового Парижа»; 1881, Ж. Кларети, «На парижской мостовой»; 1888, Г. Эмар, «Парижские краснокожие» и т. д. Сюда же, естественно, следует отнести и названия типа «Тайн Гранд-Опера» Лео Леспеса (1843), где имя Парижа лишь подразумевается, или же типа «Лондонских тайн» Поля Феваля (1844), где оно просто транспонировано.

подземными ходами, где через каждые сто метров — тройные стальные ворота, и он открывает их нажатием мизинца на кнопку; проходит через логовища, набитые оружием и драгоценностями, через лаборатории, где красуются перегонные кубы, бомбы и адские мании; наконец, вновь выходит на поверхность. В соборе Парижской богородицы, ночью: один из алтарей поворачивается на шарнирах — и выходит он, человек в темных очках, у него есть ключи от ризницы, а церковный сторож, его сообщник, светит ему освященной свечкой. Теперь в Лувре: портрет Джоконды отодвигается вбок, и появляется человек в темных очках, у него есть ключи от дверей и решеток, а сторож, его верный слуга, светит ему ночником. А теперь в подвалах Префектуры: это по-прежнему он, и полицейские, подкупленные им, делают вид, что спят, когда он проходит мимо. Здесь тоже у него есть ключи. У него есть все ключи. Теперь он сидит в кафе, заказывает кружку пива; гарсон, его подручный, подсовывает под блюдце записку. Человек в темных очках спокойно направляется к двери. (И вовремя — сразу вслед за тем в кафе врывается группа полицейских с револьверами в руках; эти полицейские — не из его банды.) А он тем временем... и т. д.¹

Да простят мне столь длинную цитату, но этот дифирамб, прекрасно соответствующий своему предмету, трудно поддается сокращению. Сверх того, как мы увидим, он отвечает тайным помыслам создателей жанра. Наконец, в ней фиксируется новый шаг вперед в мифическом описании столицы: трещина, отделявшая Париж видимостей от Парижа тайн, заделана. Два Парижа, поначалу сосуществовавшие неслиянно, теперь приведены к единству. Сперва миф обходился такими легкими ресурсами, как ночь, окраинные кварталы, неведомые улочки и непроходимые катакомбы. Но он быстро завоевал дневной свет и центр города. Теперь он *занимает* самые популярные, самые официальные, самые, казалось бы, безопасные здания — его излюбленными владениями сделались собор Парижской богородицы, Лувр, Префектура. Ничто не ускользнуло от эпидемии, реальное повсюду заражено мифическим.

О том, что этим преобразованием современной жизни мы обязаны детективу, писал еще в 1901 году Честертон: «Эпической «Илиадой» для подобного представления о большом городе как чем-то разительно странным с несомненностью стал детективный роман. Нельзя было не заметить, что в этих историях герой или сыщик пересекают весь

¹ Pierre Véry, *Les Métamorphoses*, N.R.F., 1931, p. 178–179. Г-ну Вери, кроме многочисленных детективных романов, принадлежит интересная статья, опубликованная немногим ранее в «Ревю эропеен» (май–июль 1930 г.), в которой он высказывает исключительное понимание современных законов воображения и которая заслуживает здесь упоминания.

Лондон с беспечностью своих собратьев и с вольной непринужденностью какого-нибудь легендарного принца, путешествующего по стране эльфов. Во время такой рискованной поездки банальный омнибус приобретает облик допотопного волшебного корабля. И вот уже городские фонари сияют словно глаза бесчисленных духов, и т. д.»¹.

Итак, перед нами поэтическое преобразование городской цивилизации, глубинное слияние современной чувствительности с современным городом, который сам как раз в этот момент обретает свой нынешний облик. Теперь следует выяснить, не свидетельствует ли такое явление о более общем перевороте в мышлении. Ведь если это преобразование города есть миф, то, подобно мифам, оно поддается толкованию и несет в себе веления судьбы.

Социально-демографический субстрат уже известен: значительный рост концентрации промышленности, исход из деревень, перенаселенность городов, появление больших магазинов («La fille mal gardée», «Les deux magots», «Le diable boiteux» и т. д.), крупного финансового капитала (Ротшильд, Фульд, братья Перейры и т. д.), акционерных обществ и т. д. В 1816 году на Бирже котируются акции 7 компаний, в 1847-м — уже более 200. Активно развивалось строительство железных дорог. Пролетаризация населения начала принимать драматический оборот, во множестве возникали политические тайные общества.

Понятно, что столь резкая перемена вызвала какое-то опьянение в сознании людей, уже выведенных из равновесия романтизмом. Но на сей раз импульс направлялся в обратную сторону: то был настоящий, хоть и не менее лирический, призыв к реальному и актуальному. В самом деле, для наиболее прозорливых умов возведение городской жизни в ранг мифа непосредственным образом означало резкий поворот к *современности*. Известно, какое место занимало данное понятие у Бодлера; не удивительно, что он был решительным, страстным сторонником этой новой ориентации. Для него это, по его словам, «основной и важнейший» вопрос: обладает ли его время «особой красотой, свойственной новым страстям». Известен и его ответ — это заключение самого крупного (по крайней мере, по объему) из его теоретических сочинений:

Чудесное обступает нас со всех сторон, мы вдыхаем его вместе с воздухом, но глаза наши его не замечают [...] Ибо герои Илиады не годятся и в подметки всем вам, о Вотрен, Растиньяк, Биротто, а также и вам, Фонтанарес, не рискнушему поведать публике о своих страданиях, облачившись в прозаический темный фрак, который мы все теперь носим, и вам, Оноре де Бальзак, самый героический,

¹ G.K. Chesterton, «Defense of the detective story», *The Defendant*, London, 1901, p. 158. Cf. R. Messac, *op. cit.*, p. 11.

самый удивительный, самый романтичный и поэтический среди всех персонажей, рожденных вашей творческой фантазией!¹

Это первый очерк бодлеровской эпической теории современной жизни: выводы из нее еще непредсказуемы, но в дальнейшем Бодлер всю жизнь развивал их²; «Цветы Зла» стали лишь ее несовершенной иллюстрацией, сам автор, кажется, рассматривал их лишь как компромисс, мечтал писать *романы* (от них остались только названия), а в декабре 1847 года признавался матери³: «С Нового года берусь за новое ремесло — буду создавать чисто воображаемые произведения, то есть Роман. Вам не пужно доказывать серьезность, Красоту и бесконечность этого искусства...» Позднее он готов был клясться, что «Цветы Зла» — «книга чистого искусства», но и предупреждал, что этой клятвой будет лгать, «как зубодер»⁴. Теперь понятно, в каком смысле он зывал к Бальзаку, более всех развивавшему миф о Париже в бодлеровском смысле. Обществу течению поддался и Виктор Гюго, написав «Отверженных» — в значительной части парижскую эпопею — после условно-экзотических «Восточных мотивов» и «Гана Исландца» (можно оценить величину пройденного пути)⁵. Он также не видел в Бальзаке реалиста: «Все его книги образуют одну большую книгу, — говорил он, выступая над могилой романиста, — книгу живую, яркую, глубокую, где у нас на глазах движется, шевелится, идет вся наша нынешняя цивилизация, где с реальностью смешивается что-то грозно-ошеломляющее». Бодлер также не менял мнения на сей счет: «Я множество раз удивлялся, что Бальзак славится прежде всего как наблюдатель. Мне всегда казалось, что его главное достоинство — визионерство, причем страстное визионерство»⁶. Выработывая свою собственную теорию современного героизма, он думает именно о Париже Эжена Сю и Бальзака, более того, апеллирует к уголовной хронике: ««Газетт де трибуно» и «Монитёр», развлекая читателей картинками из жизни высшего света и беспорядочного существования тысяч обитателей городского дна — преступников и продажных женщин, — убеждают нас, что стоит только открыть пошире

¹ Baudelaire, *Salon de 1846*, ch. XVIII, «De l'héroïsme de la vie moderne».

[Ш. Бодлер, *Об искусстве*, М., Искусство, 1986, с. 129. — *Примеч. пер.*]

² Ср. «Живописец современной жизни», «Языческая школа» и т. д.

³ То есть еще за десять лет до «Цветов Зла»: отсюда видно, насколько мало, вопреки легенде, они составляли тиранически властное призвание всей его жизни.

⁴ *Lettres*, Paris, 1905, p. 522.

⁵ Позднее, в «Человеке, который смеется», В. Гюго сделал попытку передать атмосферу почного города: «маленький бродяга ощущал на себе невыразимое давление спящего города. От безмолвных людских муравейников исходило головокружение. Оцепенелые тела смешивали свои кошмары, их сны сходились толпой» и т. д.

⁶ Статья о Теофиле Готье, гл. IV.

глаза, и перед нами предстанет героизм наших современников»¹. Это пристрастие к современности заходило столь далеко, что Бодлер, как и Бальзак, распространял его на самые легкие детали моды и одежды. Оба изучали моду как специальный предмет и задавались нравственно-философскими вопросами по ее поводу², ибо модная одежда в их глазах представляла собой непосредственную реальность в самом резком, агрессивном проявлении — быть может, раздражающем, но зато переживаемом всеми³. Сверх того, как сильно отметил Э.-Р. Курциус, в этих мелочах модной одежды «транспонировалась в ряд легкомысленных прихотей та яростно-патетическая борьба, которую вели между собой силы новой эпохи»⁴.

Нетрудно заметить, что такое систематическое внимание к современной жизни означало прежде всего отказ от внешних черт романтизма — местного колорита, живописной экзотики, готики, руин и призраков. На более же глубинном уровне оно предполагало радикальный разрыв с «болезнью века», во всяком случае, пересмотр понятий о болезненно-мечтательном, не приспособленном к жизни герое. Действительно, городу-мифу, этому *тиглю, где плавятся страсти*, где то возносятся, то дробятся самые закаленные характеры, нужен герой, одушевленный волей к власти, чтобы не сказать цезаризмом. «Участь сильного человека — деспотизм», — писал Бальзак, и один из лучших его аналитиков замечает, что он изображал «людей, которые, преодолев волнения и смуту сентиментальной жизни, избавившись от парализующего отвращения от жизни, нашли дорогу к нравственной ответственности, к эффективной деятельности, к вере, преодолевающей все препятствия»⁵. В этом смысле некоторые из его романов представ-

¹ *Salon de 1846*, chap. XVIII. [Ш. Бодлер, *Об искусстве*, с. 128. — *Примеч. пер.*] Следует помнить, что «Парижские тайны» вышли в 1843 году, и отметить, что «беспорядочное существование тысяч обитателей городского дна» представляет собой для столь критичного ума, как Бодлер, предмет *веры*. Одно уже это доказывает мифический характер его представления о Париже. Оно оставалось таким на протяжении всей жизни поэта: вспомним раздел «Парижские картины» в «Цветах Зла», а еще более «Салон 1859 года», где Бодлер долго сетует на то, что никто из живописцев не изображает естественную торжественность огромного города, «зловещее величие беспокойнейшей из столиц» [Ш. Бодлер, *Об искусстве*, с. 230. — *Примеч. пер.*], передать которое удалось лишь какому-то морскому офицеру (гл. VIII).

² Бодлер ратовал за черный фрак (см. выше), а Бальзак написал «Физиологию галстука и сигары», «Теорию перчатки», «Трактат об элегантной жизни».

³ Кроме того, для Бодлера эти интересы смыкались с важной для него теорией *Дендизма*, превращенного им именно в один из вопросов нравственности и современности.

⁴ E.R. Curtius, *Balzac*, trad. franç., p. 194–195.

⁵ E.R. Curtius, *op. cit.*, p. 303.

ляют собой прямой ответ «Рене» и «Оберману»¹. Действительно, мечтания и тому подобные переживания не играют большой роли в жизни бальзаковских персонажей. Они почти что готовы презирать мечту подобно Д.Г. Лоуренсу, который сравнивает ее с мусором и усматривает странную аберрацию не в том, что ею вообще интересуются, а в том, что ей приписывают какую-то *ценность*². Однако же, сознательно отдаваясь действию, персонажи «Человеческой комедии» не перестают быть романтиками — то ли потому, что в природе героя вообще содержится частица романтизма, обусловленная социологической функцией этого понятия, то ли потому, что (как указывает Бодлер, опять-таки следуя за Бальзаком в приключениях современности) романтизм остается той «небесной или инфернальной благодатью», которая оставляет по себе «вечные стигматы»³.

Как бы там ни было, когда персонажи Бальзака, герои-цивилизаторы вроде Бенасси или завоеватели вроде Растиньяка, подступаются непосредственно к *широховатой на ощупь реальности*, позади них обычно ощущается более или менее смутное, неопределенное или трудное прошлое, сближающееся с жизнью их предшественников времен расцвета романтизма, прошлое, в котором они сформировались и несут на себе его печать, но от которого удаляются без сожаления и которому в классической мифологии по всем показателям соответствует так называемый период *сокрытия*, всякий раз предшествующий времени испытаний и торжества героя: Дионис растет у нисейских нимф, Аполлон служит пастухом у Адмета, Эдип еще не встретил Сфинкса, Ахилл живет среди женщин на Скиросе. Чрезвычайно поучителен в этом смысле тип Вотрена, одновременно и бунтаря и творца⁴, *неисправимого каторжника, за которым вновь и вновь закрываются ворота тюрьмы*⁵, но вместе с тем и умного и точного практика, который держит в руках незримые нити грандиозно сложной махинации⁶.

¹ [Произведения Шатобриана и Сенанкура. — *Примеч. пер.*]

² «Ниже нашего достоинства признавать за этим хламом какую-либо реальную ценность. Вообще, ниже нашего достоинства подрывать свою индивидуальную целостность, роаясь и копаясь в отбросах случайной, низшей природы, в этом хламе механических совпадений и автоматических реакций. Смысл имеют только те события, что затрагивают душу в ее полной целостности, либо исходя из нее, либо подвергая ее изменениям». *Fantaisie de l'inconscient*, p. 202–203.

³ *Salon de 1859*, chap. VI. [Ш. Бодлер, *Об искусстве*, с. 212. — *Примеч. пер.*]

⁴ См. анализ Курциуса (*op. cit.*, p. 159).

⁵ А. Рембо, «Одно лето в аду», фрагмент «Дурная кровь». — *Примеч. пер.*

⁶ Именно такой комплекс я и называю *люциферовским духом*. Он соответствует тому моменту бунта, когда тот превращается в волю к власти и, нисколько не теряя своего страстно-субверсивного характера, выводит на первое место в реализации своих замыслов ум, трезво-циничное видение действительности. Это момент перехода от *возбуждения* к *действию*.

В общем, ни романтический герой, ни герой *современный* не удовлетворяются тем фактическим положением дел, какое общество им предоставляет. Но первый отступает, тогда как второй решает на завоевание, и если романтизм приводит к теории скуки, то *современное* чувство жизни — к теории власти или, по меньшей мере, энергии. В преображенном Париже романов Гюго и Бальзака немедленно возникают фигуры Анжольраса и З. Маркаса — первые представители специфически французского, по Курциусу, типа целомудренного революционера, для которых власть мыслима лишь в облачении того безжалостного *жречества*¹, выразительные формулы которого дает Д.Г. Лоуренс. Бодлер же полагал, что одна лишь привычка повелевать дает «если не добродетель, то некоторое благородство позы»², предвещая тем самым концепцию английского романиста: «Необходимо, чтобы кто-то отправлял власть, и обладать ею должны те, кто обладает природным даром и ощущает некоторое почтение к ее священному характеру»³. Станным образом здесь этим понятием *природного дара* покрываются и те *божественные дарования, которых не дадут ни труд, ни деньги* и которые имел в виду Бодлер, говоря о создании *новой аристократии*⁴. В этом замысле Лоуренс также смыкается с ним: «Мы создадим новый рыцарский орден, где мы все будем князьями и ангелами. Мы должны осуществить эту мечту или хотя бы вдохнуть в нее жизнь, дать ей родиться в земном мире, хотя за ним и надзирает старинный дух хитрости и хоть в нем и верховодят наши дедовские привычки к продажной воинственности»⁵. Наконец, чтобы круг замкнулся, достаточно напомнить, что первым или одним из первых произведений Бальзака была «Беспристрастная история изузитов», которую он рассматривал как знак почтения к «прекраснейшему из обществ, когда-либо созданных», и что одновременно он был создателем Вотрена и автором «Истории тринадцати», чьи первые строки памятливы всем: «Во времена Империи нашлось в Париже тринадцать человек, одержимых одним и тем же чувством, наделенных достаточно большой энергией, чтобы сохранять верность общему замыслу; достаточно честных для того, чтобы друг друга не предавать

¹ Слово принадлежит Гюго, который описывает Анжольраса как натуру *жречески-воинственную*. Этот персонаж, к тому же еще и *ангельски красивый*, представляется точным воплощением Сен-Жюста.

² *Salon de 1859*, chap. VI.

³ Д.Г. Лоуренс, «Кенгуру». Следует подчеркнуть, что такая концепция власти бесконечно далека от моррасовской теории монархии и во многом сближается с выводами Фрэзера в «Магических истоках царской власти». И это добрый знак: она ближе к науке, чем к априорным построениям.

⁴ Baudelaire, *Le Peintre de la vie moderne*, chap. IX, «Le Dandy».

⁵ Д.Г. Лоуренс, письмо к леди Оттолин Моррел, 1 февраля 1915 г. Cf. D.H. Lawrence, *Lettres choisies*, Paris, 1934, t. I, p. 122.

даже тогда, когда интересы их столкнутся; достаточно ловких, чтобы скрывать священные узы, соединяющие их; достаточно сильных, чтобы ставить себя превыше законов; достаточно смелых, чтобы идти на все...» Их предводитель полагал, что «общество должно подчиниться власти тех избранников, у которых природный ум, образование и богатство сочетались с огненным фанатизмом, способным превратить в единый сплав все эти разнородные свойства». Кроме того, подобно денди, по поводу которых Бодлер и размышлял о создании новой аристократии, это «выдающиеся люди, холодные и насмешливые», и еще «жаждущие азиатских наслаждений, влекомые страстями, долго дремавшими в их душе, а потому особенно буйными»¹. Кстати, оба писателя приводят в точности те же самые примеры: Братство Иисуса и Горного Старца. Действительно, *честолюбивые и смиренные приверженцы*² последнего вполне сравнимы с членами выдуманного романстом мифического общества: те тоже «постоянно испытывают блаженно-тайную ненависть к людям» и держат под своей таинственной властью весь Париж, которому Бальзак посвящает длинное лирико-физиогномическое описание в начале повести. Наконец, эти «флибустьеры в желтых перчатках, флибустьеры, разъезжающие в каретах»³, попадают и в область популярной литературы. Вот, стало быть, к чему ведет в наиболее ясных умах тайная мысль о создании военно-монашеского ордена, открытого лишь для избранных, свободного от вульгарной нравственности, принципиально и инстинктивно устремленного к завоеванию: это подробно разработанная антитеза тому мифу, который как раз получил распространение благодаря роману-фельетону и уже заставляет всех смутно воображать себе огромный город, над которым простирает всемогущую длань исполин-Фантомас в маске, свежесвыбритый и одетый во фрак и цилиндр, опершись ногой на какое-нибудь здание, в позе, которую позднее все увидят на обложках иллюстрированных журналов.

Итак, приблизительно в 1840 году произошли значительные перемены во внешнем мире, прежде всего в облике города, и одновременно зародилось новое, отчетливо мифическое представление о городе, повлекшее за собой эволюцию литературного героя и суровый пересмотр романтических ценностей. Пересмотр этот был направлен на то, чтобы устранить их слабые составляющие и, напротив, привести в систему те, что отмечены агрессивностью и предприимчивостью. В самом деле, романтизм знаменует собой осознание человеком ряда инстинктов, в подавлении которых сильно заинтересовано общество, но при этом зачастую происходит капитуляция, отказ

¹ Бальзак, предисловие к «Истории тринадцати». [О. Бальзак, *Собрание сочинений в 15-ти томах*, т. 7, М., ГИХЛ, 1953, с. 5, 10–11. — *Примеч. пер.*]

² Baudelaire, *op. cit.*

³ Balzac, *op. cit.* [Ср. О. Бальзак, *указ. изд.*, т. 7, с. 11. — *Примеч. пер.*]

от борьбы. Соответственно писатель-романтик часто занимает пораженческую позицию по отношению к обществу. Он обращается к различным формам мечтаний, к поэзии убежища и бегства. Замысел же Бальзака и Бодлера — прямо обратный, он нацелен на *претворение в жизнь* тех положений, которые романтики готовы были удовлетворять лишь в плане искусства, питая ими свои стихи. Тем самым этот замысел опять-таки сродни мифу, который всегда означает *повышенную роль воображения в жизни*, поскольку по природе своей способен побуждать к поступкам. Напротив того, литература убежища и бегства остается именно *литературной*, так как задача ее — представлять *самое идеальное и безобидное подменное удовлетворение*, а потому ею знаменуется вытеснение воображения из области практических требований. Отсюда следует, что романтизм в своей первоначальной версии оказывается по сути своей неспособным к мифотворчеству. Он, конечно, любил создавать волшебные сказки и истории о привидениях, баюкал себя фантастикой, но тем самым лишь удалялся от мифа. В самом деле, миф как *императивный пример* не имеет ничего общего с пристрастием к сверхъестественному, которое действует наподобие *отвлекающего приема* и демонстрирует лишь недостаточную адаптированность в обществе, вместо того что бы давать его коллективное, восторженно-увлекательное видение.

И наоборот, чтобы творчество такого писателя, как Бальзак, предстало подлинно мифическим, достаточно напомнить, что еще при его жизни в Венеции и в России возникали кружки, участники и участницы которых распределяли между собой роли персонажей «Человеческой комедии» и старались подражать им в жизни. Понятно, конечно, наивность подобных проявлений. Следует, однако, предостеречь от недооценки тех смутных потребностей, которыми они диктовались, и очень вероятно, что спекуляция на этих потребностях есть вернейшее средство влияния на людей.

Наконец, позволительно высказать следующий важный вывод: миф о Париже говорит об удивительной власти литературы. Искусство, вообще *воображение в целом*, как бы отказывается оставаться в своем автономном мире и пытается осуществить — процитируем в последний раз яркое выражение Бодлера — «преображение внешней жизни в *легенду*»¹. Выражая собой одно и то же общество, разнородные тексты на любом уровне рассмотрения демонстрируют неожиданное единство благодаря своей силе убеждения или даже поработщающего давления, которая в конечном счете и делает литературу чем-то довольно серьезным. По сравнению с этим масштабным явлением ничтожными кажутся поиски Прекрасного, которые, если только не быть эстетом, не вызывают к себе до-

¹ *Le Peintre de la vie moderne*, chap. V. Слово «легенда» подчеркнуто самим Бодлером.

верия как чего-то стоящая деятельность. Ими можно интересоваться лишь в порядке праздной прихоти. Возможно, для искусства как такового здесь чистый убыток — впрочем, это еще спорный вопрос. В любом случае даже и это еще пустяки. Действительно, еще важнее задуматься о возможном сближении эстетики с *драматургией*, то есть с воздействием на человека, которое оказывают представления, вызываемые самой морфологией общества, где он живет, и прямо связанные со специфическими трудностями его эволюции. Еще важнее констатировать, что такого рода явления фактически имеют место *с тех пор как все стали читать*¹. И в этой ситуации следует опять-таки ставить вопрос о мифе и считаться с ним, что, разумеется, требует пересмотра многих вещей под новым углом зрения².

¹ То есть с момента введения обязательного начального образования, реальное распространение которого как раз и совпало по времени с возникновением мифа о Париже.

² Данная работа призвана доказать, пусть и на частном примере, что есть немалый интерес изучать литературу вне всякой эстетической точки зрения, рассматривая скорее ее роль властного охвата, психологического воздействия на общество, ее мифическую функцию в соотношении с новыми фазами в истории идей и с развитием социальной среды. Материал работы фрагментарен, анализ заведомо неполон, а выводы, быть может, подлежат пересмотру. Но при нынешнем состоянии исследований иначе быть и не могло, так как подобные вопросы, похоже, еще не привлекали к себе общего внимания иначе как косвенным путем. Было бы очень важно получить полную информацию по следующим вопросам, о каждом из которых можно написать целую монографию: 1. Описания Парижа в XVIII веке, прежде всего у Мариво и Ретифа де ла Бретонна; 2. Роль Парижа в Революции, полемика между жирондистами и монтаньярами, в которой столицу противопоставляли провинции, воздействие на умы главных событий революции, происходивших в *Париже*; 3. Развитие тайной полиции при Империи и Реставрации: насколько таинственнее становится от этого городская атмосфера в воображении людей; 4. Изображение парижских нравов у основных писателей эпохи — Гюго, Бальзака, Бодлера — и его эволюция; 5. Объективные описания Парижа — у Дюлора, Максима Дюкана; 6. Поэтические картины Парижа — у Виньи, Гюго (особенно длинный историко-метафизический панегирик в его сборнике «Грозный год» — «Пожар Парижа»), Рембо и т. д. Только по завершении этих разысканий вопрос можно будет поставить должным образом. Думается, однако, что наметить здесь схему такого исследования и обозначить его размах не было преждевременным.

Заключение

К ЕДИНСТВУ ДУХОВНОЙ РАБОТЫ ЧЕЛОВЕКА

В смутной атмосфере таких эпох немногие оторвавшиеся от своего сословия одиночки, праздные и полные отвращения ко всему, но духовно одаренные, могут замыслить создание новой аристократии; эту новую аристократию будет трудно истребить, поскольку ее основу составляют самые ценные и неискоренимые свойства души и те божественные дарования, которых не дадут ни труд, ни деньги.

Бодлер¹

Взгляд на современный мир способен вызвать у наблюдателя всяческое отвращение. Это хорошо известно в социально-экономических отношениях, вообще в отношениях между людьми: ничего нельзя спокойно продолжать, все надо исправлять. Но не менее глубокий кризис и в более узком кругу духовных процессов. Передовые формы литературы и искусства, те самые, что сделали своей задачей освобождение человеческого духа, — например, сюрреализм, — после многолетних похвальных усилий сегодня увлекают его в сторону какой-то полуэстетической деятельности, в конечном итоге принимающей маниакальный, чисто ритуальный характер. Ту же цель всегда ставила перед собой и философия — но в ней полное отсутствие авторитета и метода приводит к чрезвычайному разбросу взглядов и тенденций, и в результате эти анархичные, разношерстные исследования, не в силах с пользой поспособствовать созданию какого-либо общего представления о мире, ввергают в замешательство даже тех, кто полон доброй воли и твердо уповает на лучшее. Наконец, наука столкнулась с небывалыми трудностями, заставляющими ее ставить под вопрос свои самые устойчивые принципы.

¹ [Ш. Бодлер, *Об искусстве*, с. 305. — *Примеч. пер.*]

Теперь даже сам дух рационализма, который ее выпестовал, смотрит с ужасом на это свое чудовищно-уродливое, но при этом прожорливое порождение. Всюду, от физики до психопатологии, он обнаруживает настоятельные поводы для тревоги — в таких открытиях и теориях, о которых и мечтать не могла, к своему стыду, свободная поэтическая фантазия и о которых волей-неволей приходится думать при методическом исследовании¹, именно потому, что оно развивается несвободно и у него нет более строгой обязанности, чем непрерывная полная метаморфоза, непрестанное преобразование своей глубинной структуры в ходе усвоения преодолеваемых препятствий.

Однако описание теней на этой картине заставляет угадывать и возможность света, ибо сами эти тени указывают, одни — на *направление*, а другие — на *элементы* той реформы, которая, можно надеяться, принесет спасение.

Действительно, в мире, где вместо глубины — обычно путаница, вместо смелости и трезвости ума — лень и упование на случай, вместо принципов поведения — небрежение, а самое безосновательное самомнение сходит за гениальность, достаточно будет проявить силу, решимость и строгость в исполнении решений, чтобы привлечь немало сторонников. Что же до остальных, то им от природы свойственно плестись за другими и подчиняться их власти.

...

В интеллектуальном отношении исправить предстоит все. Необходимо делать это твердо, без всяких уступок. Не так давно я писал: «Распушенность дошла до непомерной дерзости. Она даже образовала бы систему, если б органической слабостью распушенности как раз не была полная неспособность создать систему. Неважно: сегодня мы должны так же далеко заходить в строгости, как другие еще недавно заходили в попустительстве»². Я и далее готов неустанно повторять этот лозунг. Тем не менее проблему следует рассматривать со всех сторон: дух абстракции и грубых упрощений (достаточно точно обозначаемый терминами «рационализм» и «позитивизм») напрасно отбрасывал в крошечный мрак все те элементы жизненного опыта, которые не помещались в его узких рам-

¹ Во всяком случае показательно, что самые смелые и последовательные попытки разрушения *форм чувствительности и предзаданных восприятий* возникли не в поэзии, а в науке, особенно в релятивистской физике, которая тем самым вносит важнейший вклад в то *долгое, грандиозное и обдуманное расстройство всех чувств*, которого требовал Рембо.

² Цитата из работы Р. Кайуа «Искусство перед судом интеллекта» (1935). — *Примеч. пер.*

ках. Такая позиция непонимания несла в себе зародыш собственной гибели и неизбежно имела пагубные во многих отношениях последствия.

В самом деле, человеческий дух извечно сталкивается с чрезвычайно тревожными проблемами, находя удовлетворение лишь в их разрешении. *В человеке есть некая теневая пелена, которая простирает свою ночную власть на большинство его аффективных реакций и процессов его воображения и с которой все его существо ежеминутно вынуждено считаться и бороться.* Неустанное любопытство человека прежде всего и обращается к этим тайнам, столь причудливо соседствующим с его ясным сознанием, а потому любое знание, отказывающее им во внимании и доверии, предвзято отвергающее или равнодушно игнорирующее их, по праву кажется ему непростительной изменой собственному предназначению. Вот почему, когда дух позитивизма ограничил методические исследования сферой, куда не попадали эти волнующие препятствия, они всецело перешли в ведение эмоционально-сентиментальных сил, которые, не сумев с ними справиться, не нашли ничего лучшего как обожествить их.

Тогда-то и развилась губительная тенденция приписывать всевозможные достоинства странному и чудесному, рассматривая их именно как таковые и стараясь в этом состоянии их и удерживать. Вслед за Рембо находили удовольствие в сакрализации умственного расстройств, но, в отличие от него, не находили в себе достаточной трезвости, чтобы открыто признать это, и достаточного мужества, чтобы выйти из этой пустой игры. Пришло время порвать с таким интеллектуальным гедонизмом. Безусловно, тайна должна нам многое поведать, во многом признаться; но только добьются этого не те, кто тешится ею и встает перед ней в экстатическую позу, — ибо здесь, как и во всем, небо принадлежит яростным.

Иные, правда, как будто склонны не столько довольствоваться этим легковесным наслаждением, сколько признать за неведомым некоторую трансцендентность по отношению к дискурсивному мышлению, пытаясь преодолеть такое мышление и постичь все не постижимое уму благодаря поистине *резкому перевороту*, радикальному разрыву в непрерывности интеллектуального развития.

Неясно, правда, на каком основании можно из непонятости сделать вывод о непонятности: право же, это значит недорого ценить способность нашего ума к совершенствованию и неосмотрительно переоценивать незыблемость нынешних рамок мышления, как будто они не поддаются расширению. *С другой стороны, маловероятно, чтобы в мире, который во всем предстает нам как единая вселенная, содержался бы непреодолимый разрыв между вос-*

принимаемым и формами восприятия. Наконец, в практическом плане трансцендентная апперцепция предполагает резкий и полный отказ от прежних мыслительных рамок, тогда как ничто не доказывает, что не лучше было бы сохранять нынешний синтаксис миропонимания, должным образом развивая его дальше. По меньшей мере неосмотрительно оставлять то, что имеешь, ради чего-то другого, что лишь представляется воображению: результат может оказаться весьма печальным. Так или иначе, не говоря уже о различных подозрениях, которые систематическая мысль способна бросить на течения, пытающиеся ее преодолеть¹, полезнее будет не отказываться от базовых операций, которые вполне достаточны как исходная точка, а уже отсюда можно бесконечно идти сколь угодно вдале и вширь.

Вообще, задачи нашего времени все настоятельнее требуют не довольствоваться более *озарениями*, которые я описывал, в основном следуя за Фихте², как рассеянные, неустойчивые, малообоснованные, ничего не стоящие без предварительного решения в них верить и приятные лишь постольку, поскольку им доверяют³. Бесплодно противопоставлять их как таковые логической и систематической мысли. Надо победить противника его же оружием, еще более строгой последовательностью и системной жесткостью, такими построениями, которые бы вбирали его в себя и объясняли, а сами не преодолевались и не разлагались бы им. Такой прием *генерализации*⁴, посредством которого риманова геометрия поглощает евклидову, а релятивистская физика — ньютоновскую, признавая их как частный случай в рамках более широкого обобщения, как раз и указывает нам верный путь. Исход соперничества между системностью и рациональностью — понимаемая под последним термином формы интеллектуальной ин-

¹ Не стану перечислять здесь эти подозрения, так как при столкновении двух разных способов мышления бесполезно брать у одного из них доводы против другого, и наоборот. Лучше сопоставить те недостатки, которые им внутренние присущи.

² Cf. *Grundzüge des gegenwertigen Zeitalters*, 8-я лекция. Аргументацию немецкого философа я кратко изложил и прокомментировал в статье, опубликованной в специальном номере журнала «Кайе дю сюд», посвященном немецкому романтизму (1937).

³ Roger Caillois, *Procès intellectuel de l'Art*, 1^{re} édit., 1935, p. 10.

⁴ Подчеркнем — ибо еще слишком многие умы сохраняют приверженность если не к логике Аристотеля, то к диалектике Гегеля, — что Больяй или Лобачевский не отрицают Евклида, а Эйнштейн — Ньютона, что невозможно перейти от одной системы к другой простой заменой плюса на минус. Здесь имеет место *генерализация*, а это совсем другое (cf. G. Bachelard, *Le Nouvel Esprit scientifique*, Paris, 1934).

туции, поскольку они противостоят содержанию опыта¹, — не оставляет более сомнений ни в одной области. *Этот конфликт по всем пунктам завершился капитуляцией рациональности перед принципами систематизации.* Иначе и быть не могло, ведь именно систематизация определяет собой различные стадии рациональности. При таком движении вперед знание обогащается от каждой победы, усваивая субстанцию завоеванного, и поэтому объяснительный принцип, в каждый момент оказываясь выше того, что он объясняет, благодаря этой непрерывной интеграции все время сохраняет основной признак научного исследования, который и придает ему в ходе *противоборства* грандиозное преимущество: *он объясняет все, его же не объясняет ничто.*

...

Опираясь на столь прочное основание, методическому исследованию нечего опасаться ни так называемых более позитивных систем, ни всяческих видов интуитивных знаний, и оно может господствовать над теми и другими. Именно в таком смысле можно без лишней гордости говорить о воинствующей ортодоксии, черпающей авторитет лишь в прочности своих принципов, точности их применения и привлекательности своих требований. Следует при этом разрушить за собой мосты, резко отмежеваться от посредственности и подделок. В самом деле, сдерживаться незачем, ведь речь идет об отрицании порядка, когда плевелы имеют те же права, что и зерна, а здравой мысли претит, когда слабость и непоследовательность, пользуясь таким же вниманием, что и острота и связность ума, способны погрести их под множеством подделок, которые они каждодневно производят. Конечно, иным может и не понравиться желание распространить на интеллектуальную сферу ницшевский призыв «будьте резкими», — но это лишь те, у кого просто много причин опасаться такого установления. Тем же, кому бояться нечего, стыдно было бы не воспользоваться им, чтобы справедливо разоблачить и посрамить своих противников.

...

Итак, необходимо с крайней суровостью обращаться с теми, кто неспособен сам быть суров с собой. Сверх того, если мы не хотим, чтобы наши старания пропали зря, то эту интеллектуальную реформу нужно рассматривать как подлежащую генерализации и распрост-

¹ Сходным образом Ф. Франк определяет здравый смысл как стремление согласовать экспериментальные факты с космологией классической философии (Ph. Frank, *Théorie de la connaissance et physique moderne*, Paris, 1934, p. 18).

ранению на все области человеческой деятельности и вести себя соответственным образом. Хотя такая цель и может показаться преждевременной, ее совсем нелишне иметь в виду, так как, учитывая весь масштаб своего предпринятия, мы обычно получаем от этого энергию, которую можно использовать уже сейчас.

Кроме того, подлинная интеллектуальная непримиримость не может не идти рука об руку с непримиримостью моральной, и ни одно идейное течение никогда не образуется без тесного союза этих двух видов требовательности. Показательно, что уже в прошлом веке те, чья интеллектуальная позиция отличалась наибольшей притягательной силой, нередко занимали, для своей эпохи, и образцовую моральную позицию: Бодлер, Рембо, Лотреамон. Ныне же, когда не стало авторитета, который мог бы осудить интеллектуала, грешащего против разума или нравственности, когда в этих вопросах распушенность почитают за добродетель, а бесчинство — за достойную прихоть, *чтобы сделать бунт своим официальным занятием, больше не нужно ни гениальной изобретательности, ни великой смелости*. Это значит просто занимать удобное положение, продолжая пользоваться престижем, завоеванным в героические времена людьми, которые сегодня отреклись бы от всякого родства с ругинерами и льстецами, что так любят выставлять себя их преемниками и кому все они — первый в своих критических статьях, второй в «Лете в аду», последний в «Предисловии к Стихотворениям» — кажется, уже заранее позаботились дать самую резкую отповедь.

Те ценности, которые они отстаивали, — ярость, но вместе с тем и верность и честь, — оказались восстанием лишь по воле вещей, столкнувшись с невыносимым гнетом более низменных начал. Сегодня же, когда место свободно, а между тем у нас на глазах многие только и стараются что продлить анархию, эти ценности, в высшей степени привлекательные своей весомостью и чистотой, должны *перейти в наступление и утвердить выражаемое ими представление о мире не как беспорядочный хаос разногласных притязаний, а как единственно способное обосновать строй мысли, считающийся с непреложными постулатами человеческого бытия*.

Эта моральная нетерпимость должна безотлагательно проявиться и в интеллектуальных исследованиях, где требуются прежде всего добросовестность, способность не поддаваться соблазну и твердость, не считающаяся с желанием кому-либо понравиться. В самом деле, у познания есть своя этика, без которой оно не заслуживает ни почета, ни жертв, да и не могло бы их добиться. Чтобы познание было достойно называться *ортодоксией*, ему мало быть устойчивым против любой методологической критики; нужно еще, чтобы оно не было безразличным к человеческой чувствительности и непосредственно представало ей *облеченным импе-*

ративной притягательной силой, будучи способно немедленно ее мобилизовать¹.

Для достижения такой цели моральные гарантии не менее необходимы, чем интеллектуальные; да и как сохранять и предоставлять интеллектуальные гарантии, если их перестанет поддерживать строжайшая совесть во всем жизненном поведении? Ведь немислимо, чтобы уступка в одном пункте не привела к тому или иному ослаблению в других, — ибо устройство человеческого существа носит *единый* характер.

Собственно, стремление к *ортодоксии* есть не что иное, как *презумпция идеально единого предприятия*, чья цель — осуществить на практике *целостность человеческого существа*, поставив различные его функции на службу живому и непрерывному творчеству, которое полнее всего удовлетворит его основные стремления, не раздавая им неполную, разнородную и рассеянную пищу, но сумев связать органической связью вслед за их усилиями и их честь, а тем самым сделать сильнее и яснее их требования благодаря сознательной и живой проверке их взаимной связи и солидарности.

...

Такова дальняя перспектива, почти неправдоподобное упование. Ближайшая же цель, для достижения которой сегодня требуется наша энергия, настолько же скромна и точна, насколько смутными могут показаться эти грандиозные перспективы. Во всяком случае, исходная точка и конечная цель имеют по крайней мере одну общую черту, связаны общим постулатом строгости: перед лицом всеобщего попустительства этого уже довольно, чтобы отчетливо воспринимать их родство. Начиная боевые действия, следовало сразу же ясно заявить, в чем цель войны: это медленное, но верное построение такой доктрины, которая в своей точности была бы связана и с философской истиной, и с аффективным удовлетворением и, давая каждому из нас уверенность в своей судьбе, одновременно была бы ему моральным императивом во всех конфликтах и техническим средством в любых трудностях.

¹ Действительно, единственное различие между обычными научными исследованиями и той специфической формой познания, которая здесь описывается, в том, что любой результат такого познания по определению находится также и в плане ценностей, а потому властен над аффективной жизнью людей. Отсюда *агрессивность* всякой ортодоксии.

ЧЕЛОВЕК И САКРАЛЬНОЕ

Предисловие ко второму изданию

ПЕРВОЕ издание этой книги вышло в 1939 году. Мне пришлось тогда несколько сократить ее до объема, требуемого серией, в которую она должна была войти. Ныне я публикую ее полный текст. В главе II я широко использовал, с некоторыми новыми дополнениями, текст работы, первоначально написанной для «Всеобщей истории религий» издательства Кийе, где она вышла в свет лишь в 1948 году из-за войны (т. I, с. 21–32). Полный текст III главы я опубликовал в журнале «Revue de l'histoire des religions» (т. CXX, июль–август 1939, с. 45–87) под заголовком «Респективное сакральное, очерк общей системы запретов и ее функционирования в некоторых так называемых первобытных обществах». Эта версия текста, за исключением ссылок, воспроизводится и в нынешнем новом издании книги.

В остальном поправки были чисто формальными. Содержательный характер носили только изменения, сделанные на последних страницах книги.

Первое из трех дополнений, «Пол и сакральное», уже фигурировало в испанском переводе книги (Fondo de Cultura Económica, México, 1942, p. 163–180). Второе дополнение, «Игра и сакральное», где подвергаются критике идеи, изложенные в книге Й. Хейзинги «Homo ludens», опубликовано в марте 1946 года в журнале «Конфлюанс» (№ 10, с. 66–67). Позднее г. Бенвенист напечатал на ту же тему существенную работу «Игра как структура» (журнал «Девкалион», № 2, 1947, с. 161–167), которая подкрепляет и дополняет мой очерк. Я отметил ее основные пункты в примечаниях.

Наконец, третье дополнение, «Война и сакральное», — это попытка разрешить проблему, поставленную в заключении главы IV: что соответствует празднеству в современных обществах? Поначалу я думал о летних отпусках; однако по своим характеристикам празднество и отпуск явно не совпадают — наоборот, отчетливо противостоят друг другу. Соответствием празднеству является война. Здесь я

использую лишь часть собранных материалов — те, что позволяют лучше всего показать функциональное сходство этих двух социальных пароксизмов. В будущем я, возможно, посвящу отдельную работу эволюции современной войны и тем чувствам ужаса и восторга, которые она обычно вызывает. Надеюсь при этом подробнее показать, сколь сильно этот тотальный феномен современного общества воскрешает себе на потребу те верования и практики, которые обычно соотносятся с сакральным.

После 1939 года вышел ряд трудов, делающих важный вклад в исследование вопросов, которые рассматривались в настоящей книге. Я включил их в краткую библиографию, помещенную на последних страницах. Мне приятно было найти в них ценные подтверждения тем тезисам, которые я выдвигал по поводу системы запретов и обменов, то есть экономики сакрального в «первобытных» обществах, особенно в связи с так называемым запретом инцеста — вторичным, негативным аспектом правила, которое делает обязательными брачные союзы между взаимодополнительными группами.

Эта книга получила и более прямое подтверждение. В Латинской Америке, особенно на карнавалах в Рио-де-Жанейро и Вера-Крусе, когда в течение целой недели все население города и его окрестностей сливается в единую толпу, пляшет и поет, волнуется и шумит в почти непрерывном возбуждении, я мог констатировать, что мое описание праздника было отнюдь не химеричным и в основном соответствовало до сих пор живучим и наблюдаемым в реальности явлениям, хотя они переживают заметный упадок под давлением современного городского быта.

Итак, ободренный этой поддержкой с разных сторон, я решаюсь без излишней дерзости выпустить второе издание своей книги, не столько исправленное, сколько дополненное.

Ноябрь 1949 г.

Предисловие к третьему изданию

НАСЛАНИВШАСЬ друг на друга, предисловия не столько обозначают этапы жизни книги, сколько показывают, что она удаляется от тебя и занимает новое место в перспективе более богатой или просто более заполненной. Этой книге почти двадцать пять лет. Она одна из первых, написанных мной. На расстоянии, с учетом тех дополнений, которые я прибавил к ней в 1949 году, она предстает мне как корень, откуда выросла немалая часть моего творчества. В этом нет ничего удивительного. Мое эссе было написано под влиянием почти безраздельного интереса к темным и властным эмоциям, которые тревожат, завораживают, а порой и поработают сердца людей; одна из самых важных таких эмоций — чувство сакрального. Со временем мой преимущественный интерес к ним ничуть не ослаб. Просто со временем он стал, так сказать, бескорыстным, что было ему отнюдь не свойственно в пору, когда я мнил, что могу сделать из пылкого знания всемогущий и действенный в своей области рычаг. В такой ситуации я почти не делал различия — учусь ли я сам в Высшей практической школе у Марселя Мосса и Жоржа Дюмезиля или пытаюсь учить других в скромном зале Коллежа социологии, основанного нами вместе с Жоржем Батаем и Мишелем Лейрисом.

Многие страницы книги объясняются этим ее двойственным происхождением: с желанием холодно, корректно, научно истолковать то, что мы, быть может, наивно называли тогда глубинными механизмами коллективной жизни, сочеталась потребность вернуть обществу активное, беспрекословно-повелительное, всепожирающее сакральное. Я сказал «активное сакральное» — а в ту пору мы, по крайней мере между собой, предпочитали говорить *активистское*, чтобы обозначить, что мечтаем о чем-то большем, чем просто действие. На уме у нас было нечто головокружительно-заразительное, некое эпидемическое возбуждение. Разумеется, этому эпитету «активистское» мы не придавали тот особый смысл, который он полу-

чил в недавних событиях. Скорее мы подразумевали внезапность, неодолимо-взрывной характер некоторых химических реакций. То была, конечно, мечта о чуде, и на деле наши пустые притязания остались неосуществленными. Убежден, что даже и без наступившей войны они обернулись бы неудачей. Упоминая о них лишь затем, чтобы пояснить, что подобные пылкие упования, быть может, чаще, чем нам кажется, одушевляют собой труды, которые затем предстают совсем в ином виде — плодами более холодного стремления к отрешенности. Впрочем, мне думается, что такие скрытые волнения затем и нужны, чтобы возбуждать и питать собой тягу к новым знаниям. Без них она, пожалуй, утратила бы свою остроту и дерзость, увязнув в машинально-кропотливой эрудиции.

Сам я еще долго следовал этому первичному импульсу. Так, добавленное в издании 1949 года эссе об игре и сакральном привело меня в 1958 году к книге «Игры и люди», а размышления о войне и сакральном вылились сначала в исследования о «головокружении от войны», опубликованные в 1951 году в книге «Четыре очерка по современной социологии», а затем и в более объемистую книгу «Беллона, или Склонность к войне»¹, где они перепечатаны и дополнены.

Перехожу к содержанию данной работы, к изложенным в ней тезисам. Судя по всему, их судьба сложилась удачно, зачастую независимо от моей работы. Амбивалентность сакрального, повсеместно признанная еще в пору появления этой книги, с тех пор мало кем оспаривалась. Теория праздника как сакрального нарушения, хоть я и дал ей чересчур систематическую форму (или как раз благодаря этому), послужила направляющей идеей для ряда более конкретных анализов, во многом подтвердивших или удачно нюансировавших ее.

Наконец, с развитием работ о тотемизме или же против тотемизма на первый план выдвинулась система классификации, описанная в главе «Организация мира». Поэтому мне не приходится сожалеть, что я вывел из нее и все правила, образующие респективное сакральное, и все основные запреты, которые им соответствуют, включая главный, но не единственный из них, вызвавший множество споров под именем «запрет инцеста». Я могу радоваться, что поместил его в должный контекст и уже тогда подчеркивал позитивный, обязательный, артикулированный и замкнутый характер всевозможных общественных даяний [prestations] — продовольственных, сексуальных, культурных и т. д. Действительно, в плане социальной механики эти взаимно предоставляемые и возвращаемые услуги очевидным образом вытекают из разделения всех предметов и живых существ на взаимодополнительные, контрастно противопоставленные и подразделяющиеся далее секторы. Такие упорядоченные и упорядочивающие рубрики покрывают собой весь видимый и неви-

¹ Выходит из печати в издательстве «Ренессанс дю ливр» (Брюссель).

димый мир, то есть и опыт и воображение. Ими организуется весь комплекс реальных или мыслимых элементов, которые содержатся в мире, образуя сложную систему множественных соответствий. Сегодня нет нужды доказывать плодотворность такого подхода, тем более что и изобретен он отнюдь не мною.

О чем я все более и более жалею — это чрезмерная краткость заключения. Оно заходит чрезмерно далеко и может лишь оставить читателя в недоумении, самое большее послужить отправной точкой для его размышлений, но вероятнее всего — восстановить его против заносчивого автора, с такой легкостью решающего серьезные проблемы. Меня кое-как утешает лишь воспоминание о работе, которую один философ посвятил «плодотворности недостаточного». Но тем самым я признаю, что пасую.

Февраль 1963 г.

Введение

По сути, единственное, что можно уверенно сказать о сакральном вообще, содержится в самом определении этого термина: сакральное — это то, что противостоит профанному. При попытке уточнить природу и модальности этой оппозиции встают серьезные препятствия. Ни одна формула, сколь бы элементарной она ни была, не применима к сложным, словно лабиринт, фактам. Подтверждаясь в одной перспективе, она оказывается напрочь опровергнутой множеством фактов, образующих другую. Может быть, сначала написать ряд монографий о том, как сакральное и профанное соотносятся в каждом конкретном обществе? Если обследовать достаточно большое число частных случаев, то для подобной работы не хватит одной жизни. Если же их будет слишком мало, то начнутся крайне рискованные обобщения. В такой ситуации я ограничился описанием только *типов отношений*: пусть это менее осмотрительно, зато более честно. Конечно, тем самым предельно усилился схематизм моей работы; я был амбициозен поневоле: раз невозможно взяться за изучение неисчерпаемо богатой *морфологии* сакрального, приходится предпринять попытку описать его *синтаксис*.

Следует прямо признать (и тем откреститься от них) все те искажения и упрощения, что свойственны подобному предпринятию. В нем описываются вполне точные факты, выбранные из числа наиболее надежно установленных и характерных; но, изъятые из контекста, из комплекса верований и практик, частью которых они являются и которые придают им смысл, они во многом оказываются абстракциями. В значительной мере они утрачивают свою конкретную ценность. Соответственно выводы действительны только для усредненной категории фактов, которой не соответствует точно ни один реальный факт. Тут как бы формулируются правила, никогда не применяемые во всей своей полноте, — правила, по сути,

представляющие собой сплошные исключения. Например, наверняка нет ни одного праздника, который целиком объяснялся бы намеченной здесь теорией празднества как такового. Каждый из них выполняет свою особую функцию в своей особой среде. И все же я не думаю, что тем самым теория оказывается неприменимой. Пусть она и не дает нам значений переменных величин, но хотя бы пытается вычислить постоянную. Я не описывал замки и соответствующие каждому из них ключи — я предлагал лишь универсальные отмычки. Это не всегда удобно и, разумеется, отнюдь не освобождает от необходимости пользоваться в случае нужды *настоящим ключом*, то есть рассматривать вопрос в себе и для себя.

Г-н Рудольф Отто — автор широко известного труда о «субъективной» стороне данного предмета: в нем говорится о *чувстве* сакрального. Сакральное анализируется с психологической точки зрения, почти интроспективно и почти исключительно в тех формах, что оно приняло в великих мировых религиях. Оттого я счел возможным не обращаться прямо к этой стороне проблемы, хотя и не отказывался касаться ее всякий раз, когда то представлялось полезным. В целом же я следовал трудам французской социологической школы; надеюсь, не слишком сильно отклонился от них, пытаясь согласовать между собой их результаты. Читатель сам увидит по ходу дела, сколь многим эта книга обязана исследованиям и обобщающим трудам, прославившим имена Дюркгейма, Юбера и Герца, а также работам, которые с успехом продолжают гг. Мосс, Гране и Дюмезиль. Никто более г. Марселя Мосса не был предназначен написать книгу о сакральном — всем понятно, что она надолго стала бы главной книгой о сакральном. Взяться за такой труд вместо него можно лишь с опаской и смущением. По крайней мере мое беспокойство несколько утишается тем, что в своей книге я пользовался не только опубликованными трудами г. Мосса, но и его устными лекциями, а особенно теми краткими, внезапными и убедительными замечаниями, которые он, когда обращаешься к нему за советом, умеет в ходе простого разговора вносить в твою работу, словно плодотворные зерна. Так, если в настоящей книге столь много места уделяется понятию *ordo rerum*, то вся заслуга этого принадлежит исключительно г. Моссу. Я не в силах точно измерить и свой долг перед г. Жоржем Дюмезилем: как бы высоко его ни ставить, я бы все равно недооценил роль этого проводника, направлявшего мои первые шаги в истории религий, а еще более того роль друга, чьи советы и предложения столь много дали для этой книжки. Наконец, я должен выразить свою благодарность Жоржу Батаю: в этом вопросе между нами как бы образовался какой-то интеллектуальный осмос, так что сам я, после множества совместных дискуссий, уже не могу уверенно различить свой и его вклад в ту работу, которую мы ведем совместно.

Я не счел нужным уклоняться от постановки вопроса в метафизическом плане. Как мне кажется, проблема сакрального затрагивает в человеке нечто глубинное и сущностное. Вероятно, я дальше допустимого вышел за пределы позитивного знания. Но, быть может, без такой неосторожности моя книга показалась бы иным неполной. Признаю, что разделяю их чувства. Другие же пусть не будут ко мне в претензии за то, что им может показаться уклонением в сторону. Пусть просто не обращают на это внимания: вряд ли последних десяти страниц книги достаточно для того, чтобы дискредитировать все предшествующие, если те написаны без задней мысли, с заботой единственно об объективности, совершенно независимо от выводов, к которым они подводят лишь по логике вещей.

I

ОБЩИЕ ОТНОШЕНИЯ САКРАЛЬНОГО И ПРОФАННОГО

Любое религиозное представление о мире предполагает различение сакрального и профанного, противопоставляя миру, где верующий свободно занимается своими делами, не имеющими последствий для его спасения, другую область, где его парализуют то страх, то надежда, где его, словно на краю бездны, может непоправимо погубить малейшая неточность в малейшем жесте. Конечно, подобного различения не всегда достаточно, чтобы охарактеризовать феномен религиозности, но все же оно дает нам пробный камень, позволяющий четче его распознать. В самом деле, какое бы определение религии ни предлагать, примечательно, что в нем всегда содержится это противопоставление сакрального и профанного, если оно вообще не совпадает с ним. Рано или поздно, через логические выводы или непосредственные констатации, каждый вынужден признать, что религиозный человек — это прежде всего такой, для которого существуют две взаимодополнительные среды: в одной он может действовать без тревоги и трепета, зато эти действия затрагивают лишь поверхностную часть его личности, в другой же все его порывы сдерживаются, вбираются, направляются чувством глубокой зависимости и он ощущает себя захваченным всецело, без остатка. Эти два мира — мир сакрального и мир профанного — строго говоря, могут быть определены лишь один через другой. Они взаимно исключают и взаимно предполагают друг друга. Напрасно пытаться свести их оппозицию к какой-либо другой: она предстает поистине как непосредственная данность сознания. Ее можно описывать, расчленять на составные элементы, строить ее теорию. Но определить ее отличительное свойство абстрактный язык так же не в силах, как он не может сформулировать отличительное свойство какого-либо ощущения. То есть сакральное предстает как категория чувствительности. На самом деле это категория, на которой зиждется религиозное поведение, которая придает ему

специфический характер, которая внушает верующему особенное чувство почтительности, предохраняет его веру от критического рассматривания, делает ее чем-то не подлежащим обсуждению, ставит ее вне и по ту сторону рассудка.

«Это идея-матрица религии, — пишет А. Юбер. — Мифы и догматы каждый по-своему анализируют ее содержание, ее свойства используются в обрядах, из нее выводится религиозная мораль, ее олицетворяют собой жреческие сословия, ее закрепляют и укореняют в земле святилища, священные места, религиозные памятники. Религия — это система управления сакральным». Невозможно сильнее выразить, до какой степени переживание сакрального животворит собой все разнообразные проявления религиозной жизни. Эта жизнь выступает как сумма отношений человека и сакрального. Они излагаются и утверждаются в верованиях. Средствами их практического обеспечения служат обряды.

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ САКРАЛЬНОГО

Сакральность принадлежит как стабильное либо преходящее свойство некоторым вещам (предметам культа), некоторым людям (царю, жрецу), некоторым пространствам (храму, церкви, святилищу), некоторым моментам времени (воскресенью, дням пасхи и рождества и т. д.). Все что угодно может стать ее носителем и тем самым обрести в глазах индивида или коллектива ни с чем не сравнимый престиж. Также все что угодно может и лишиться ее. Этим качеством вещи не обладают сами по себе — их наделяет им некая мистическая благодать. «Вот птица летит, — объяснял это мисс Флетчер индеец из племени дакота, — сядет и сошьет гнездо. Человек идет — остановится где захочет. Так и божество: солнце — это одно из мест, где оно задержалось, другие такие места — деревья, животные. Поэтому мы им молимся: ведь это места, где пребывает сакральное, и от него мы получаем поддержку и благословение».

Человек или предмет может ничуть не измениться внешне. Тем не менее он полностью преобразился. С этого момента параллельно изменяется и обращение с ним. Больше нельзя обходиться с ним как попало. Он вызывает чувства страха и почтения, он предстает как «запретный». Соприкасаться с ним стало опасно. Неосторожного автоматически и без промедления постигнет кара, так же неотвратимо как огонь обжигает дотронувшуюся до него руку; сакральное — это всегда так или иначе «то, к чему нельзя приблизиться, не погибнув».

Это значит, что профанное должно в своих же интересах воздерживаться от близости с ним — близости тем более пагубной, что заразительная сила сакрального действует не только с убийственными последствиями, но и с молниеносной быстротой. Сила, скры-

тая в освященном человеке или вещи, всегда готова разлиться наружу, хлынуть как жидкость, разрядиться как электричество. А потому также необходимо и сакральное оберегать от соприкосновений с профанным. Действительно, от таких соприкосновений оно утрачивает свои особенные качества, становится вдруг пустым, лишенным своей действенной, но нестойкой чудесной силы. Поэтому от освященного места стараются удалить все, что принадлежит миру профанному. В святая святых проникает только жрец. В Австралии место, где сложены священные предметы чуринги, известно не всем: профаны, то есть не посвященные в таинства культа, остаются в неведении относительно точного местонахождения тайника. Они знают его лишь очень приблизительно и, если у них какие-то дела в той стороне, стараются сделать большой крюк, чтобы не обнаружить его случайно. У маори если на верфь, где строят священную лодку, пойдет женщина, то пропадут все качества, которые рассчитывали придать судну, оно не будет держаться на воде; достаточно лишь присутствия профанного существа, чтобы божественное благословение исчезло. Пройдя через священное место, женщина разрушает его святость.

Конечно, профанное отмечено лишь негативными чертами по отношению к сакральному: по сравнению с ним оно кажется таким же скудным и лишенным существования, как небытие перед лицом бытия. Но, по удачному выражению Р. Герца, это *активное небытие*, которое ведет к принижению, деградации, разорению той полноты, сравнением с которой оно определяется. Оттого нужны непроницаемые перегородки, обеспечивающие полную взаимную изоляцию сакрального и профанного; любое соприкосновение смертельно как для одного, так и для другого. «Эти два рода вещей, — пишет Дюркгейм, — не могут сближаться и при этом сохранять свою природу». С другой стороны, они оба необходимы для развития жизни: одно — как среда, в которой она разворачивается, а другое — как неисчерпаемый источник, который ее творит, поддерживает, обновляет.

САКРАЛЬНОЕ — ИСТОЧНИК ЭФФЕКТИВНОСТИ

В самом деле, именно от сакрального верующий ждет всяческой помощи и всяческих удач. В его почтении к сакральному сочетаются страх и доверие. Грозящие или обрушивающиеся на него беды, желаемое или выпадающее ему благополучие он связывает с неким началом, которое он старается склонить или принудить к действию. Независимо, каким именно он воображает это высшее начало благодати и испытаний: как всемирного и всемогущего бога в монотеистических религиях, как бога-покровителя города, как души мертвых или как неопределенно-диффузную силу, которая

придает каждому предмету функциональное совершенство — делает лодку быстроходной, оружие смертоносным, а пищу питательной. Любая, самая развитая и самая примитивная религия предполагает признание этой силы, с которой человек должен считаться. Все, что кажется вместилищем этой силы, предстает ему как сакральное, опасное, драгоценное. И наоборот, лишённое этой силы он рассматривает как, пожалуй, и безобидное, но зато бессильное и непривлекательное. Профанное заслуживает лишь презрения, тогда как сакральное влечет к себе благодаря особой завораживающей способности. Оно представляет собой одновременно сильнейший соблазн и величайшую угрозу. Будучи грозным, оно требует осмотристельности; будучи желанным, оно вместе с тем располагает к дерзости.

Итак, в своей элементарной форме сакральное представляет собой прежде всего опасную, непонятную, трудно управляемую и в высшей степени действенную энергию. Для того, кто решился к ней прибегнуть, задача состоит в том, чтобы уловить ее и употребить в своих интересах, в то же время защищаясь от риска, связанного с использованием столь непокорной силы. Чем значительнее преследуемая цель, тем необходимее вмешательство этой силы и тем опаснее ее применение. Ее нельзя приручить, растворить, раздробить. Всюду, где она есть, она всегда присутствует целостно и неделимо. В каждой частице освященной гостии содержится вся божественность Христа, малейший фрагмент святой реликвии обладает такой же силой, какая имелась во всей реликвии. Да остерегутся профаны неосмотрительно присваивать себе эту силу: у неверного, занесшего руку на дарохранительницу, рука отсохнет и рассыплется в прах; неподготовленный организм не может вынести столь мощного переноса энергии. Тело святотатца распухнет, его суставы застынут, вывихнутся, рассыплется, плоть его станет разлагаться, и вскоре он умрет от слабости или судорог. Поэтому люди стараются не прикасаться к вождю, когда считают его особу священной: одежду, которую он носил, посуду, с которой он ел, остатки его пищи уничтожают — сжигают или закапывают. Тюрбан или султан, упавший с головы канакского вождя, не осмеливается подобрать никто, кроме его собственных детей, разделяющих его святость. Остальные боятся заболеть или умереть.

ФУНКЦИЯ ОБРЯДОВ И ЗАПРЕТОВ

С одной стороны, из-за своей заразительности сакральное рискует мгновенно излиться на профанное и тем самым уничтожить его и пропасть зря; с другой стороны, профанное, все время нуждаясь в сакральном, жадно стремится завладеть им, а тем самым рискует его испортить или само быть уничтоженным. Оттого их взаимоот-

пошения должны строго регламентироваться. Именно в этом и состоит функция обрядов. Одни обряды, позитивные, служат для превращения профанного в сакральное или наоборот в зависимости от нужд общества; другие, негативные, имеют целью, напротив, поддерживать каждое из них отдельно, из опасения что внезапное соприкосновение приведет их к обоюдной гибели. Первые включают в себя обряды *освящения*, которыми некто или нечто вводится в мир сакрального, и обряды *десакрализации*, или *искупления*, которыми, наоборот, чистый или нечистый человек или предмет возвращаются в профанный мир. Благодаря им между двумя областями устанавливается и обеспечивается необходимое сообщение. Напротив того, запреты возводят между ними столь же необходимую преграду, изолирующую их друг от друга и предохраняющую от катастрофы. Такие запреты обычно обозначаются полинезийским словом «табу». «Этим словом, — пишет Дюркгейм, — называют комплекс ритуальных запретов, которые предотвращают опасные последствия магического заражения, препятствуя любому контакту между вещью или разрядом вещей, наделенными, как полагают, некоторым сверхъестественным свойством, и другими, которые не обладают им или же обладают в иной степени». Табу предстает как негативный категорический императив. Оно всегда нечто запрещает, а не предписывает. Оно не обосновывается никакими моральными соображениями. Его нельзя нарушать единственно потому, что это закон, бесповоротно определяющий, что можно делать, а чего нельзя. Оно призвано поддерживать нерушимый порядок в мире и одновременно — физическое и моральное здоровье соблюдающих его людей. Людям оно не дает умереть, а миру — вернуться в текучее, бесформенное и неустойчивое состояние хаоса, в котором он находился до тех пор, пока боги-творцы или герои-родоначальники не внесли в него порядок и меру, устойчивость и регулярность. В начале времен было дозволено все, запретов не существовало. Установив их, праотцы установили правильный строй мироздания и правильный ход его событий. Раз и навсегда они определили все отношения живых существ и вещей, людей и богов. Они разграничили области сакрального и профанного, очертили пределы дозволенного и недозволенного.

В полинезийском языке антонимом *tabou* является *noa* («свободное»). *Noa* — это то, что можно делать, не ставя под угрозу мировой порядок, не вызывая бед и несчастий, то, что не влечет за собой непомерных и непоправимых последствий. Напротив того, «табу» — это такой поступок, который нельзя совершить, не покусившись на порядок мироздания, одновременно природный и общественный. Любое нарушение расстраивает весь этот порядок: земля может перестать давать урожай, скот — плодиться, звезды — дви-

гаться своим обычным путем по небу, а всю окрестность могут поразить болезнь и мор. Виновный подвергает опасности не только себя самого — вызванное им в мире возмущение расходитя вкруг, все дальше и дальше, и могло бы привести в расстройство все мироздание, если бы не теряло свою ядовитую силу по мере распространения, а главное — если бы не предусматривались и сразу же не принимались меры для его обуздания или исправления.

Говоря коротко, в итоге этого предварительного описания область профанного предстает как область *повседневного обихода*, область жестов, не требующих никаких предосторожностей и образующих ту часто узкую полосу, где человеку предоставлено заниматься своими делами без ограничений. Напротив, мир сакрального — это область опасного или запретного; индивид не может приблизиться к ней, не приведя в движение неподвластных ему сил, перед которыми он чувствует себя слабым и безоружным. Вместе с тем без их помощи любое его предприятие обречено на провал. В них источник всякого успеха, всякой мощи, всякой удачи. Но, обращаясь к ним, приходится опасаться, что сам станешь их первой жертвой.

МИРОВОЙ ПОРЯДОК

Таким амбивалентным положением сакрального в основном и определяется характер его восприятия человеком: на нем должно основываться исследование сакрального с субъективной точки зрения. Но одновременно следует подвергнуть изучению и то, что объективно в конечном счете налагает на человека ограничения, которые он полагает обязательным соблюдать. Как мы видели, считается, что эти запреты служат для поддержания порядка во вселенной. В самом деле, слово, обозначающее их нарушение, часто производится простым прибавлением отрицательной частицы к слову, обозначающему закон мироздания. Латинскому *fas* противопоставляется *nefas*, включающее в себя все, что посягает на мировое устройство, божественный закон и запрещается этим законом. Сходным образом и греческое *themis*, гарантирующее упорядоченность космоса, подразумевает не столько моральное понятие справедливости, сколько регулярность, необходимую для правильного хода событий во вселенной и по отношению к которой справедливый дележ составляет лишь одну из сторон или следствий. Табу вводятся формулой *ou themis*, обозначающей просто несоответствие недозволенного акта священным предписаниям, поддерживающим порядок и стабильность в мире.

Так же и по отношению к индоиранскому *rta* слово *an-rta* обозначает все идущее вразрез с порядком мироздания. Когда Ями подговаривает своего брата-близнеца совершить инцест, тот отказыва-

ется, ссылаясь на традиционный закон: «Как же мы станем делать сегодня то, чего не делали никогда? Как же мы будем говорить гта, а совершать ап-гта?» Даже сами боги не должны нарушать правил мировой законности. Когда Индра стал виновником убийства — хотя и необходимого — Вритры, обладавшего достоинством брахмана, то это нарушениеотяготило его и лишило могущества; он вынужден был бежать на край света и спрятаться в стебле тростника, в то время как весь мир переживал катастрофы. Ибо «тому, кто следует гта, путь удобен и лишен терний», и наоборот, сошедший с предначертанного пути кладет начало неисчислимым и отдаленным бедам. Ксеркс, наведя плавающий мост через Босфор и велевший бичевать морские волны, тем самым вызвал поражение своей армии и привел ее к катастрофе. В Китае, если император или его супруга превышали свои права, происходило затмение солнца или луны.

ОПАСНОСТИ СМЕШЕНИЯ

Дело в том, что природный порядок продолжает или отражает собой порядок общественный. Они взаимосвязаны: что нарушает один, то колеблет и другой. Оскорбление величества эквивалентно преступлению против природы и также наносит ущерб правильному ходу событий во вселенной. Сходным образом и всякое смешение есть опасная операция, способная привести путаницу и беспорядок, — она рискует спутать начала, которые важно держать разделенными, чтобы каждое из них сохраняло свойственную ему чудесную силу. Поэтому большинство запретов, действующих в так называемых первобытных обществах, — это прежде всего запреты смешения, считая, что прямое или косвенное соприкосновение, одновременное пребывание в одном замкнутом пространстве уже представляют собой смешение. Опасны, например, смешения, способные сблизить между собой вещи, которые по некоторой причине, в результате заражения или по своей природе, считаются принадлежащими одному и другому полу. Так, рабочие орудия мужчины и женщины не должны лежать рядом, собранные ими плоды не должны храниться под одной крышей. Сходным образом боятся смешивать то, что относится к разным временам года: так, у эскимосов шкуры зимних животных, моржей, не должны соприкасаться со шкурами летних животных — оленей, а мясо тех и других также не должно вступать в контакт, даже в желудке едоков. Вариантам этого нет числа: любая природная оппозиция, подобно оппозиции полов или времен года, может порождать правила, поддерживающие незыблемость тех начал, противоположность которых в ней проявляется. Оппозиции социального порядка, например между составляющими племя группами, также определяют собой запреты, с тем чтобы качества не

подвергались губительной порче. У австралийцев племена разделяются на две фратрии — и вот помост, на который возлагается тело умершего, должен быть построен исключительно из дерева тех пород, что принадлежат его фратрии. Напротив, чтобы прогнать зверя, происходящего из одной фратрии, следует пользоваться оружием из такого дерева, которое принадлежит другой. Дело в том, что смешение рассматривается религиозным мышлением не как своего рода химическая реакция с определенными или, во всяком случае, чисто материальными последствиями. Оно затрагивает самую сущность тел. Оно нарушает, искажает ее, вносит в нее скверну, то есть источник заразной инфекции, который надо немедленно уничтожить, устранить или изолировать.

Качества вещей заразительны: если от чрезмерной близости они вступят в реакцию, то обмениваются, взаимно обращаются, комбинируются и подвергаются порче. Тем самым нарушенным оказывается и весь мировой порядок. Поэтому для его предохранения теоретически требуется не допускать никакого чреватого угрозой смешения, а если уж произвести эту деликатную операцию необходимо, то осуществлять ее лишь со всеми предосторожностями, дабы смягчить последствия.

ПРИРОДА ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

С другой стороны, индивид желает достигнуть успеха в своих предприятиях или обрести чудесную силу, которая позволит ему добиться успеха, предотвратить подстерегающие его беды или же заслуженное наказание за грехи. В том же положении находится и все общество — полис или племя: если оно ведет войну, то призывает к себе победу и опасается поражения. Если оно живет в благополучии, то желает его сохранить, и, наоборот, усмотрев в чем-либо предвестие разорения, старается его избежать. Все это — благодать, о которой индивид или государство должны хлопотать у богов, у личных или безличных сил, от которых, как считается, зависит мировой порядок. И тогда, чтобы заставить их наделить его благодатью, проситель не находит ничего лучшего, чем самому сделать первый шаг, принеся им дар, *жертвоприношение*, то есть *освятить*, за свой счет ввести в область сакрального нечто такое, что принадлежало ему и от чего он отказывается, или же чем он свободно располагал, но теперь отрекается от всяких прав на него. Таким образом, сакральные силы, которые не могут отказаться от такого кабального дара, становятся должниками дарителя, они связаны полученным даром и, чтобы не оставаться в долгу, вынуждены предоставить ему просимое — материальную выгоду, чудесную силу или снятие наказания. Так восстанавливается мировой порядок. Совершив жертвоприношение, верующий стал заимодавцем — и ждет, что чтимые им силы

расплатятся с ним, выполнив его желание. Тем самым они дают ответ, требуемый любым односторонним жестом, и восстанавливают равновесие, которое было нарушено в их пользу корыстной щедростью человека.

АСКЕТИЗМ И ПОДНОШЕНИЕ

В этом принцип одновременно и аскетизма и подношения — любого поступка, которым человек по собственной воле лишает себя какого-либо удовольствия или имущества. В самом деле, известно, что аскетизм — прямой путь к могуществу. Индивид добровольно не использует своих юридических или физических возможностей, воздерживается от действий, которые позволены ему законом или его силами, поддерживает и постепенно наращивает разрыв между тем, что он де-юре и де-факто мог бы делать, и тем, чем он довольствуется; в мифическом же мире каждое такое самоограничение записывается ему в актив и обеспечивает ему эквивалентный ресурс сверхъестественных возможностей. В сфере невозможного и запретного он заполучил себе нечто *потустороннее*, предназначенное ему одному и точно соответствующее тому *постюстороннему*, от которого он отказался в сфере возможного и дозволенного. Но, по сути, такой обмен представляет собой самое выгодное вложение капитала, ведь то, чем аскет пренебрег в форме профанного, он получает назад в форме сакрального. Так, увеличивая свои способности по мере сокращения своих удовольствий, он удаляется от людей, приближается к богам и скоро становится равным им. Теперь уже равновесие нарушено в его пользу: боги боятся, что им придется сполна расплатиться за столь великое умерщвление плоти, и теперь им приходится вводить аскета в разнообразие соблазны, чтобы отнять у него силу, способную сравняться с их собственной. Этот мотив обильно представлен в мифологиях.

Сходным образом и подношение, когда жертва уничтожается в ходе жертвенного обряда, являет собой добровольное самоограничение в надежде на будущие милости. Точно так же человек подвергает себя мучениям, чтобы заплатить авансом за радость, о которой он молит. Индейцы из племени «толстобрюхих» перед военным походом претерпевают друг от друга настоящие пытки; хупа, чтобы обеспечить успех своих начинаний, купаются в ледяной реке; в одном из племен Новой Гвинеи с бесплодием у женщин борются, делая им надрезы на верхней части бедер; у арунта и варрамуंगा мужчины и женщины прижигают себе руки раскаленными головнями, чтобы обрести ловкость в разведении огня; наконец, широко распространена практика обрезания мужчин и женщин с целью сделать их пригодными к браку, увеличить плодовитость, сообщить производительную силу или же просто предохранить их половые

органы от мистических опасностей, которые несет в себе супружеский союз. При этом всякий раз за выгоду, которой стараются добиться, расплачиваются в форме большей или меньшей боли. Так же и от грозящей беды избавляются, добровольно отказываясь от какого-нибудь имущества. Поликрат бросает перстень в море, чтобы отвести от себя превратности судьбы, которых опасается из-за своего чрезмерного блаженства. Смерть родича опасна для всех его близких: она может осквернить их и привести к гибели. Нередко, чтобы искупить грозящую кончину, они наносят себе увечья, обычно отрубая себе палец, — тем самым они жертвуют частью, чтобы сохранить целое.

ПЕРВИНЫ

На той же самой психологии, по-видимому, основывается и освящение первин. В данном случае отказываются от части не для сохранения, а для приобретения целого. В самом деле, любое начало таит в себе деликатную проблему. Ясно, что им нарушается равновесие, вводится некий новый элемент, который нужно интегрировать в мировой порядок с как можно меньшими возмущениями. Поэтому первый член серии считается опасным. Им не решаются пользоваться для обычного обихода. Он по праву принадлежит порядку божественного — он освящен уже тем, что он первый, что с него начинается новый распорядок вещей, что он причина некоторой перемены. Например, когда созревает урожай, то, прежде чем приступить к его потреблению, его необходимо освободить. Поэтому первые и самые тяжелые колосья, первые и лучшие плоды, первые и самые крупные овощи посвящают богам. Опасную силу, которую они скрывают в себе из-за своей новизны, должны поглощать люди, особо отмеченные своей святостью. Так, у зулусов продукты нового урожая сначала отведывает царь или жрец, затем они дают по кусочку всем присутствующим, а уже дальше те могут и сами их потреблять в течение всего года.

Древние евреи лишь на пятый год начинали собирать для себя плоды с посаженных ими деревьев. Урожай первых трех лет они считали нечистым, а урожай четвертого посвящали Богу. Точно так же приносят в жертву и первенцев домашнего скота. Да и сам человек не составляет исключения: своего первого сына он нередко должен принести в жертву, как Авраам Исаака, или хотя бы посвятить его культу божества. Сын воплощает собой долю, которую забирают себе боги; своим освящением он искупает смуту, которую внесло в распорядок мира его собственное вступление в мир. Одновременно он и выкупает своих братьев, обеспечивает им свободно-профанное существование, позволяет им безоговорочно принадлежать своим родителям.

Сходным образом и всякая перемена состояния включает в себя подношение первин, призванное поглотить связанную с нею опасность: девушка перед свадьбой отдает реке или богу символический цвет своей девственности. У тех народов, у которых дефлорация осуществляется задолго до свадьбы, новобрачная все равно должна до мужа вступить в сношение с другим мужчиной, дабы предохранить мужа от опасности, заключенной в первых объятиях замужней женщины — человека, получающего новый социальный статус и начинающего новую жизнь.

Сходный риск есть и при вселении во вновь построенное здание. Нередко пол в таком жилище специально «освобождают» пляской жрецов. Иногда колдун извлекает душу из человека, который должен войти в новый дом, и помещает ее в безопасное место. Он возвращает ее владельцу после того, как тот перейдет грозную, впервые нарушаемую границу, очерченную порогом нового жилища. Известна широко распространенная сказка, согласно которой черт участвует в строительстве церкви или же моста, требуя себе в виде платы душу первого вошедшего.

Примеры бесконечно разнообразны; среди них нет ни одного, который не показывал бы, какая опасность связана с любым абсолютным началом, как необходимо освятить некую часть, чтобы включить весь вводимый элемент в порядок вещей.

ИЗУЧЕНИЕ САКРАЛЬНОГО

Однако это все равно лишь меньшее из зол. При заживлении любой раны остается рубец. Восстановление подорванного порядка не возвращает ему первозданную устойчивость, первоначальную девственность. Жизнь существует лишь благодаря нарушениям неподвижности, благодаря непрерывному обновлению, которое неизбежно утомляет организм, вынужденный для продления своего существования все время усваивать новую материю. Искупительные обряды, торжественное удаление скверны, всевозможные практики омовения и очищения, исправляющие последствия непрестанных посягательств на мировой порядок, могут лишь вернуть его к добродетели, но не к невинности, могут дать человеку лишь осмотрительное здоровье исцеленного вместо ликующе-беспечного здоровья того, кто ничем не болел. Невозможно сделать так, «чтобы зерно из мельницы вернулось в сердце колоса», «чтобы тяжелая почка и новая жилка прорвались через кору и развернулись вновь».

Необходимо избавить природу и общество от неизбежного старения, которое приведет их к гибели, если не принимать мер к их омоложению, периодическому сотворению заново. Эта новая обязанность открывает собой новую главу в изучении сакрального:

недостаточно показать функционирование мирового порядка, отметить, что силы сакрального считаются благоприятными или неблагоприятными в зависимости от того, способствуют ли они его укреплению или ускоряют его разложение, — требуется еще и показать, каким образом сам человек работает над поддержанием мирового порядка и какие усилия делает для его обновления, когда видит, что он рассыпается и вот-вот рухнет. Но прежде чем выяснять, как общество справляется с этой двойной задачей, прежде чем приступить к очерку социологии сакрального, следует, пожалуй, выделить некоторые постоянные величины в поведении человека перед лицом сакрального, в его представлениях о чарующих силах, перед которыми он склоняется, которых остерегается и которые вместе с тем пытается освоить. Конечно, поскольку любой индивид является членом общества, то и факт сакрального обретает свое истинное значение лишь в масштабе этого общества; тем не менее завораживает он все-таки индивидуальную душу, живет он именно в ней. Ценность сакрального непосредственно ощутима для нее и прямо соотносится с ее потребностями.

Поэтому, не пытаясь анализировать во всех подробностях чувства, вызываемые сакральным, и не создавая здесь какую-либо его психологию, правильно будет начать с описания того, в каких обликах оно предстает наивному сознанию, какой вид оно получает для переживающего его человека. В дальнейшем будут рассмотрены и те социальные механизмы, на которых основана его реальность, те социальные функции, которые оно собой определяет.

II АМБИВАЛЕНТНОСТЬ САКРАЛЬНОГО

НЕТ ни одной религиозной системы — даже если понимать это выражение в широком смысле, — где бы ни играли основополагающей роли категории чистого и нечистого. По мере того как различные стороны коллективной жизни дифференцируются и выделяются в относительно самостоятельные области (политика, науки, искусство и т. д.), слова «чистое» и «нечистое» приобретают новые значения, более точные, чем их древний смысл, но по той же самой причине и более скудные.

ЧИСТОТА И СМЕШЕНИЕ

Ныне значения этих терминов различаются путем анализа, который вырос не столько из Непорочного Знания, сколько непосредственно из потребностей цивилизации. Между собой они связаны лишь набором довольно зыбких соответствий и метафор, и все же первоначально они как будто были неразрывно связаны и в них многообразно проявлялась какая-то сложная целостность, элементы которой никому не приходило в голову различать. Термины «чистое» и «нечистое» покрыли собой самые разнообразные оппозиции. Тем не менее в те области, где употребляются, они продолжают так или иначе вносить свое совершенно особенное звучание. В эстетике говорят о «чистоте» линии, в химии — о «чистых» веществах. Применять одно и то же слово к столь разным уровням действительности позволяет, по-видимому, именно сохраняющийся в нем остаток изначального значения. Чистым — веществом или линией — является то, чья сущность не смешана ни с чем искажающим и принижающим; чистое вино — вино, не смешанное с водой, чистый металл — металл, не содержащий грубых примесей, чистый человек — мужчина, не соединявшийся с женщиной, живой и здоровый организм, не оскверненный зачатками смерти и разрушения при соприкосновении с трупом или кровью.

ЧИСТОЕ И НЕЧИСТОЕ — ДВУСМЫСЛЕННЫЕ СИЛЫ

Следует заметить, что изначально категории чистого и нечистого характеризуют собой не этический антагонизм, а религиозную противоположность. В области сакрального они играют ту же роль, что понятия добра и зла — в области профанной. Между тем мир сакрального, помимо прочего, отличается от мира профанного как мир энергий от мира субстанций. С одной стороны — силы, с другой стороны — вещи. Отсюда прямо вытекает важное следствие для категорий чистого и нечистого: они оказываются в высшей степени подвижными, взаимозаменяемыми, двусмысленными. В самом деле, если *вещь* по определению обладает устойчивой природой, то *сила*, напротив, может приносить добро или зло в зависимости от конкретных обстоятельств, в которых она проявляется в тот или иной момент. Она бывает и благой и злой — не по природе, а по ориентации, которую она приобретает или которую ей придают. Поэтому не следует ожидать, чтобы определения «чистого» и «нечистого» постоянно и исключительно прилагались к некоторому человеку, предмету, состоянию, за которым признают религиозную действенность. Ему приписывается то одно, то другое определение, в зависимости от того, на благо или во зло станет развиваться эта действенность; а до тех пор подходят сразу оба определения. Этим замечанием сразу отводятся концепции как Робертсона Смита, который в своих работах о семитских религиях утверждает изначальную тождественность чистого и нечистого, так и о. Лагранжа, который, возражая ему, настаивает на их абсолютной независимости. В своем латентном состоянии любая сила вызывает одновременно и влечение и страх, вызывает у верующего боязнь, что она приведет к его поражению, и надежду, что она придет к нему на помощь. Но когда она проявляется, то всякий раз в каком-то одном направлении — как источник благодетей или же проклятий. В виртуальном состоянии она двойственна; в действии она становится однозначной. Тут уже непозволительно никакое колебание. Либо это нечистота, и тогда известно, что она проникает в самую глубину существа, становится болезнью и как бы симптомом смерти: в «первобытных» языках слово «очищать» часто означает одновременно «исцелять» и «расколдовывать». Или же это чистота, подобием которой является здоровье, а когда она достигает святости — то и бурная витальность, непомерно-неотразимая сила, опасная из-за самой своей интенсивности.

1. Святость и скверна

Отсюда следует, что скверна и святость, даже будучи правильно опознаны, в равной мере требуют известной осторожности и по сравнению с миром повседневного обихода выступают как

два полюса опасной области. Поэтому их так часто, даже в самых высокоразвитых цивилизациях, обозначают одним термином. Греческое слово *ἄγος*, «скверна», значит также «жертвоприношение, которым смывается скверна». Термином *ἅγιος*, «святое», в старину также обозначалось (если верить лексикографам) «оскверненное». Различие было проведено лишь позднее, с помощью двух симметричных слов *ἄγος*, «чистое», и *ἐναγής*, «проклятое», прозрачная конструкция которых ярко показывает двузначность исходного слова. Греческое *ἀ δαίμον* и латинское *expiare* («искупить») этимологически истолковываются как «извлечь (из себя) сакральную частицу (*δαίμον*, *pius*), которая была внесена при осквернении». Искупление — это акт, позволяющий преступнику вернуться к нормальной жизни, на свое обычное место в профанном сообществе, избавиться от своей сакральности, *десакрализовать*ся, как замечал еще Ж. де Местр.

В Риме, как известно из дефиниции в словаре Эрну-Мейе, слово *sacer* означало «тот или то, до кого или чего нельзя дотронуться, не осквернившись или не осквернив». Если кто-то виновен в преступлении против религии или государства, то народное собрание исключает его из своего состава, объявляя *sacer*. С этого момента, хотя его убийство по-прежнему сопряжено с мистическим риском (*nefas est*), но во всяком случае с точки зрения человеческого права (*jus*) убийца будет невиновен и его не осудят за лишение жизни человека (*paricidii non damnatur*).

В языке менее утонченных цивилизаций вообще не различаются запрет, вызванный почтением к святости, и запрет, обусловленный страхом скверны. Один и тот же термин обозначает сверхъестественные силы, от которых по той или другой причине лучше держаться подальше. Полинезийское *tapou*, малайское *ramali* одинаково обозначают все то, что благословенно или проклято и потому изъято из повседневного обихода, все то, что не «свободно». В Северной Америке дакотское слово *wakan* безразлично применяется ко всему чудесному или непонятному. Туземцы пользуются им для обозначения миссионеров и Библии, но также и в высшей степени нечистой женщины во время менструаций. Сходным образом и в древней Японии слово *kami* применялось одновременно и к высокочтимым божествам неба и земли, и ко «всем страшным и зловердным существам, вызывающим общий страх». *Kami* — это все, что обладает чудесной действенной силой (*isao*).

ДИАЛЕКТИКА САКРАЛЬНОГО

В самом деле, именно эта чудесная сила («мана», если пользоваться экзотическими названиями) и вызывает в своем неподвижном состоянии описанные выше амбивалентные чувства. Ее боятся, и ею

хотели бы воспользоваться. Она одновременно отталкивает и завораживает. Она запретна и опасна — это достаточно, чтобы хотелось к ней приблизиться и владеть ею, в то же время держась от нее на почтительном расстоянии.

Такова, например, сакральность святых мест (*hima*) в семитских религиях. В этих местах запрещается осуществлять половые сношения, преследовать дичь, рубить деревья, косить траву. За их чертой прекращается действие правосудия. Укрывшийся там преступник становится неприкосновенным, будучи освящен святостью места, но по той же самой причине и забредший туда скот оказывается потерянным для своего владельца. Это в высшей степени опасные места, куда нельзя проникнуть безнаказанно. В то же время они притягательны, что сильно выражено арабской пословицей «Кто кружит вокруг *hima*, обязательно туда упадет», — словно бабочка, которая не может не обжечься о лампу. Сходным образом Лютер, говоря о почитании святых мест, констатирует, что оно смешано со страхом: «И все же, — добавляет он, — мы не убегаем, а подходим все ближе и ближе». В сущности, сакральное вызывает у верующего точно те же чувства, что и огонь у ребенка: тот же страх обжечься, то же желание развести его; то же волнение от присутствия чего-то запретного, ту же веру, что его покорение приносит силу и престиж — или рану и смерть при неудаче. И подобно тому как огонь производит одновременно и добро и зло, так и сакральное обладает благоприятным или неблагоприятным действием и характеризуется противоположными понятиями чистого и нечистого, святого и кощунственного, которые своими границами как раз и обозначают пределы религиозного мира.

Здесь перед нами, пожалуй, важнейший момент диалектики сакрального. Любая воплощающая его сила имеет тенденцию расщепляться: ее первичная двойственность разрешается в противоположных и взаимодополнительных элементах, с которыми соотносятся чувства почтения и отвращения, желания и боязни, внушавшиеся ее глубоко двусмысленной природой. Но как только в ходе растяжения этой силы возникнут два полюса, каждый из них, именно потому, что обладает сакральностью, начинает вызывать те же самые амбивалентные чувства, которые отделили их друг от друга.

Расщепление сакрального порождает добрых и злых духов, жреца и колдуна, Ормузда и Аримана, Бога и дьявола, однако в отношении верующих к каждому из этих особенных проявлений сакрального проступает та же амбивалентность, что и в их поведении перед лицом его нераздельных проявлений.

Святой Августин в присутствии божественного охвачен одновременно дрожью ужаса и порывом любви: «*Et inhorresco et inardesco*», — пишет он. И поясняет, что ужас проистекает от сознания абсолютной разницы между своей сущностью и сущностью са-

крального, а любовный пыл — напротив, от сознания их глубинного тождества. Теология сохраняет эту двубразность божества, различая в нем грозную и пленительную стороны, *tremendum* и *fascinans*, пользуясь терминами Р. Отто.

Fascinans соответствует формам сакрального опьянения, дионисийскому головокружению, экстазу и преобразующему единению, но это вместе с тем и простая доброта, милосердие и любовь божества к своим творениям, все то, что неудержимо влечет их к нему, тогда как *tremendum* знаменует собой «гнев божий», неумолимый суд «ревнивого» Бога, перед которым грешник трепещет и униженно молит о прощении. Так в «Бхагавадгите» герою Арджуне является Кришна, и герой в ужасе видит, как люди толпой стремятся в рот бога, словно потоки, впадающие в Океан, «словно летучие насекомые к смертоносной лампе». Некоторые из них с раздробленной головой повисают на зубах и языке бога, а тот пожирает и проглатывает их целыми поколениями.

Одновременно, на другом полюсе, также и демоническое, вбирая в себя грозные и опасные аспекты сакрального, вызывает к себе противоположные чувства — желание отшатнуться и интерес, причем и то и другое равно безотчетно. Скажем, дьявол — это не только тот, кто жестоко мучает грешников в аду, но и тот, кто соблазнительным голосом сулит отшельнику земные улады. Конечно, этим он пытается погубить его, и договор с демоном всегда приносит лишь преходящее блаженство, но ведь ясно, что иначе и не может быть. Тем не менее примечательно, что палач и мучитель предстает в то же время и соблазнителем, а то и утешителем: романтизм, воспевая Сатану и Люцифера, наделяя их всяческими чарами, лишь развивал по характерной логике сакрального заложенные в этих фигурах зачатки.

Если же при анализе религии исходить из тех крайних и антагонистических пределов, которые представляют собой в различных формах святость и проклятость, то главная функция религии сразу же оказывается определяемой двумя процессами — обретением чистоты и устранением скверны.

ОБРЕТЕНИЕ ЧИСТОТЫ И ИЗБАВЛЕНИЕ ОТ НЕЕ

Для обретения чистоты нужно подчиняться строгим ритуальным правилам. Главное здесь, как показал Дюркгейм, — постепенно отделиться от профанного мира, чтобы безопасно вступить в мир сакральный. Прежде чем получить доступ к божественному, надо отказать от человеческого. Это значит, что очистительные обряды суть прежде всего негативные практики, различные виды воздержания. Они заключаются во временном отказе от различных видов деятельности, характерных для профанного состояния, сколь бы они ни бы-

ли нормальными и сколь бы необходимыми ни казались для поддержания человеческой жизни. В известном смысле от них следует воздерживаться именно постольку, поскольку они представляются нормальными или необходимыми; нужно в буквальном смысле очиститься от них, чтобы достойно приблизиться к миру богов. Здесь опять-таки опасаются смешения двух миров. Поэтому, дабы вкусить божественной жизни, отвергают все то, что принадлежит к повседневному ходу человеческой жизни, — речь, сон, общество других людей, труд, пищу, половые сношения. Тот, кто хочет принести жертву, войти в храм, приобщиться к своему богу, должен предварительно порвать со своими повседневными привычками. Ему предписываются молчание, бдение, уединение, бездействие, пост и половое воздержание. Эти ограничения, подготавливающие человека к соприкосновению с божественным и делающие его чистым, одинаково значимы для австралийца-неофита, готовящегося к испытаниям инициации, для античного магистрата, собирающегося совершать жертвоприношение от имени своего полиса, для современного христианина, преклоняющего колена перед святым алтарем. В любой точке пространства и времени религиозное представление о мире требует от человека, желающего приблизиться к сакральному, одних и тех же добровольных лишений. Чем сильнее и живее это представление, тем взыскательнее правила очищения. Часто от индивида требуют подлинного преобразования. Чтобы соприкоснуться с божественным, он должен совершить омовение, оставить свои обычные одежды и надеть новые, чистые или освященные. Ему сбывают волосы, бороду и брови, остригают ногти (мертвые, то есть нечистые части тела). В предельных случаях его заставляют символически умереть для человеческой жизни и заново родиться богом: так, ведический жрец сжимает кулаки, покрывает себе голову и изображает движения плода в материнской утробе, ходя взад и вперед вокруг жертвенного очага.

После этой сакрализации, отрешившись от профанного, человек должен оставаться от него удаленным, до тех пор пока продолжается его состояние чистоты и священности. Впрочем, он не может пребывать в нем долго: если он желает сохранить свою физическую жизнь, ему нужно вновь пользоваться всем тем, что ее поддерживает и что несовместимо со святостью. Выходя из храма, еврейский священник снимал сакральное одеяние: «И пусть снимет с себя одежды свои, и наденет другие одежды, и вынесет пепел вне стана на чистое место» [Левит 6 : 11]. Ведический жрец погружался в «смывающую ванну» — входил в воду, которая уносила с собой его сакральность, и выходил из нее вновь профанным, то есть свободным пользоваться природными благами и участвовать в коллективной жизни. Одна из ценнейших заслуг Юбера и Мосса в их работе о жертвоприношении — именно показ вступительных и заключи-

тельных обрядов, позволяющих переходить из одного мира в другой, соблюдая их взаимную непроницаемость.

ПРЕДОСТОРОЖНОСТИ ПРОТИВ СКВЕРНЫ И СВЯТОСТИ

Действительно, пользование природными благами и участие в жизни группы образуют и определяют собой профанную жизнь: чистый сам исключается из нее, приближаясь к жизни богов, а нечистого из нее изгоняют, чтобы его скверна не передалась всему окружающему. И община всегда чрезвычайно тщательно заботится о том, чтобы все нечистое оставалось подальше. Впрочем, его легко распознать, и его очаги обычно нетрудно перечислить. Некоторые из них варьируются в зависимости от конкретного общества, другие распространены более широко. Среди этих последних: труп и, вследствие заражения, родичи покойного в период траура, то есть когда в них в полной мере действует сила смертельной скверны; далее, женщина в критические моменты своей жизни, когда она предстает раненой и кровоточащей, — во время родов (особенно первых) и во время родов (особенно первых), вплоть до очистительной церемонии послеродового благословения; наконец, святотатец, который из бахвальства, по неосторожности или невзначай нарушил какой-либо запрет — особенно самый важный из всех, правило экзогамии.

От нечистоты этих людей подвергается опасности вся община в целом, ибо ничто так не заразительно, как мистическая оскверненность. Поэтому первая обязанность всякого общества — защищаться от нее, решительно исключая из своего лона всех носителей вредоносных зачатков. Им не позволяют вступать ни в какие сношения с членами группы и стараются все, вплоть до природных стихий, предохранять от переносимых ими отвратительных миазмов. Девушек, достигших пубертатного возраста, и женщин во время менструаций отправляют в специальную хижину поодаль от деревни. Они не должны выходить из нее, пока продолжается их состояние и пока все его следы не будут устранены ритуальным очищением. Им готовят и приносят пищу самые старые женщины в деревне, не подверженные заразе по возрасту и почти не участвующие более в общественной жизни. Посуду, из которой ели затворницы, разбивают и тщательно закапывают. Их жилище так герметично закупоривают, что порой кое-кто из них погибает от нехватки воздуха: но ведь нельзя допускать, чтобы солнечный свет, освещая их, сам осквернился. Иногда с этой целью от них всего лишь требуют вымазать себе черным лица. Часто постройку, где они живут, ставят на платформе, высоко поднятой над землей, чтобы и земля не оказалась зараженной. Предпочтительно они должны все время недомогания

лежать в подвешенном гамаке: считается, что этот прием дает почти абсолютную изоляцию.

Примечательно, что те же запреты, которые предохраняют от скверны, служат и для изоляции святости, защищают от соприкосновения с нею. Божественный правитель типа микадо, подобно женщине в период недомогания, не должен касаться ногой земли и подставлять себя солнечным лучам. Так обстоит дело не только с японским императором, но и с верховным жрецом индейцев-сапотеков и наследником трона Боготы, который с шестнадцатилетнего возраста жил в темном помещении. Точно так же разбивали посуду, из которой ел микадо, из опасения, что кто-нибудь неосторожно воспользуется ею, — тогда у него воспалятся и распухнут, как при гангрене, рот и горло. Вместе с тем божественного царя следует оберегать от всякой скверны, от всякой бесполезной растраты его святой энергии, не допускать ее резкой разрядки; она должна лишь обеспечивать правильный ход событий в природе и государстве, излучаясь медленно и регулярно. Обратив сколько-нибудь упорно глаза в ту или иную сторону, микадо мог навлечь наихудшие беды на области, которые чересчур «облагодетельствовал» мощными излияниями своего взора.

Все, что соприкасается со святым человеком, тем самым освящается и может служить только ему. Ему достаточно назвать какой-либо предмет или протянуть к нему руку, чтобы изъять его из общественного обихода. Никто не осмеливается более им пользоваться: прикосновение к нему смертоносно. Таким образом, божественность и проклятие, освящение и осквернение производят в точности одно и то же действие на профанные вещи — делают их неприкосновенными, выводят их из обращения, сообщая им грозную чудесную силу. Поэтому не приходится удивляться, что имущество, необходимое для существования группы, и рабочую силу, потребную для общих трудов, защищают одинаковыми преградами как от чрезмерной чести, так и от бесчестия, равно способных изъять их из повседневного обихода.

2. Полярность сакрального

ОППОЗИЦИЯ ДВУХ ПОЛЮСОВ САКРАЛЬНОГО

Впрочем, чистое и нечистое все-таки обладают противоположными знаками. Одно привлекает — другое отталкивает; одно благородно — другое гнусно; одно вызывает к себе почтение, любовь, признательность — другое же отвращение, ужас и страх. На схоластическом языке о Лагранжа чистое определяется как *vitandum per*

accidens, то, чего человек должен избегать в силу своей собственной недостойности, когда он не находится в особом состоянии, чтобы приблизиться к нему. Напротив, нечистое — это vitandum per se, объект, который по самой своей сущности обречен на изоляцию и которого следует избегать в любых обстоятельствах, просто из личного интереса. С одной стороны, сходятся и объединяются все позитивные силы, «сохраняющие и продлевающие жизнь, дарующие здоровье, социальное возвышение, мужество на войне и превосходство в труде», как определяет их Р. Герц. Они действуют в гармонии с природой, вернее, сами и образуют эту гармонию и определяют собой ритм мировой жизни. Тем самым они предстают как обладающие «регулярно-величественным характером, внушая почтение и доверие». С другой же стороны, собираются силы смерти и разрушения, источники болезней, беспорядков, эпидемий и преступлений — все то, что ослабляет, умаляет, вызывает порчу и разложение.

Все на свете может образовывать двучленную оппозицию и символизировать различные парно-антагонистичные проявления чистого и нечистого. Животворящие энергии и силы смерти сгущаются, образуя притягательный и отталкивающий полюса религиозного мира. К первому полюсу относятся свет и сухость дня, ко второму — мрак и сырость ночи. Восток и юг предстают вместилищами сил роста, благодаря которым восходит солнце и становится теплее; запад и север — обиталищем сил гибели и разрушения, из-за которых светило жизни заходит и гаснет. Тем самым получают свои характеристики и верх и низ — небо оказывается жилищем богов, куда нет доступа смерти, подземный же мир считается темной областью, где она безраздельно правит.

Р. Герц, установивший эти оппозиции, углубленно изучил одну из них — оппозицию правого и левого. Она распространяется на мельчайшие подробности ритуалов, гаданий, обычаев и верований. Мусульманин вступает с правой ноги в святое место, с левой — в место, где водятся джинны; левшу часто считают колдуном или одержимым демонами; и наоборот, о некоторых христианских святых рассказывают, что они еще в колыбели не брали левую грудь матери. Правая рука — рука скипетра, власти, клятвы, чистой совести; левая же — рука измены и обмана. Ева, через которую в мир вступила смерть, была сделана из левого ребра Адама. Одновременно это первая женщина, *больной и двенадцать раз нечистый ребенок*, прототип пассивного и смущающего пола, который нередко не допускают к религиозному культу и сближают с грехом и колдовством. На изображении Страшного суда Иисус правой рукой указывает праведникам на небо, а левой рукой отсылает грешников в ужасную дыру преисподней. На изображении Распятия справа от Бога светит солнце, слева же рисуют луну, нераскаившегося разбойника и синагогу.

Эта оппозиция проявляется и в самом языке: в различных языках индоевропейского региона понятие «правого» выражено единственным корнем; напротив, «левая» сторона обозначается множеством неустойчивыми словами, описательными выражениями, где важную роль играют метафора и антифразис. То же явление констатируется Антуаном Мейе в связи с названиями некоторых увечий (глухоты, хромоты, слепоты), которые подобно левому содержат в себе нечто тревожное и смутно-опасное, служат дурной приметой, и потому их даже избегают называть прямыми терминами, изыскивая все новые слова, которые обозначали бы их лишь намеком.

Правая [droite] рука — одновременно и *ловкая* [adroite], направляющая оружие *прямо* [droit] в цель. Тем самым, свидетельствуя не только о *ловкости* воина, но и о его *праве* [le bon droit] и *прямоте*, она доказывает, что его хранят боги. В Китае главным испытанием на благородство была стрельба из лука. Это не состязание в ловкости и смелости, но, по замечанию г. Гране, «музыкальная церемония, расчисленная, словно балет»; стрелу следует выпустить на определенной ноте, движения лучников должны *затрагивать сердце*; сходным образом ритуальные правила и точное соблюдение требуемых поз в соединении с прямой осанкой позволяют им *попасть в сердце* мишени. «Так познается добродетель», — заключает книга Лицзи. В самом деле, по умению ловко направить стрелу правители судят о прямодушности своих вассалов. В греческом языке слово *ἁμαρτία*, означающее «совершить ошибку, прегрешение или даже настоящий грех», имеет своим изначальным значением «промахнуться». Отсюда понятна многозначность слова *droit*, означающего и ловкость рук, и правильность рассуждения, и юридическое *право*, и прямоту характера, и чистоту намерений, и обоснованность действий — в общем, все то, что *направляет* к цели физическую или мистическую силу. И наоборот, *неловкость* [gaucherie, букв. «левизна»] служит знаком нечистой совести и предвестием неудачи; это одновременно и сам неуклюжий поступок, и то, что стало его причиной, и то, что будет его следствием, — любая непрямая, кривая, косая сила, любой просчет или оплошность, все то, что ненадежно и невпопад, а следовательно, и не внушает уверенности, вызывает подозрение и опаску, ибо в любой неудаче проявляется и развивается нечто глубинно вредоносное. Правизна и ловкость знаменуют собой чистоту и божественное благорасположение, а левизна и неуклюжесть — скверну и грех.

ВЗАИМООБРАТИМОСТЬ ЧИСТОГО И НЕЧИСТОГО

Будучи в известном смысле тождественны для профанного мира, которому они одинаково противостоят, хотя и радикально враждебны друг другу в своей собственной сфере, чистое и нечистое об-

ладают общей чертой — и то и другое суть силы, которые можно использовать. А чем интенсивнее сила, тем большие результаты сулит ее действие; отсюда соблазн превратить скверну в благословение, сделать из нечистого орудие очищения. С этой целью прибегают к посредничеству жреца — человека, который благодаря своей святости может безбоязненно приближаться к нечистоте и поглощать ее. Во всяком случае, ему известны обряды, оберегающие от ее воздействия; у него есть способности, знания и средства, чтобы обратить во благо злую энергию инфекции, преобразовать смертельную угрозу в залог жизни.

Очистительные обряды в конце траура не только освобождают от скверны родичей покойного, но и обозначают собой момент, когда сам мертвый из злоторно-угрожающей силы, несущей в себе все признаки «левого» сакрального, становится духом-хранителем, которому уважительно и почтительно молятся. Соответственно и земные останки трупа становятся реликвиями: ужас претворяется в доверие.

Роженица должна держаться в стороне от группы, чтобы не заразить ее своей скверной; но в то же время, например, у гереро ей каждое утро приносят молоко от всех коров в деревне, чтобы прикосновение ее уст придало ему более высокое качество; у варрунди девушку во время первых месячных ее бабка водит по дому и заставляет прикасаться ко всему, как будто от этого все вокруг освящается.

Точно так же и римляне окропляли сад богини Анны Перенны девичьей кровью — *crugo virgineus*, — и вообще эта женская кровь широко использовалась для уничтожения огородных вредителей. Да и во многих других традициях менструальная или родовая кровь используется как средство от других видов нечистоты — фурункул, чесотки, кожных болезней, проказы. Ее считают тем более действенной, чем более она нечиста, и потому особенно ценят кровь первых месячных или первых родов. А между тем есть ли смертоносная сила, которую не связывали бы с этим устрашающим кровоточением? Плиний Старший возводит на него самые ужасные обвинения: «Трудно найти что-либо более чудовищное по последствиям, чем это периодическое истечение. От него скисает молодое вино, становятся бесплодными семена, гибнут привитые черенки, засыхают садовые растения. С дерева, под которым садилась женщина в этом состоянии, осыпаются плоды. От одного лишь ее вида тускнеет блеск зеркал, затупляется сталь клинков, пропадает гладкость слоновой кости; вымирают пчелиные рои, железо и даже бронза ржавеют и приобретают отвратительный запах. Собаки, подлизывавшие такую кровь, становятся бешеными, а от яда, содержащегося в их укусах, нет исцеления» и т. д.

Еще и по сей день господствует более или менее сознательное убеждение, что чем отвратительнее лекарство, тем оно эффектив-

нее. Поэтому при изготовлении целебных снадобий в их состав систематически включают самые отталкивающие и религиозно нечистые ингредиенты. Так, арабы применяют против джиннов и дурного глаза настойку, изготовленную из нечистот, месячной крови и костей мертвецов.

Для полноты картины они могли бы еще использовать в своей медицине какие-нибудь остатки искупительной жертвы. У семи-тов на нее возлагаются все грехи народа, и она предстает как квинт-эссенция скверны. Однако же ее кровью омывают алтарь; в воде, которой окропляют шатер и вещи покойника, а также тех, кто касался его трупа, должен содержаться пепел телки, принесенной в жертву во искупление греха. Жрец, сжигавший жертву вдали от стана, и *чистый человек*, собиравший этот пепел, должны затем омыть свое тело и одежду; они до вечера остаются нечистыми, а равно и все те, кто прикасался к очистительной воде и очищался ею. С этой точки зрения можно прокомментировать всю книгу Левит: в каждом ее стихе констатируется то же тесное соединение чистого и нечистого.

В Греции, по замечанию Жерне, «то, что является источником нечистоты и причиной запретов, может быть и обязательным предметом освящения». В самом деле, афинские девушки посвящали Артемиде тряпицу, замаранную их первой месячной кровью, а одежды женщин, умерших при родах, посвящались Артемиде-Ифигении Бравронии.

Не только вещи, но и люди скрывают в себе двойственную силу сакрального. Духи, изображениями которых расшита шапка сибирского шамана, бывают окрашены наполовину в красный, наполовину в черный цвет, чтобы показать, что их сила проявляется в обоих направлениях. У лопарей охотники, убившие медведя, покрывают себя славой; однако первое время они считаются нечистыми и помещаются в отдельное жилище. Они снимают одежду, которую носили во время убийства зверя. Мясо они отдают своим женам, но делают вид, будто они им чужие. Их заточение прекращается лишь после очистительной пляски вокруг костра. Также и в Южной Африке убийство опасного зверя — льва, леопарда или носорога — рассматривается как подвиг, но прежде чем счастливого охотника с почетным эскортом и великим торжеством введут в деревню, он должен искупить содеянное в отдаленной хижине, выкрасив себе тело в белый цвет и получая пищу из рук необрезанных мальчиков. Даже воин, убивший врага в военном походе, хоть и окружен почестями, но не включается вновь в общину, пока не очистится от пролитой крови, от скверны, которой он покрыл себя, убивая человека и касаясь трупа.

И наоборот, нечистота сообщает мистическую силу — или, что то же самое, манифестирует, доказывает ее присутствие в чело-

веке, победоносно прошедшем через опасности кощунства. Когда Эдип, покрытый величайшим позором отцеубийства и кровосмешения, ступает на территорию Афин, он оказывается сакральным существом и источником благоденствия для всей страны. У племени ба-ила нет ничего страшнее и чудовищнее, чем инцест, однако тот, кто хочет добиться успеха в трудном предприятии, совершает его со своей сестрой: «Это придает величайшую силу его талисману». Охотник-тои́га, идущий на гиппопотама, совокупляется со своей дочерью. Он тут же становится «убийцей», зато обладает теперь силой совершать «великие дела на реке». В одном из племен, живущих у озера Ньяса, рсшившийся на инцест с матерью или сестрой делается неуязвимым для пуль. Нарушив самый святой закон, человек получает опасную поддержку сверхъестественных сил, примерно так же как в других традициях, чтобы стать колдуном, надо заключить договор с дьяволом. Собственно, посредством инцеста дерзкий человек именно и превратился в колдуна — но на ограниченный срок, ради успеха в определенном деле. Чтобы уберечься от профанной опасности, ему пришлось пойти на риск ритуального кощунства.

Нарушителю священных правил достаточно в буквальном смысле совершить обращение, переворот, достигаемый соответствующей аскезой и облегчаемый предписанными действиями или поведением, чтобы его зловещая сила, не меняя своей величины, получила обратное направление, помогая сохранять эти правила и добиваться их соблюдения. Так, великий понтифик П. Лициний, по рассказу Тита Ливия, арестовал К. Флакка и сделал его жрецом-фламинином «из-за его буйной и развратной юности»; и тот, прежде ненавидимый родней за свои пороки, был настолько преобразен своим посвящением, что восстановил святость всего жреческого сословия, скомпрометированную его предшественниками. Также и в христианской агиографии величайшие грешники становятся величайшими святыми не только с тем, чтобы показать верующим всемогущество божьей благодати, но и в силу этой постоянной возможности перевести в разряд благословений те чрезвычайные ресурсы, что проявлялись в непомерности грехов.

УСТРАНЕНИЕ НЕИСКУПИМОЙ СКВЕРНЫ

Однако бывает и так, что преступление невозможно поправить ничем. Непомерные посягательства на сакральное ошеломляют и поражают страхом все общество. Жрецы не в силах загладить свершившееся зло или обратить его в добро. Виновный оказывается неискупимо осквернен, то есть, в буквальном смысле слова, никакой обряд очищения не сможет избавить его от энергетической стихии, которой он отяготил себя, совершив запретный поступок. Его уже

нечем «освободить», его уже не вернуть в профанный строй вещей. Тогда остается лишь радикально отсечь от группы это начало, очаг опасной заразы. И вот его объявляют *сакральным* (sacer, ierós). Группа неохотно идет на его убийство, ведь казнь предполагает соприкосновение, и скверна, которую нужно удалить, может перейти на самое группу. В таком случае преступника изгоняют, выводят без оружия и провизии на границу национальной территории. Уничтожить его предоставляют чужеземцам, диким зверям и природным стихиям. Если виновный — животное (например, коза, евшая свои экскременты, бык, хлеставший хвостом по земле, пес, совокуплявшийся со свиньей) и не хочется терять заключенную в нем ценность, то его продают бродячим купцам: пускай беда падет на их голову.

Человека же нередко предают на волю океана в лодке без снастей. Иногда для надежности ему еще связывают руки, а ладью затопливают. Согласно древненорвежскому праву, отверженного оставляют на судне, в которое со всех сторон протекает вода. Когда же уничтожением зачумленного занимается государство, то либо оно назначает для этого особого человека — палача, и тот сразу становится предметом всеобщего позора, от него все отшатываются, и он вынужден жить вдали от общины, как будто на него ложится вся скверна, от которой он освобождает ближних; либо магистраты, занимающиеся казнью, принимают величайшие меры предосторожности, чтобы во время нее скверна не распространилась на всю группу.

Весталку, ставшую нечистой, хоронят заживо: ее кровь, пролившись, запятнала бы город. Поэтому она вместе со своей скверной должна исчезнуть в недрах земли. Действительно, этот случай особо серьезен. Речь идет об освященном человеке: святость виновной утяжеляет ее грех, так же как великие грехи порой задают меру будущей святости. Жрицу доставляют к месту казни в наглухо закрытых носилках: нужно, чтобы она никак не могла сообщаться с согражданами. Даже звук голоса нечистой не должен достигать их ушей, ибо при столь страшном кошунстве что угодно может послужить проводником скверны. И вот осужденная с закутанным лицом выходит из носилок и сразу же спускается в заранее вырытый склеп; вход в него немедленно замуровывают. Осужденной оставляют ничтожное количество пищи. Так же и Антигона, которую по приказу Креонта отвели к ее склепу по *безлюдной* тропе, получила ее ровно столько, чтобы «избежать кошунства и избавить весь город от скверны».

Дело в том, что сама нечистота преступника делает его сакральным. Теперь уже опасно напрямую посягать на его жизнь: и вот, уделяя ему немного пищи, город снимает с себя ответственность и предоставляет его воле богов (как хорошо показал Г. Глоц, таков и принцип «божьего суда»). Виновный вступил в мир божественного — отныне богам и надлежит его спасти или погубить. Люди отда-

ют его им и для этого выводят *живым* из своего сообщества. Впрочем, от вредоносной скверны приходится защищать не только общество, но и природу. В высшей степени показателен в этом отношении *culcus* — древнеримское наказание отцеубийцам и святотатцам. Виновного подвергают абсолютной изоляции, надевают на ноги деревянные башмаки, а голову покрывают волчьей шкурой и бросают его в море в кожаном мешке вместе со змеей, петухом и собакой, на которых скверна может перейти без вреда. Так осуществляется древнее проклятие, падающее на того, чье законопреступление не представляется поправимым: «Пусть ни земля, ни море не упокоят его костей». Волчья шкура, башмаки, зашитый мешок должны рассматриваться как меры предосторожности, не дающие отверженному осквернить своей нечистотой землю, воздух и даже морскую воду, хотя последняя (как отмечает Цицерон, комментируя эту казнь) и считается способной смывать любые другие виды скверны.

3. Сплочение и разложение

СОЦИАЛЬНОЕ РАСПРЕДЕЛЕНИЕ ЧИСТОГО И НЕЧИСТОГО

Можно теперь очертить своего рода социальную географию чистого и нечистого. Существует нейтральная зона, которую они оспаривают друг у друга и из которой их стараются изгнать — по одинаковым причинам, но в противоположных состояниях духа. Здесь любая энергия предстает то чистой, то нечистой, способной направиться и в одну и в другую сторону, так что ей невозможно дать постоянную и однозначную характеристику. Она равно стимулирует начала зла и добра, притягивает удачу и беду. Так, половое совокупление может способствовать и прорастанию посевов, и воспалению ран, активизировать (у народов банту) и очистительную силу святой воды, и вредоносную силу недуга. Но в самой этой амбивалентности предполагается более устойчивое распределение, более четкая полярность благотворного и злотворного. В самом деле, у каждого из этих двух противоположных начал — как бы свое постоянное жилище. С одной стороны, величественно-упорядоченный мир царя, жреца и закона, от которых почтительно держатся подальше; с другой стороны — подозрительно-срамной мир парии, колдуна и грешника, от которых отшатываются с ужасом. Тем, кто по самой природе своей очищает, исцеляет и прощает, противостоят те, кто по самой своей сути оскверняет, унижает и сбивает с пути,

предвестники греха и смерти. Великолепные, сияющие золотом и безупречными драгоценными камнями царские одеяния — это просто светлая противоположность отвратительно гниющей, разлагающейся и разжижающейся плоти.

Действительно, царь и труп, так же как и воин и женщина, запятнанная кровью своих недомоганий, в предельной степени воплощают собой враждующие силы чистого и нечистого. Смерть сообщает скверну, а царь от нее избавляет. Между одним и другим недопустимо никакое соприкосновение. Люди, наделенные святостью (например, полинезийский вождь), вещи, где она в изобилии содержится (например, австралийские чуринги), строжайшими запретами удалены от всего, что может быть источником инфекции, — от мертвых останков и месячной крови. В этой связи следует напомнить некоторые из священных правил, ограничивавших свободу старшего фламينا: ему запрещалось не только касаться трупов, но даже и приближаться к месту их сожжения, слушать звук похоронных флейт, произносить название растений и животных, играющих какую-либо роль в культе мертвых. Его обувь не должна была быть сделана из шкур животных, умерших естественной смертью. Так же и верховный жрец кафров не должен ни посещать кладбища, ни пересекать тропинки, ведущие к полям, где разлагаются трупы; ему заповедано входить в помещение, где кто-то умер, пока там не будет установлено изображение покойного, показывающее, что тот сделался силой благотворной и почитаемой. В трагедии Еврипида Артемиды оставляет умирающего Ипполита: богине непозволительно видеть труп, и последние вздохи умирающих не должны осквернять ее чистый взор. В Афинах на празднике антестерий, когда души мертвых возвращались в земной мир и бродили по городским улицам, вокруг храмов натягивались веревки, чтобы те не могли к ним приблизиться.

МЕСТОПОЛОЖЕНИЕ ЧИСТОГО И НЕЧИСТОГО

Для столь бдительной изоляции чистого и нечистого начал необходимо их раздельное местоположение в рамках общества. Действительно, первое из них явным и ободряющим образом пребывает в центре, тогда как второе царит на темной периферии. Силами благословения наполнены тотемные столпы, раскрашенные в яркие цвета, — они гордо красуются на деревенской площади, где рядом стоят жертвенник и мужской дом или же высокая хижина вождя. Никто не осмеливается подходить к месту, где столь наглядно сосредоточены различные силы сакрального. В Новой Каледонии большой дом называется тоаго, и тем же словом тоаго называется род, а жертвенник обозначается выражением ка тоаго, «то, что является тоаго». Этим как нельзя лучше показывается отождествле-

ние коллектива в целом с жертвенником и большим домом, то есть центрами, вокруг которых организуется вся жизнь коллектива. В глазах канаков, подчеркивает г. Ленар, здесь имеет место одна и та же реальность, которая в форме большого дома проецируется на землю, в форме рода — на общество, а в форме жертвенника — на незримый мир. Таким образом, силы, придающие деревне сущностную жизнь, опираются на ее центр, проходя через главную площадь, а уже оттуда распространяются на всю деревню и орошают ее своим благотворным соком. Их принцип действия — центробежный: они излучаются из идеальной, полной святости пустоты, где обитают боги, где поднимается к небу жертвенный дым, откуда время от времени исходят распоряжения вождя. Их влияние постепенно сменяется воздействием вредоносных и таинственных существ дикой чащи, которые со всех сторон оказывают давление и грозят вторжением. Удаляясь от площади, незаметно вступаешь в область их мрачной власти, и на пути к ней располагается хижина, в которую с опаской помещают женщин во время недомоганий и после родов, а также вернувшихся из похода воинов, до тех пор пока те не очистятся от пролитой крови, — одним словом, всех оскверненных, кого следует держать поодаль от лучисто-животворного центра коллективной жизни.

Эти пространственные деления отнюдь не случайны, они встречаются на всех ступенях цивилизации. Р. Герц справедливо заметил, что оппозиция правого и левого накладывается на оппозицию внутреннего и внешнего. Община рассматривает себя как окруженную какой-то воображаемой оградой. Внутри этого круга — сплошной свет, законность и гармония, пространство размеченное, упорядоченное, расчисленное; в середине его помещен ковчег завета или жертвенник — материально-действенный источник святости, откуда она излучается до самой окружности. А за оградой простирается кромешный мрак, мир опасностей и ловушек, где нет ни власти, ни закона и откуда постоянно веет угрозой осквернения, болезни и гибели. Обходя вокруг священного огня, откуда исходит блаженство, верующие движутся, обращая к центру правое плечо и подставляя темной, враждебной и анархической внешней области левую сторону тела, низшую и оборонительную часть своего существа, руку, несущую щит. Таким крутовым обходом замыкают благотворные энергии внутренней области и одновременно создают преграду против опасного натиска мира внешнего.

Значимость подобного размещения — отчасти мифическая, отчасти объективная — в известном смысле выступает еще отчетливее благодаря конфигурации современных городов: в центре их — церковь или собор (местопребывание божественного), ратуша, официальные здания, дворец правосудия (символы и храмы

власти и ее ветвей), театры, музеи, памятник погибшим на войне, статуи великих людей (различные аспекты священного наследия, которым обладает город); все это размещается на широких площадях и просторных улицах, среди цветущих садов, ночью эти привилегированные кварталы кажутся еще более блестящими и безопасными благодаря яркому освещению. А вокруг этого радующего сердце центрального очага — теплого, официального — простирается пояс тьмы и нищеты, громоздятся жилые кварталы, где улочки узкие, плохо освещенные и небезопасные, где располагаются подозрительные гостиницы, притоны и всякого рода подпольные заведения, которые воображение рисует прибежищем бродяг, проституток и прочих людей, живущих вне закона. Если расширяющийся город еще не вобрал в себя кладбища, то они помещаются именно в этих районах, и, проходя мимо них ночью, невольно вздрагиваешь. Таким образом, оппозиция чистого и нечистого, перейдя из религиозной области в светскую, став оппозицией закона и преступления, почтенных граждан и блатной среды, сохранила древнюю топографию мистических начал: в центре — добро, на периферии — зло.

СПЛОЧЕНИЕ И РАЗЛОЖЕНИЕ

Вообще, силы святости обладают четкой локализацией; напротив, область скверны предстает расплывчато-неопределенной. В этом усматривали — в частности, на материале Австралии — одно из фундаментальных различий между религией и магией. В самом деле, вредоносные духи, от которых получают свое могущество австралийские колдуны, не связаны ни с каким особым тотемическим центром. Как и сами чародеи, они находятся вне социальных рамок. Нечистая сила, которую они применяют и которая, по характеристике Штрелова, «внезапно приводит к оцепенению или смерти того, в кого она введена», не принадлежит никакому определенному роду, не является ни для кого предметом причащения, не служит принципом формирования никакого морального сообщества, которое бы наподобие церкви или религии дублировало собой социальное единство государства. Напротив, она совершенно не считается с местными установлениями; кроме того, она содействует тем, кто исключен из регулярного культа, — женщинам или рабам.

Можно сказать, что это непосредственная эманация враждебной дикой чащи, которая своей бескрайней, сплошной, однородной массой окружает, словно море острова, различные группы людей, сумевших выгородить себе в ней жилое пространство. Соответственно именно в чаще, вдали от деревни, колдун проходит свое посвящение; из чащи он возвращается уже с персональным ду-

хом-покровителем, который отделяет его от рода, почитающего свой коллективный тотем. Этот род предоставляет членам других групп употреблять в пищу мясо животного, с которым он чувствует себя связанным. В самой основе экономической организации племени как раз и лежит взаимность продовольственных даяний. Колдун же, будучи связанным с животным-союзником во сне, в галлюцинации, в экстазе или же получив этого духа-покровителя по наследству от своего родича-колдуна, защищает его и требует от других членов сообщества его почитать. В рамках рода он предстает как чуждый элемент, к тому же обладающий таинственной и грозной силой. Другие не видят в нем своего «брата». В самом деле, он стал иным существом. Духи, к которым он приобщился, изменили его важнейшие органы и ввели ему в тело кусочки горного хрусталя, в которых и заключается сила, заставляющая его опасаться. Его избегают, он живет одиноком и преследуемым. Он как бы исключен — по крайней мере потенциально — из сообщества и в противоположность его сплочению являет собой не только начала смерти, но и силы разложения.

Словами «сплочение» и «разложение» можно довольно точно определить внутреннее единство тех сложных комплексов, к которым принадлежат чистое и нечистое. Силы, которыми определяется сплочение, — это силы укрепляющие, придающие мощь и прочность, силу и здоровье, устойчивость и порядок. В мире они образуют космическую гармонию; в обществе — заботятся о материальном благополучии и правильном ходе административных дел; в самом человеке — защищают целостность его физического существа. Это все то, на чем зиждутся, поддерживаются или совершенствуются норма, порядок, здоровье. Понятно, что их воплощением является верховный правитель. А силы другого рода, наоборот, ответственны за всякое волнение, беспорядок, лихорадку. Их действию приписывают любую неправильность в нормальной последовательности явлений: они являются причиной затмений, чудесных происшествий, рождения уродов и близнецов, вообще всяческих дурных предзнаменований, возникающих вопреки природным законам и требующих искупления, — таких, как цветение деревьев зимой, темнота среди бела дня, ненормально долгая беременность, эпидемия.

Параллельно им же приписывают и нарушения политические и религиозные; в самом деле, как мы видели, изменник, святотатец, цареубийца считаются неискупимо оскверненными — ведь они посягнули на социальное сплочение, поставили его под удар, стремились его разрушить. Порой достаточно бывает не присоединиться к мнению других, чтобы оказаться исключенным из общества. В Китае советник, не решающийся разделить мнение своих коллег, подвергает угрозе судьбу власти, которой он служит, — ведь

все решения должны приниматься единогласно. В этом случае ему надлежит оставить свой пост и удалиться на чужбину: ибо, подчинившись мнению большинства, но взяв на себя ответственность за протест, он «остался бы, чтобы ненавидеть». Удаляясь, он должен восстановить сплочение, которое оказалось бы под угрозой от его дальнейшего присутствия. Изгнанник порывает все связи со своей страной и предками. Он не может унести с собой сосуды своего наследственного культа. Перечитаем прокомментированный Марселем Гране текст из книги Лицзи, предписывающий, как вести себя оппозиционеру-эмигранту: «Как только он перейдет границу, то разравнивает площадку и возводит на ней холмик. Он обращается лицом к своей стране и испускает стенания. Он надевает рубаху, нижнее белье и шапку без узоров, белого цвета без цветной каймы [*траурное платье*]. Он носит обувь из недубленной кожи, ось его экипажа покрыта белой собачьей шкурой, лошадям из его упряжки не стригут гриву. Сам он тоже перестает стричь себе ногти, бороду и волосы. За едой он остерегается совершить возлияние [*он не допущен причащаться к богам*]. Он воздерживается говорить, что невиновен [*а также и говорить, что виновен; один лишь вождь обладает достаточным благородством и авторитетом, чтобы формально признавать себя виновным*]. К нему более не имеют доступа женщины (или по крайней мере его главная жена) [*прерываются его половая жизнь и семейные отношения*]. Свои обычные одежды он может надеть лишь через три месяца». По истечении этого периода траура непокорный вассал больше не имеет родины — это человек ниоткуда, не имеющий места в окружении ни одного властителя. Такова грозная судьба индивида, который ведет себя в своем сообществе как индивид, своим поведением давая этому сообществу заразительный пример, вызывающий брожение и разложение.

Так же ставится вопрос и на уровне семьи. Деяния, грозящие разрушить семейный порядок, рассматриваются и как кощунственные — отсюда крайне строгие меры для обезвреживания виновного в инцесте или отцеубийстве: римляне объявляли его *sacer*. Наконец, эту классификацию разлагающих видов скверны завершает собой болезнь, нападающая на физические силы человека. Оттого такой страх вызывает кровь, теряемая женщинами во время недомогания или родов, а еще более того — *разлагающийся* труп, нагляднейший образ предельного и неизбежного разложения, торжества разрушительных энергий, подрывающих как биологическую жизнь, так и здоровье всего мира и общества. Сам покойник является *бродячим, заложным*, пока его, исторгнутого смертью из общества живых, не введут в общество мертвых посредством похорон и траурных торжеств. Он становится благотворной силой лишь после того, как займет место в рамках нового сплочения.

ЧИСТОТА И НЕЧИСТОТА — «ТОТАЛЬНЫЕ СОСТОЯНИЯ»

Представляется, таким образом, что изначально понятия чистого и нечистого не отделялись четко от многообразных чувств, вызываемых различными проявлениями взаимодополнительных и антитектических сил, чье *condordia discors*¹ образует собой вселенную. Лишь позднее их противопоставление было сужено до гигиенических или нравственных понятий. Можно заметить такое состояние, где оно неотделимо сочетается с другими антагонизмами, которые являются не столько упорядоченно-различными, сколько сопряженно-взаимопроницаемыми. В таком случае чистота — это одновременно здоровье, физическая сила, храбрость, удачливость, долголетие, ловкость, богатство, счастье, святость; нечистота же вбирает в себя болезнь, слабость, трусость, неловкость, увечье, неудачливость, нищету, несчастье, проклятость. Здесь еще невозможно заметить моральных тенденций. Физический изъян или неудача осуждаются наравне со злой волей и считаются ее признаком или последствием. И наоборот, ловкость или успех знаменуют собой благорасположенность богов и предстают залогом добродетели.

Можно проследить, как в древних цивилизациях эти понятия шаг за шагом приобретают моральный смысл. Получив их от предков мистическими, их оставляют потомкам уже этическими и, можно сказать, обмирщенными.

В Вавилоне перед нами еще *тотальные* описания состояний благодати или греха. Виповный в грехе находится во власти демонических сил: «Проклятие изошло из моря, чары спустились с небес... туда, где (тяготее) гнев богов, устремляются с воплями (демоны). Если человек оставлен богом своим, они его настигают и обволакивают словно одеждой; они бросаются на него, наполняют его ядом, связывают по рукам, сковывают по ногам; они отягчают чресла его, разливают на него свою отраву». Не только гибель, но и возрождение захватывает всего человека в целом: «Проклятия, чары, тяготы, страдания, болезни, нищета, грехи, недуги, живущие в моем теле, моей плоти, моих членах, — да сойдут они с меня, как кожа с этой луковицы. Ныне, когда пожрет их огненный Гирру, да рассеются чары, да увижу я свет».

ЭВОЛЮЦИЯ ПОНЯТИЙ ЧИСТОГО И НЕЧИСТОГО

Вскоре греческая мысль начала различать эти неоднородные понятия, которые под влиянием элементарных реакций сливались в сплошное нераздельное единство. Каждое из них она разработала

¹ Несогласное согласие (лат.). — *Примеч. пер.*

в иерархии акциденций и функций, данностей и интенций, затрагивающих существование или сознание человека. Различные понятия становились тоньше и точнее прежде всего благодаря мистическим моральным учениям, расцветшим в орфических кружках, благодаря пифагорейской таблице противоположностей, благодаря манихейской космологии. Классификационное мышление, философская рефлексия позволяли разделять качества: конечно, они продолжали соотноситься между собой, между ними по-прежнему ощущались глубинные сходства, однако сами они были наконец выделены и помещены каждое в свою рубрику, определяющую их природу: отныне оппозиция кривого и прямого принадлежит геометрии, оппозиция чета и нечета — арифметике, оппозиция чистоплотного и грязного — гигиене, а оппозиция здоровья и болезни — медицине; оппозиция добра и зла относится к ведению этики, а за религией остается оппозиция благодати и греха. Чистота как таковая все больше и больше отождествляется с физической или моральной опрятностью и особенно с целомудрием. Понятие целомудрия стало главным промежуточным звеном, посредством которого идея скверны была как бы дематериализована: из миазма, смываемого проточной водой, скверна превратилась в пятно, от которого душу очищает божественное прощение.

Все уменьшилось в масштабе, раздробилось на фрагменты, стало независимым. Отныне стало возможно в одном плане выиграть, а в другом проиграть. Ничто больше не затрагивает человека в целом. Тому, кто пренебрегает спасением души, предлагаются мирские компенсации. Каждая из оппозиций стала менее важной, зато более автономной. Соответственно расширилась область профанного, охватывая почти все дела человеческие.

ПРОФАННОЕ И САКРАЛЬНОЕ

Тем не менее на протяжении всей религиозной истории понятие сакрального сохраняло свою четкую индивидуальность, которая придает ему несомненное единство, — сколь бы разными, от самой примитивной до самой развитой, ни казались цивилизации, где оно отмечается, сколь бы узкой ни была сфера его влияния в современной жизни. Этим понятием по-прежнему «путь и истина и жизнь»¹ противопоставляются силам порчи (во всех смыслах слова), приводящим в отчаяние и ведущим к гибели; но в то же время в нем выделяется, с одной стороны, поддерживающее, а с другой — глубоко смыкающиеся между собой возвышающее и разрушающее начала. Профанное — это мир довольства и безопас-

¹ Ин. 14 : 6. — *Примеч. пер.*

ности. С обеих сторон его ограничивают две бездны. Человек испытывает к ним два головокружительных влечения, когда ему становится мало довольства и безопасности и начинает тяготить надежное и осмотнительное подчинение правилу. Тогда он понимает, что правило — лишь преграда, что священно не оно само, а то, к чему оно не даст доступа и что познает и заполучит сумевший преодолеть или сломать преграду. Если перейти границу, то обратной дороги уже нет. Нужно идти дальше и дальше по пути святости или по пути проклятия, которые порой неожиданно соединяются поперечными дорожками. Решившийся привести в движение подземные силы — это тот, кто не удовлетворился своей участью, а иногда — тот, кто не сумел добиться помощи от небес. Теперь он получил право прорваться на небеса силой. Договор с преисподней — не меньшее освящение, чем божественная благодать. Заключивший договор или осененный благодатью — равно и навечно отслены от массы обыкновенных людей; притягательный блеск их судьбы тревожит грезы робких и пресыщенных, кого не искушает никакая бездна.

III

РЕСПЕКТИВНОЕ САКРАЛЬНОЕ: ТЕОРИЯ ЗАПРЕТОВ

ОБА полюса сакрального одинаково противостоят профанной области. Перед его лицом их антагонизм смягчается, почти исчезает. Собственно, точно так же и святость равно опасается как оскверненности, так и профанности — для нее это две разные степени нечистоты. И наоборот, скверна равно способна запятнать как святое, так и профанное, которые будут равно страдать от ее посягательств. Итак, три стихии религиозного мира — чистое, профанное и нечистое — обнаруживают примечательную способность объединяться по две против третьей. Мы видели, как эта диалектика работает внутри сакрального, где каждый из двух элементов, противостоя другому, ставит в один ряд с этим последним также и некое *активное небытие*, образуемое профанным. Теперь, установив основополагающую двойственность сакрального, следует рассмотреть, каким образом оно все в целом противостоит профанному, то есть следует выяснить, чему соответствует в обществе различие двух взаимодополнительных и антитетических областей, образующих мир сакрального и мир профанного. Можно легко заметить, что оно здесь перекрывается и сочетается с другими делениями — с дихотомиями также взаимодополнительных и антитетических групп или принципов, противопоставленность и сотрудничество которых (*concordia discors*) делают возможным само функционирование социальной группы. Такова, например, пара, которую образуют две фратрии в обществе с диффузной властью, или правитель и масса в обществе с концентрированной властью. В обоих этих крайних случаях (реально они нигде не представлены в чистом виде) соотношение двух «партий», уравновешенных либо численностью и престижем, либо двойным, обратным неравенством численности и престижа (одним компенсируется другое), определяет собой концепцию мирового порядка. Оно же так или иначе определяет собой и распределение профанного и сакрального. То, что для членов одной фратрии свободно, для членов другой

запретно; что дозволено правителю, то заповедано массе и наоборот. Функция запретов в том, чтобы предохранять этот установленный порядок от любых кощунственных посягательств. Они не могут быть объяснены каждый по отдельности. Они образуют систему, из которой нельзя выделить ни один элемент и которая получает объяснение лишь при комплексном анализе функционирования того общества, где действуют эти запреты¹.

1. Организация мира ДВУХЧАСТНОЕ ДЕЛЕНИЕ ОБЩЕСТВА

В числе важнейших фактов, выявленных при изучении тотемических обществ, можно назвать первостепенную роль, которую играет в организации племени деление на фратрии. Действительно, фратрии суть нечто гораздо большее, чем промежуточное звено между племенем и родом. Они представляют собой не что иное, как основной и постоянный костяк социального единства. Количество родов переменное: их бывает то больше, то меньше. Напротив, количество фратрий можно считать неизменным. В племени есть две и только две фратрии. Те редкие случаи, где отмечалось троичное деление, обычно легко могут быть сведены к общему правилу. Так, у восточноафриканского народа масаи один наблюдатель выделяет три основные группы, но другой наблюдатель рассматривает как самостоятельный род то, что первый считал подразделением другого рода, и у него племя оказывается разделенным на четыре элементарные группы, которые для походов объединяются по две. Члены двух первых носят общее имя «кровоаво-красных зверей», члены двух вторых — имя «черных зверей».

Кроме того, границы рода нередко зыбки и неопределенны. Правила экзогамии между ними часто ослаблены, тогда как между фратриями они сохраняют силу. Наконец, зачастую роды предстают как более мелкие сегменты бывшего деления общества на две части. Итак, в общем и целом можно считать наличие фратрий конститутивным признаком тотемических обществ в подавляющем большинстве мест, где они распространены.

¹ Данная работа является и не может не быть схематичной.

Собственно, ее задача — лишь дать понять, что проблемы (такие, как запрет incesta), вокруг которых ломалось немало копий, могут получить верное решение лишь при условии, что их будут рассматривать как частные случаи системы, охватывающей все *в целом* религиозные запреты, действующие в данном обществе.

Существенно показать на конкретном материале, каковы природа и основные принципы этого двухчастного членения, от которого зависит сеть запретов, выделяющих в мире для каждой из двух половин общества область профанного и область сакрального. В Австралии члены фратрий по большей части рассеяны по местным селениям, но внутри каждого из них сохраняется оппозиция фратрий, и при общем сборе племени деление на фратрии вновь обретает всю свою важность. Итак, сразу же можно констатировать, что система фратрий играет в организации племени преимущественную роль по сравнению с любой другой. Как показали Дюркгейм и Мосс, соответственно социальным делениям племени делится и вся природа. Их работа, посвященная делению на роды, которые ныне четче других групп различаются в австралийских обществах, тем более применима к делению на фратрии, коль скоро верно (а в этом как будто все убеждены), что роды отпочковываются от фратрий. В самом деле, в то время как трудно бывает объяснить выбор родовых тотемов и их отношения между собой, названия тотемов фратрий представляются гораздо более ясными. Существа, служащие им эмблемой, различны и часто противоположны по окраске. Так, племя гурндич-мара в штате Виктория делится на Krokitch, или белых какаду, и Kaputch, то есть черных какаду. Те же наименования встречаются и у ряда других племен. Иногда, как в племени мон-гамбье, это просто роды, чьим тотемом служит белый или черный какаду. Но каждый из них входит в некоторую фратрию, а уже эти фратрии носят имена, отчетливо родственные названиям Krokitch и Kaputch у племени гурндич-мара, и потому представляется возможным усматривать в этих родах какаду изначальные подразделения племени, то есть сами фратрии.

Итак, в этих племенах тотемы фратрий не являются случайными. Они предстают симметрично противопоставленными. Это животные одного и того же вида, но противоположной окраски. Тем самым они оказываются одновременно тождественными и антагонистическими. Белый какаду противостоит черному какаду, так же как у масаи кроваво-красные звери противостоят черным зверям.

ДВУХЧАСТНОЕ ДЕЛЕНИЕ ВСЕЛЕННОЙ

Эти симметрия и оппозиция сохраняются и в распределении мировых стихий согласно социальным рамкам. Как явствует из работы Дюркгейма и Мосса, живые существа и вещи включаются в одно и то же деление из-за проявляющегося между ними сродства. Например, в члены рода зачисляют травы, которыми питается его тотемное животное, других животных, которые обычно встречаются там, где оно живет. У арунта лягушки ассоциируются с камедным деревом, потому что их находят в его дуплах. Попутая объединяют вместе с кенгуром, потому что, как говорят, он обычно летает вокруг кенгуру. И на-

оборот, парно противопоставленные объекты с высокой степенью постоянства относят к парно противопоставленным группам общества. Так, например, обычно обстоит дело с солнцем и луной: у племени порт-маккей солнце относится к *uungaroo*, а луна — к *wootaroo*; у племени мон-гамбье эти два светила не только принадлежат каждое к отдельной фратрии, но и внутри этих фратрий — к антитетическим родам, к тем самым белым и черным какаду.

Правда, в некоторых случаях оппозиция выглядит не столь четкой. Так, тотемами фратрий во многих племенах Австралии — в частности, в Новом Южном Уэльсе и Южной Австралии — являются Орел-сокол и Ворон. Но это все-таки два сходных животных, две птицы, и в мифах они изображаются вечно воюющими друг с другом. Соответственно во время племенных игр и каждая фратрия вся в целом противопоставляет другой. Если от менее отчетливых случаев обратиться к более четким, то систематический характер антагонизма между фратриями выступает яснее. Племя арунта делится на фратрии Земли и Воды. Те же имена используются и на острове Бабуйяг в Торрессовом проливе, где сверх того тотемами одной фратрии служат морские животные, а тотемами другой — сухопутные или земноводные. В этих последних случаях фратрии различаются как две противопоставленные стихии, и это противопоставление распространяется на все проявления коллективной жизни: одна фратрия живет на востоке, другая — на западе, одна устраивает стоянку с подветренной стороны холма, другая — с наветренной.

Эта сторона дела еще отчетливее сказывается в другом большом регионе, где практикуется тотемизм, — в Северной Америке. У индейцев суни общество ныне являет собой довольно сложную пространственную организацию. Тем не менее наблюдаемые у них роды явственно восходят к двум изначальным фратриям. Во всяком случае, на это указывают мифы: в начале времен волшебник даровал людям две пары яиц разного цвета: одну — темно-синего, как *небо*, а другую — темно-красного, как *земля*. В одних, объяснил он, находится *зима*, а в других — *лето*. Он предложил людям выбирать. Одни взяли себе синие яйца. У птиц, которые из них вылупились, были черные перья — то были *вороны*, и они полетели на *север* (север — это зимний сезон). Другие взяли себе красные яйца, из них вылупились *попугаи*. На их долю достались семена, тепло и мир (атрибуты *юга* и лета, тогда как разрушение и война — атрибуты *зимы*). Вот так, заключает информант, суни и разделились на людей зимы и людей лета, одни стали попугаями, а другие — воронами.

Таким образом, в этой системе, остатки которой сохраняются у большинства индейцев пуэбло, одновременно противопоставляются друг другу птицы (различные в рамках известного тождества), цвета, времена года и война и мир, то есть определенные состояния общества. На этом последнем различии основан антагонизм фрат-

рий и у различных племен сиу (оссагов в штате Миссури, криков в штате Алабама и т. д.): одна фратрия предназначена для военных трудов, другая — для мирных. На стоянке одна размещается справа, другая слева от входа. Подобные разделения встречаются нередко. Фратрии находятся по одну и другую сторону от средней линии лагеря. Иногда, как у индейцев паука, входящие в них роды соответствуют противоположным началам или стихиям и стоят напротив друг друга: например, род воды напротив рода огня, род ветра напротив рода земли. Иногда, как у омаха, каждое из таких начал или стихий представлено некоторым родом и в той и в другой фратрии: тогда роды с одной эмблемой селятся напротив друг друга, по обе стороны от главной аллеи стоянки, каждый в своей фратрии — например, два рода грома напротив друг друга у входа в лагерь.

Постоянная функция этих североамериканских фратрий в том, что они задают рамки ритуальных турниров, календарных атлетических игр. Так, в частности, у ирокезов две фратрии меряются силой в хоккее на траве, у виннебаго из штата Висконсин — играют в мяч. Наилучший случай для противостояния фратрий представляют общеплеменные церемонии. Каждая фратрия, во главе с глашатаем, исполняет танцы, соответствующие ее сущности, в то время как другая фратрия играет роль зрителей.

Собственно, само их наименование указывает на то, что они делят между собой весь мир и этот раздел распространяется не только на социальные институты, но и на природу. Так, у индейцев упа на севере Калифорнии одна из фратрий обладает исключительной собственностью на лекарства из утрей, другая — на лекарства из лосося; у виннебаго экзогамные фратрии, разделенные одна на четыре, а другая на восемь родов, в свою очередь экзогамных между собой, символически соотносятся с Небом и Землей. Их члены называются Верхними и Нижними и противостоят друг другу в большинстве проявлений общественной жизни. Каждый род отправляет принадлежащие исключительно ему обряды и исполняет свои особые политические функции: род Медведя поддерживает общественный порядок, племенной вождь выбирается из рода Громовых Птиц, общественный глашатай — из числа Бизонов. Индейцы миуок также делятся на две патрилинеарные экзогамные фратрии — фратрию Воды, или Жабы-Быка, и фратрию Земли, или Синей Сойки. При этом все природные явления соотносятся либо с водой, либо с землей, а соответственно и с той или другой фратрией, согласно достаточно произвольным явлениям родства, в которых наибольшую роль играют символические соответствия¹.

¹ Cf. E.W. Gifford, *Miwok Moieties*, University of California Publications, XII (1916), p. 139–194; Id., *Clans and Moieties in Southern California*, *ibid*, XIV (1918), p. 155–219. Этот частный случай позволяет понять, каким образом

ВЗАИМОДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ СИЛЫ

Из этого краткого обзора вытекает важный вывод: фратрии образуют систему. Им присущи и ими представлены взаимодополнительные чудесные *Силы* [vertus], которые сотрудничают и противостоят друг другу. Каждая из них выполняет точно определенные функции, связана с определенным мировым началом, постоянно ассоциируется в пространстве — с некоторым направлением, в году — с некоторым сезоном, в природе — с одной из составляющих ее стихий. Эти направления, сезоны, стихии всегда противоположны друг другу. Лицо каждой фратрии обозначается ее тотемом. Он отсылает к одному из базовых мировых начал — либо непосредственно, как это обычно бывает в Северной Америке, либо через посредство какого-либо животного, служащего подходящей эмблемой, как это чаще всего происходит в Австралии.

Племя, как и все мироздание в целом, возникает при *составлении* двух фратрий. Понятно, почему у него *никогда* нет тотема: оно представляет собой не субстанциальное единство, а результат плодотворного соперничества двух энергетических полюсов. Мифы, повествующие о возникновении мира, делают акцент не на его единстве, а на его двойственности. Вспомним рассказ суньи, где все в мире возникает из *двух* разноцветных пар яиц. С ним точно согласуются и австралийские легенды. В них сотворение мира приписывается мифическим существам *нурали*, которые имели вид одни — воронов, другие — орлов-соколов; как мы помним, это и есть тотемы фратрий. Их представляют постоянно враждующими между собой. Точно так же и главные племенные боги — Бунгил, Дарамулун, Байяме — оказываются бывшими тотемами фратрий, возведенными в достоинство высших божеств. В них нетрудно узнать либо орла-сокола, либо ворона, и считается, что они по самой своей сути соперничают между собой или же с этими птицами.

Таким образом, и в зримом и в незримом, и в мифическом и в реальном мире племя предстает не как однородное единство, а как целостность, существующая и функционирующая лишь в процессе постоянной и плодотворной конфронтации двух симметричных разрядов вещей и живых существ, которые в сумме охватывают собой всю природу и все общество без исключения и тем самым определяют собой структуру как *ordo rerum*, так и *ordo hominum*¹.

Нельзя утверждать, что подобная организация действует повсеместно. Самое большее, ее можно реконструировать на материале тотемических обществ. Тем самым зона ее распространения уже резко

может сохраниться одна лишь животная эмблема, в то время как космическое начало, с которым она связана, утратило всякое социальное значение.

¹ Порядок вещей, порядок людей (*лат.*) — *Примеч. пер.*

ограничивается: в нее не попадает почти вся Африка, большая часть Азии. Кроме того, в тотемических обществах, как они предстают ныне, очень часто видна и более сложная архитектура. Судя по всему, они образуются не из двух, а из нескольких основных начал. Конечно, в большинстве случаев удастся возвести их к некоторой первичной дихотомии, но ведь отнюдь и не обязательно предполагать ее систематически. Достаточно достоверно констатировать ее однажды, чтобы ее принцип заслуживал рассмотрения. Тем лучше, если он прямо применим к значительному числу обществ. Для других обществ, если они отличаются от первых лишь количеством первичных функциональных делений, трудность легко разрешается простым уточнением, *генерализацией* теории, коль скоро сам принцип функционирования остается тем же самым. И наконец, если для некоторой категории обществ принцип функционирования окажется радикально несовместимым с теорией, то для них придется выстраивать новую, столь же оригинальную конструкцию, как и их структура.

В любом случае можно заметить, что частота, с которой номенклатура типа дакотской встречается в классификационных терминах родства, обеспечивает первоначальному двоично-экзогамному делению несравненно широчайшую распространенность на земле. В самом деле, как показал Лоуи, первая может быть объяснена лишь как след второго. Можно также предположить, что с тем же принципом должно соотноситься и чередование у власти правителей, воплощающих противоположные Силы. В Камбодже, например, королевскую власть попеременно отправляют то король Огня, то король Воды. Согласно Гране, можно предполагать, что в Китае в некоторый период у власти каждое время года чередовались вожди противоположных групп. Во всяком случае, предания говорят о том, как правление осуществляют двое: Царь, представляющий силу Неба, и Министр, воплощающий силу Земли. Второй из них подчинен первому, но, достигнув известного возраста и приобретя силу Неба благодаря победе в ритуальных испытаниях, может заставить его уступить место.

СЕКСУАЛЬНЫЙ, СЕЗОННЫЙ И СОЦИАЛЬНЫЙ СУБСТРАТ СИЛ

Дюркгейм и Мосс уже давно заметили, что в этом отношении понятия Неба и Земли представляют собой своего рода классификационные рубрики, аналогичные тем, которые они изучали в тотемических обществах. Действительно, Небо и Земля соответствуют мужской и женской природе, свету и тьме, югу и северу, красному и черному, правителю и народу и т. д. В них, как следовало ожидать, обнаруживается и связь с определенными пространствами, периодами времени и мифическими животными. Дело в том, что чудес-

ные силы Неба и Земли представляют собой особые аспекты начал Инь и Ян, определяющих собой в Китае всю социальную жизнь и всю картину мира. Нет такой оппозиции, которая не покрывалась бы их противопоставлением. Конечно, этот шедевр схоластической мысли, являющий собой распределение всех философских или жизненных элементов целой цивилизации, нельзя считать очень древним. Скорее следует видеть в нем результат длительной работы.

Однако социальные реалии, в которых Гране усматривает источник этой концепции, позволяют чрезвычайно точно сопоставить принципы Инь и Ян с теми началами, которые воплощаются во фратриях и своим соперничеством и сотрудничеством обеспечивают жизнь племени. Гране показал, что двухчастное деление господствовало в жизни древнекитайских крестьян. Он реконструировал эпоху, в которую вся эта жизнь представляла собой *слепок* и вместе с тем *образец* оппозиции Инь и Ян. Последняя совпадает со сменой времен года. Инь воплощает в себе силу зимы, а Ян — силу лета. Оказывается, что обе «главные рубрики» возникли из праздников равноденствия, в ходе которых на двух берегах реки стояли друг против друга мужчины-земледельцы, работающие на солнце в теплое время года, и женщины-ткачихи, работающие внутри жилищ в холодное время года. Для каждого из двух полов тем самым начинался либо период активности и мистического превосходства, либо период бездействия и подчинения. Конечно, Ян — мужское начало, а Инь — женское. Но многие замечания самого же Гране доказывают, что этот бесспорный антагонизм — не единственная оппозиция, в которой сталкиваются два принципа. Возможно, изначально это даже и не главная из них.

В самом деле, во время зимних праздников земледельцы, собравшись в мужском доме, своими плясками торопят возвращение теплого времени года. Эти церемонии включают в себя «противостояние празднующих лицом к лицу» и «чередование жестов». Участники спектакля сходятся, словно две соперничающие группы, одна из которых воплощает собой солнце, тепло, лето, *Ян*, а другая — луну, холод, зиму, *Инь*. *Между тем женщины в этих праздниках не участвуют.* То есть оба начала и оба выражаемых ими времени года олицетворяются *мужчинами*. По крайней мере в этом случае сексуальный антагонизм отходит на второй план. Попробуем определить, какой же действует вместо него. Гране упоминает о том, что две группы участников церемонии образуются соответственно партией хозяев и партией гостей. Невозможно при этом не вспомнить о ритуальных турнирах и атлетических играх в обществах, которые делятся на фратрии. Антитетические пляски на китайских сезонных праздниках предстают их точным соответствием. Они выполняют ту же самую функцию и основываются на тех же самых институтах. Положим, в некоторых из них противостоят друг другу мужчины и

женщины, зато в других наглядно выступают соперничающие и солидарные между собой роды, связанные непрерывной традицией перекрестных браков (механизм которых Гране описывает в другом месте) и действующие в точности как фратрии в обществах с двухчастным делением.

Известно, что на одном из праздников одна группа танцоров состояла из мальчиков, а другая — из взрослых мужчин. То есть на сей раз оппозиция Инь и Ян не совпадает с оппозицией полов, она отождествляется с противопоставлением возрастов. Ни в коем случае не следует забывать, что это всего лишь *рубрики*, покрывающие собой то один, то другой из множества контрастов, которые встречаются в природе и обществе, — в частности, различие полов и социальных групп. Когда последнее различие перестает ощущаться в игре фратрий, единственным явным остается первое. Как осуществилась эта эволюция — великолепно показано у Гране. В ее ходе половой аспект Инь и Ян приобретает первенствующее и едва ли не исключительное место, и в конце концов он один лишь и замечен в поздних текстах, позволяющих реконструировать древнекитайскую цивилизацию.

Собственно, и в тотемических обществах иногда встречается мистическая и социальная оппозиция полов. Так, например, обстоит дело у курнаи, где, независимо от родового деления, мужчины считают себя в родстве с царем-эму, а женщины — с гордячкой-славкой. Эти две птицы обладают всеми признаками тотемных животных, в частности запрещается убивать и есть их. Каждый из полов требует, чтобы другой пол почитал птицу, являющуюся его эмблемой, а всякое нарушение запрета влечет за собой битвы мужчин и женщин. Эта борьба, порой кровавая, порой сводящаяся к игре, служит ритуальной прелюдией к свадьбам. То есть все происходит точь-в-точь как на китайских праздниках равноденствия, в ходе которых тоже заключались помолвки. Царь-эму и гордячка-славка — это функциональные аналоги Инь и Ян.

Вообще, по размышлении представляется невозможным, чтобы социальная дихотомия фратрий совпадала с физиологической дихотомией полов, так что одна фратрия была бы исключительно мужской, а другая — исключительно женской. Подобное деление, напрочь отрицая братство по крови, разрывало бы всякую связь между братом и сестрой и мешало бы образованию какого бы то ни было типа наследования и семьи. Поэтому два конститутивных начала вселенной и общества воплощаются, с одной стороны, в полах (как факторах биологической плодovitости), а с другой стороны, во фратриях (как факторах социальной гармонии). Отсюда возникают наложения, парадоксальные с точки зрения простых и очевидных фактов, но они не должны смущать тех, кто видит в мире одни лишь мистические силы. Например, в ходе праздника фратрий не-

которым мужчинам приходится представлять то начало, которое в ходе межполовых турниров символизируют собой женщины.

В экстремальном климате, где главной заботой людей является смена времен года, основной социальный антагонизм определяется не полом, а самими временами года, особенно если, как в полярных странах, вся коллективная жизнь в целом меняется вместе с погодными условиями. Марсель Мосс достаточно подробно показал размах этой перемены, и здесь это можно просто принять к сведению без подробного анализа. Отметим особо лишь случай эскимосов с Баффиновой Земли и с берегов залива Фробишер.

У них, как и всюду у этого народа, обряды, связанные с рождением, различаются для детей, рожденных летом и зимой. Но более того, и вся жизнь человека проходит под влиянием того времени года, когда он появился на свет. Это так же сильно сказывается на полном складе личности, как и принадлежность к тому или иному полу или, в тотемических обществах, к той или иной фратрии. Родившиеся зимой называются «птармиганы», а те, кто увидел свет летом, — «эйдеры». Они противостоят друг другу в ритуальных состязаниях: одни тянут канат в сторону суши, другие — к морскому берегу. И из того, чья команда победит, делают вывод о преобладании того или иного сезона в наступающем году.

Такая оппозиция лета и зимы является составной частью системы соответствий, не менее сложной, чем та, которой определяется различие принципов двух фратрий или же Инь и Ян. Так, ребенок, рожденный *летом*, в качестве своей первой трапезы пьет бульон из *сухотутного* животного, сваренный на *пресной* воде; а рожденный *зимой* — бульон из *водного* животного, сваренный на *морской* воде. Как и в Австралии, эта классификация охватывает всю природу в целом. Между предметами, принадлежащими противоположным временам года, zappeщaeтся всякий контакт. Летнюю одежду закапывают на зиму и наоборот. Смена времен года предопределяет и перемену в питании. Лосося, которого ловят летом, ни в коем случае нельзя есть вместе с морскими животными, которых ловят зимой.

Перед нами вновь система запретов на *смешение*, за подробностями о которой следует отослать к книге г. Мосса и которая весьма напоминает табу на пищу, охоту и т. д., существующие в тотемических обществах, по-видимому, с той лишь разницей, что у одних запреты действуют весь год для каждой половины общества отдельно, а у других — в течение полугода для всего общества целиком. В одном случае деление на свободное и заповедное, на профанное и сакральное сочетается с социальным делением на фратрии и основывается на принципе взаимности [*reciprocité*]; в другом случае оно соответствует смене времен года и основывается на принципе круговорота.

И тут и там можно констатировать двухчастное представление о коллективной жизни и о картине мира. Они зависят от соли-

дарности и соперничества двух начал, разделяющих и противопоставляющих друг другу членов племени. Иногда на первый план выходит антагонизм времен года, иногда — антагонизм полов, иногда — антагонизм фратрий. Встречаются и промежуточные типы: половые классы у курнаи, сезонные классы у эскимосов с Баффиновой Земли. Эти различные оппозиции не являются независимыми: они стремятся ко взаимоналожению, но неизбежно противоречат одна другой, поскольку мужчины рождаются не только летом, а женщины не только зимой и поскольку у одной матери бывают дети не только мужского или только женского пола. Поэтому один из принципов классификации вынужден уступать первенство другому. Первенство, достигнутое тем или иным принципом под влиянием достаточно трудно определимых факторов, как раз и придает цивилизации ее оригинальный облик; им, в частности, объясняется различное функционирование обществ китайского, австралийского или эскимосского типа.

Из данного анализа следует заключить, что порядок вещей и людей часто образуется из составления двух начал, по природе своей — одновременно, но в разных пропорциях — социальных, половых и космических. Поэтому тотемные эмблемы фратрий и производных от них родов следует мыслить как *сигнатуры*, в которых проявляются мистические силы, своим соперничеством и сотрудничеством хранящие мир и поддерживающие жизнь общества; тогда в полной мере обретет свой смысл функционирование фратрий, равно как и различные тотемные запреты, в частности тот, который столь неудачно называется запретом инцеста.

ПРИНЦИП РЕСПЕКТИВНОСТИ

Этот механизм управляется принципом респективности [*respect*, «уважение»], который определен Свентоном. Каждая из двух половин общества соответствует одному из двух взаимодополнительных рядов, которые в своем сочетании делают возможной и поддерживают жизнь упорядоченного мироздания. Она обязана следить за целостью и сохранностью представляемого ею ряда и всегда держать его в распоряжении той части общества, которая воплощает в себе другой ряд и поэтому нуждается для своего выживания в помощи первой части. Живые существа и вещи, входящие в один и тот же мистический класс, считаются обладающими некоей общей мистической сущностью. Членов рода связывает друг с другом, с их тотемом, со всем, что относится к соответствующей рубрике, братство, которое влияет и на другие связи, постольку поскольку не совпадает с ними.

Единство группы не носит территориального характера — оно возникает благодаря причастности каждого к некоторой идеальной категории, образующей одно целое с его интимной сущнос-

тью, на таком же или более глубоком уровне, как, например, его пол, цвет волос или глаз. Каждый предмет, каждый человек отмечен этим нестотчуждаемым качеством. Невозможно помыслить, чтобы он был его лишен. Как сообщает г. Малиновский, туземцы с Тробрианских островов как о чем-то само собой разумеющемся спрашивают у прибывшего к ним европейца: к какому из четырех классов, на которые они делят мироздание и делятся сами, он принадлежит? Такое качество, затрагивающее глубинную личностную суть каждого, запечатлевается на его коже посредством татуировки и предъясняется другим посредством его родового имени. Дюркгейм справедливо замечал, что в австралийских обществах при отсутствии признанной территории, постоянной власти и (чаще всего) патрилинейной передачи родства татуировка представляет собой единственный реально видимый знак единства рода, глубинного тождества его членов.

Если нет татуировки, то вместо нее значащим является имя. Оно образует составную часть личности. Для тех, кто носит одно и то же имя, это означает глубинную солидарность и как бы непрерывность общего бытия. В Древнем Китае, где родовое имя было связано с названием территории, откуда происходил род (между ними должно было быть консонантное созвучие), оно определяло собой всю судьбу индивида, включало его в социальные рамки, предписывало ему обязанности и предоставляло привилегии. «Личное имя, внешняя душа или залог жизни человека, свидетельство родственных связей, брачный дар, принцип материнства, властный титул, предок-покровитель и *эмблема* — все это неразличимые эквиваленты», — пишет г. Гране. А ведь это точное описание основных черт тотемической организации.

В самом деле, такая организация представляет собой систему прав и обязанностей, где каждый запрет соответствует некоторой дополнительной обязанности и сам ею объясняется. Членам рода запрещается убивать и есть свое тотемное животное, но члены других родов могут его убивать и есть, тогда как первые убивают и едят их тотемных животных. Жениться на женщинах своего рода строго запрещается потому, что они предназначены мужчинам того рода, на женщинах которого и следует жениться. И так во всем. Это и есть *принцип респективности*, сформулированный Свентоном на материале племен тлинкит и хайда. Каждая фратрия действует в интересах другой, будь то в области обрядовой, продовольственной, хозяйственной, правовой, матримониальной или какой-то другой.

Как замечал еще Р.Герц, все принадлежащее одной фратрии *сакрально и заповедно* для ее членов и *профанно и свободно* для членов другой. Таким образом, сакральное теснейшим образом связано с мировым порядком: оно является его непосредственным вы-

ражением и прямым следствием. В различии сакрального и профанного воспроизводится, калькируется различие социальных групп. Каждая из них на взаимной основе предоставляет другой съестные припасы, необходимые для жизни, женщин, необходимых для воспроизводства, человеческие жертвы, необходимые для жертвоприношений, церемониальные или погребальные услуги, необходимые для правильного функционирования (осуществить их сама для себя эта вторая группа не могла бы, не осквернившись и не оказавшись в опасности).

Так, у ирокезов и индейцев кауля в Южной Калифорнии во время похорон все активные роли распределяются между членами той фратрии, к которой не принадлежал покойный. В Древнем Китае люди, происходящие от одного и того же животного, то есть родившиеся в один год или же в соответствующие годы двенадцатилетнего цикла, покрывающего собой весь ряд эпонимных животных, не могли присутствовать на похоронах друг друга; следовало прибегать к услугам тех, кто родился под знаком других животных.

Эта взаимозависимость фратрий в племенных церемониях, где каждая из них поочередно играет активную роль и берет на себя ответственность в пользу другой, уже неоднократно демонстрировалась. Она включается в организацию, которую г. Мосс назвал *системой тотальных даяний*, действие которой он проиллюстрировал на примере потлача и которую считает нормальной организацией для родовых обществ: «Ибо экзогамия есть обмен всеми женщинами из родов, связанных родством по женской линии; права и вещи, религиозные обряды — вообще все обменивается между родами и разными поколениями родов, как это очевидно, например, у варрамунга в Центральной Австралии, где все передается от действующей фратрии к фратрии наблюдающей», — пишет он. Действительно, когда люди фратрии улууру празднуют свой праздник, то люди фратрии кингилли украшают их, подготавливают место и орудия празднества, сооружают священный курган, вокруг которого разворачивается церемония, играют роль зрителей. А улууру оказывают им те же самые услуги, когда они сами, в свою очередь, отправляют свой обряд.

ПРОДОВОЛЬСТВЕННЫЕ ДАНИЯ

Один из важнейших аспектов системы тотальных даяний представляет собой дележ пищи, потенциально рассеянной в природе. Вся масса продовольственных субстанций, находящихся в распоряжении племени, как бы поделена между фратриями и брачными классами. Спенсер и Гиллен, в числе прочих, давно уже отметили, что тотемическая организация у арунта представляет собой сложную экономическую систему. Чтобы обеспечить другим запасы пищи, каждый род устраивает торжественную церемонию *intichiuma*, эквиваленты которой

встречаются почти на всей территории Австралии. Хотя этот праздник и хорошо известен, здесь все же следует обозначить его схему.

Задача рода — возродить к жизни тот вид животных или растений, с которым мистически связано его существование и который является сакральным для всех его членов. После того как с помощью соответствующих обрядов это возрождение достигнуто, наступает период, в течение которого употребление в пищу тотемного вида строго запрещено для членов данного рода и ограничено для других. Дальше начинают охотиться на это животное или собирать растение. Все добытое сносят в одно место. Далее вождь группы, а вслед за ним и все присутствующие члены его рода отведывают запретной доселе пищи. Затем все остальное передают, рассчитывая на взаимность, членам других родов, которые начиная с этого момента могут свободно им располагать. В племенах Северной Австралии все еще более наглядно: люди из разных родов преподносят тотем в дар его законному представителю — приносят тех животных или те растения, чей праздник *intichiuma* только что справлялся. Вождь отказывается отведать их, говоря: «Я сделал это для вас, теперь вы можете это есть свободно».

Таким образом, перед нами совершенно несомненно взаимные продовольственные даяния. Зачастую члены рода воздерживаются употреблять в пищу не только тотемное животное, но и все то продовольствие, которое вместе с ними самими относится к эмблематизируемой им рубрике. В частности, так обстоит дело в племени мон-гамбье, где, например, люди из рода Неядовитой Змеи избегают есть прежде всего само это животное, но также и тюленя, угря и вообще всех животных и все растения, которые по их представлениям обладают с ним общей природой.

Итак, каждая фратрия заинтересована в том, чтобы другая фратрия точно осуществляла церемонии и строго соблюдала запреты, которые способствуют воспроизводству и преумножению обычной пищи. Так, в центральноавстралийском племени каитиш обязанность карать нарушителей пищевых табу возлагается на людей другой фратрии: в самом деле, это ведь они терпят на себе последствия нарушений. Система фратрий, с ее запретом употреблять в пищу тотемное существо и соответственной обязанностью употреблять тотемное существо другой группы, служит основой всего экономического строя.

Как можно констатировать, тот же принцип сходным образом работает и в Китае между союзными и соперничающими общинами, которые, будучи составлены вместе, определяют и увековечивают социальное равновесие. Согласно Гране, зерно и ткани первоначально не были предметом торговли, а «служили для антигетических даяний», «давались в долг с условием возврата». «Семейная или половая группа, которая выращивает зерно или тклет ткани,

вместе с трудом вкладывает в них и некую часть своей души, — пишет он, — и, чтобы есть это зерно или носить эти ткани, их нужно сначала десаκραлизовать с помощью другой, союзной группы». Так же поступают и члены рода или фратрии, когда просят вождя противоположной группы «освободить» их пищу, отведав ее первым.

СЕКСУАЛЬНЫЕ ДАЯНИЯ

Тем же принципом взаимности регулируется и брак. Необходимость экзогамии — не просто оборотная, позитивная сторона запрета инцеста. Супруга или супругу нужно брать не просто из другой группы, но из заранее определенной. Не столько запрещаются одни браки, сколько предписываются другие. Этот феномен опять-таки точнее всех определяет Марсель Гране, констатируя, что супруги должны быть *как можно более близкими, но не субстанциально тождественными*. Субстанциальное тождество в данном случае определяется именем, а в других случаях — принадлежностью к фратрии, к мировому началу, которое она воплощает и постоянство которого обеспечивает собственным продолжением. Брак — дело коллективное: две группы в каждом новом поколении обмениваются юношами (при матриликальной организации) или же девушками (в противоположном случае). По удачному выражению Гране, проходящие извне жены и мужья образуют запас заложников, обеспечивающих вечную солидарность, это как бы делегация группы-соперницы, постоянно обновляемый залог старинного союза с ней.

Брачный союз запрещается между параллельными кузенами — в иных обществах их еще характерно именуют *священными братья* — и является обязательным между перекрестными кузенами. В результате одним и тем же словом обозначаются и тетка по отцовской линии, и теща; и точно так же — дядя по материнской линии и тесть. Действительно, древнее правило состоит в том, что если субстанциальное единство передается через женщин, то юноша должен жениться на дочери брата своей матери и сестры своего отца, которые уже и сами находятся в родстве в силу того же правила, поскольку мужчина может взять в жены женщину, лишь отдав взамен другую в семью невесты — прежде всего, естественно, в жены ее брату. Брачный союз считается плодовитым лишь при условии, что он состоялся «между членами родов, с древнейших времен поддерживающих между собой постоянные отношения перекрестных браков».

Этим характеризуется и практика экзогамии между фратриями: их браки также несут глобальный и традиционный характер. С получением каждой невесты возникает обязанность отдать взамен другую, произведенный ею на свет ребенок вызывает радость в ее родной группе, так как тем самым эта группа обеспечивает непрерывность своего жизненного тока: женщину всегда лишь «одал-

живают» другой группе. Новорожденный племянник составляет пару со своим живущим вдалеке дядей по материнской линии, с жизненным началом, от которого он получает жизнь и сам обновляет и укрепляет его кровное начало. Достаточно прочесть у г. Ленера описание такого рода отношений у канаков Новой Каледонии, чтобы понять не только их сложность, но и их подлинный смысл.

Во всяком случае, важно подчеркнуть, что это обязательные даяния, обозначаемые обменом своеобразных мистических денег — «священных корзин». Для рода невесты они представляют собой залог за каждую женщину, за каждый источник жизни, который они отдали тем, с кем поддерживают отношения брачных союзов. «Получая такой залог, — пишет г. Ленар, — род рассчитывает, что рожденные женщиной дочери выйдут замуж обратно туда, где выросла она, и займут там место, которое она занимает ныне в девичестве». Переходы невест из одной фратрии в другую и обратно, сопровождаемые противонаправленной циркуляцией замещающих их священных корзин, делают наглядной важнейшую черту экзогамии: солидарность двух групп, оппозиция которых составлена из оппозиции полов и поколений.

В самом деле, отец и сын живут вместе, но принадлежат к противопоставленным группам: жизнь мужчины продолжается не в его сыне, а в детях сестры, которую он отдал замуж на чужбину, в другую группу. Из числа этих ее детей юноши остаются там, где родились, а девушки возвращаются к своему дяде, выходя замуж за его сыновей и рождая ему внуков. Таким образом он получает назад свою кровь и жизненную субстанцию. Что же касается юношей, его племянников и юных носителей его силы, то они остаются жить в противоположной группе и там занимают по отношению к его собственным внукам то же положение хранителей жизненной благодати, какое он сам занимал по отношению к ним. Тем самым внутри каждой группы ток жизненной силы передается от деда к внуку, в промежутке проходя через другую группу — через единоутробного племянника первого из них, который становится второму дядей по материнской линии. Экзогамия — это и есть такой постоянный и обязательный обмен женщинами, скрепляющий собой одновременно и солидарность и оппозицию двух социальных групп, двух полов, двух сменяющихся поколений.

Как и в случае с взаимными даяниями продовольствия, в правильном функционировании этого института прежде всего заинтересована противоположная фратрия. Именно она терпит ущерб от нарушения экзогамии, и именно ей причитается компенсация, если те, кому она предоставила свое жизненное начало, не вернут ей его назад в форме противоположного начала. В самом деле, без этой подпитки извне она не может обеспечить свое продолжение. «Девушек следует выдавать замуж в другой род, потому что правами на них обладают семейства соперников», — подчеркивает Гране, говоря о князе Хуане из

царства Ци, которого историки осуждают за отказ выдавать замуж своих сестер и теток: он не хотел, чтобы семейства соперников имели заложниц в лице выданных им замуж женщин. По сути, он сделал даже нечто большее — нарушил пакт, которым обеспечивался вековой и плодотворный союз двух противопоставленных начал, необходимых для процветания династии. Инцест — дело княжеское, так как именно через инцест, оставляя своих женщин в семье, князья нарушают равновесие в свою пользу и создают свое превосходство.

Соответственно в некоторых обществах принимаются строжайшие меры, чтобы предотвратить этот разрыв пакта: сыновей вскоре после рождения отправляют в семью их матери, они растут там и возвращаются уже взрослыми, вместе со своими кузинами, на которых они женятся, однако вступить в свою группу они могут, лишь отсылая вместо себя своих сестер. Этот обычай известен под названием *fosterage*. Если ограничиваться лишь уже упоминавшимися выше обществами, то есть основания предполагать, что он практиковался в Древнем Китае; а в Новой Каледонии от него сохраняется несомненный след в виде обычая, согласно которому жених должен прожить некоторое время у своего дяди по материнской линии, чья дочь механизмом экзогамии наречена ему невестой, и лишь после этого может увести ее в свою деревню.

Сексуальные, продовольственные, ритуальные даяния функционируют согласованно, образуя непрерывное сплетение живых выплат, и так образуется солидарность между двумя группами, которые на уровне человеческого общества образуют племя, а в области незримого их противоположные силы составляют органическую целостность мироздания, то есть одновременно порядок вещей и порядок людей.

2. Святые законы и кощунственные поступки СОЛИДАРНОСТЬ ФРАТРИЙ

Никакое посягательство не должно коснуться этой двойной регуляции: ведь преступление отзовется во всем мире, нарушив в той или иной точке весь его распорядок. И вот этот распорядок оберегают множеством запретов. Членам каждой группы запрещается есть продукты и брать в жены женщин, которые образуют с ними субстанциальное единство и которые должны предназначаться только для противоположной группы.

В принципе каждая фратрия, каждый род могли бы вести замкнуто-автаркическое хозяйство вместо функционирующего в подавляющем большинстве случаев режима взаимных и тотальных дарений. И действительно, иногда, исключительно редко, встречаются общества, где разрешается жениться на женщинах из своей группы, употреблять тотемную пищу. Так, фратрии племени тодас эндогамны, а в племени уакебура вся пища фратрии маллера относится к маллера, а вся пища фратрии вутару — к вутару. Однако в этой системе предполагается столь же четкое деление, как и в противоположной. Употреблять в пищу только продукты, мистически принадлежащие твоей группе, или же употреблять только те, что принадлежат другой, — и то и другое означает организацию. Кстати, она точно так же находит себе продолжение и в других областях: например, погребальный костер разводят члены фратрии, к которой принадлежал покойный. Продовольственной автономии соответствует автономия церемониальная. Как автономия, так и взаимная зависимость одинаково служат основой для деления мира на свободное и заповедное, на профанное и сакральное. Остается понять, почему первая из этих систем встречается настолько реже, чем вторая.

Конечно, при соположении независимых групп образуется связь, гораздо менее способная делать ежечасно ощутимым функциональное единство племени, чем при взаимопроникновении солидарных групп. Но более того, не следует забывать, что обычно тотемы фратрий знаменуют собой противоположные чудесные силы, чей союз является источником плодородия и возрождения. Кроме того, следует помнить, что такой силой проникнуты все люди, относящиеся к воплощающей ее социальной категории, и все вещи, которые под эту категорию подводятся. Эти силы находятся в тех же отношениях между собой, что и мужское и женское начала. А раз так, то оказывается согласным с мировым законом и необходимым для преумножения живых существ, чтобы на оппозицию полов накладывалась оппозиция двух «природ».

Брак между индивидами одной «природы», то есть в конечном счете одной социальной группы, предстает таким же посягательством на всемирный порядок, обреченным на такое же жалкое бесплодие, как и брак между индивидами одного пола. Тем самым обретает свой смысл цитируемая у Гране китайская максима, согласно которой основу экзогамии образует разделение полов. Этот афоризм может показаться абсурдным, если понимать его буквально: ведь экзогамия есть не столько правило разделения полов, сколько правило их сближения. Но изложенное выше позволяет в полной мере уловить выражаемую им истину: взаимодополнительность социальных групп, противопоставляемых экзогамией, такая же, как и взаимодополнительность полов; она обладает такой же важностью, влечет за собой столько же последствий. Тем самым она не только

знаменует солидарность между двумя взаимосвязанными половинами политического единства, но еще и составляет необходимое и достаточное условие плодovitости брачных союзов.

От сочетания индивидов одной природы могут родиться лишь недоноски или уроды. В Китае дети супругов, не связанных кровным родством, но носящих одно имя, рассматриваются как обреченные на вырождение; дело в том, что сходством имен здесь обозначается тождество природы. Нарушителей закона экзогамии карают таким образом, чтобы пролитая ими кровь не соприкоснулась с землей: она сделала бы ее *бесплодной*. Вероятно, и нынешнее поверье, что от брака между близкими родственниками могут родиться лишь хилые и дурно сложенные дети, — далекое наследие таких представлений.

«ИНЦЕСТ» — АКТ МИСТИЧЕСКОГО ГОМОСЕКСУАЛИЗМА

Итак, нарушение закона экзогамии представляет собой не только, по определению Торнвальда, «нарушение организации, на которой зиждется совместная жизнь людей»; одновременно это еще и точный эквивалент гомосексуализма в мистическом плане. Это преступление сразу и против *jus*, как ущерб другой фратрии, и против *fas*, как противоестественный акт. Действительно, именно так его и рассматривают. В высшей степени показательно пояснение в даякском словаре Харделанда, где оно отнесено к действиям *djeadjea*, противным природе и навлекающим на виновного смерть от удара молнии. Вот типичные акты *djeadjea*: «давать человеку или животному чужое и неподобающее имя или говорить о нем нечто противное его природе — например, что вошь пляшет, что крыса поет, что муха воет... что человек — сын или муж кошки»; заживо хоронить животных, *приговаривая*: «Я хороню человека» (грех заключается не в самом погребении, а в этих словах); заживо сдирать кожу с лягушки, *приговаривая*: «Вот она и сняла свой плащ». Нарушение закона экзогамии уподобляется зловещим, по сути, кощунственным словам, бросающим вызов мировому распорядку и посягающим на него уже самым своим произнесением.

Эквивалентными его вариантами представляются также и совокупления животных разных видов, а равно (что еще показательнее) попытки совокупления животных одного пола, например когда одна свинья-самка пытается покрыть другую. Подобные нарушения могут лишь подорвать упорядоченность вселенной; и в самом деле, если вовремя не принять мер, последствиями станут землетрясения, слишком сильные дожди или засуха, а главное — бесплодие земли. В подобных делах воображают столь строгое соответствие между причиной и следствием, что в обществах с клас-

сификационным родством, где нарушение экзогамии бывает порой нелегко выявить, об «инцесте» заключают по появлению какой-либо аномалии в природном мире — например, если две тыквы или два огурца вырастут на одном черенке.

ПОЕДАНИЕ ТОТЕМА — АКТ КАННИБАЛИЗМА

«Инцест» — это лишь одно частное нарушение *ordo rerum*. Оно заключается в нечестивом и неизбежно бесплодном сочетании двух начал, обладающих одним знаком. С этой точки зрения ему в точности соответствует и нарушение пищевого запрета. Действительно, так же как в браке, между пищей и едоком должна быть некоторая противоположность, иначе пища не пойдет ему впрок. Организму нужны не те субстанции, из которых он состоит, а те, которых ему недостает. Поэтому человек не трогает свой тотем и поедает чужой. Поедание собственного тотема не было бы для него питательным — напротив, он бы зачах и умер от истощения, а кроме того, это кощунственное поедание, подобно нарушению экзогамии, еще и чудовищно, ведь, пожирая плоть своего тотема, человек фактически пожирает сам себя. На островах Бэнкса такой поступок открыто рассматривается как каннибальский. Поэтому, за исключением случаев ритуального причастия, когда человеку рода нужно укрепить живущий в нем мистический принцип, он решается на такое деяние лишь под давлением необходимости — да и то сразу затем обязательно совершает искупительные обряды.

Поедание тотема и нарушение закона экзогамии — это два параллельных нарушения одного и того же закона, которым для каждой группы разделяются сакральное и профанное. В сознании туземцев они производят одинаковый резонанс, вызывают одинаковый ужас. Нередко они просто отождествляются. Их обозначают одним и тем же словом. На острове Новая Британия старик Гунантуна объяснял миссионеру, что запрет употреблять в пищу тотем означает «просто-напросто» запрет половых сношений между людьми этого тотема, ибо поеданием пищи символизируется плотская связь. Независимо от этого свидетельства есть и много иных причин считать, что половой акт действительно постоянно уподобляется проявлению прожорливости.

Здесь, однако, следует иметь в виду не столько их скрытую, неосознанную, обобщенную идентификацию, сколько интенсивно переживаемую согласованность, связанную со специфическим представлением о мире. Она наглядно проявляется в следующем случае, на который справедливо указывал Леви-Брюль: обращаться с тотемными продуктами как с пищей и обращаться с тотемной женщиной как с супругой — это два гомологичных греха. В обоих случаях совершается деяние социально *преступное* (которое лишает

другую группу принадлежащего ей по праву), физиологически *вредное* и *бесплодное* (прямая противоположность подлинного союза) и вдвойне *нечестивое*, так как им нарушается порядок вещей и виновный тем самым посягает на свой собственный мистический принцип, все проявления которого он должен почитать.

Это отнюдь не натянутая параллель: конечно, нарушитель пищевого запрета ведет себя скорее как гомофаг, а нарушитель запрета экзогамного — как гомосексуалист, но представления о них близко соответствуют друг другу, вызывают в памяти друг друга. И в том и в другом случае имеет место неправомерное использование чудесной мистической силы, которую должно чтить, и насилие по отношению к тому, в чем воплощается сакральное; поступок содержит в себе сразу обе эти характеристики — это *Missbraucht*, неправомерное использование, грубое насилие. Это типичный пример кощунства и источник сильнейшей скверны. Быть может, нигде этот комплекс не проступает так значительно, как в стихе из «Просительниц», который по форме напоминает какую-то древнюю поговорку, пережиток давно прошедшего былого, но здесь употреблен Эсхилом чрезвычайно уместно: «Сквернится птица, птичьей крови жадучи», — говорит Данай. Характерно, что эта максима используется для того, чтобы осудить кощунственный брачный союз, рассматриваемый как оскорбительный для вселенского порядка, для Фемиды, и характеризуемый как вождение врагов, «на род единокровный посягающих»¹.

УБИЙСТВО РОДИЧА — ЧАСТИЧНОЕ САМОУБИЙСТВО

Есть и третье преступление, уподобляемое нарушению пищевого или сексуального запрета, — убийство одного из членов группы. Посягательство на тотем путем его поедания, на женщину путем обладания ею, на человека путем его убийства суть три стороны одного и того же прегрешения, одного и того же покушения на мистическую целостность рода. Пищу, женщин и жертвы следует искать вовне — внутри сообщества все сакрально и требует к себе уважения. На него нельзя поднимать руку, нельзя использовать для удовлетворения прожорливых, эротических или убийственных влечений.

В Новой Британии, где каждое племя делится на экзогамные фратрии, одно и то же слово обозначает и того, кто убивает или ест человека из своей фратрии, и того, кто нарушает закон экзогамии. Он виновен не просто в смерти человека — он ослабляет, искажает, оскорбляет составное существо, чудесную силу, рассеянную в социально-космическом секторе, к которому он принадлежит. Впрочем, это

¹ Эпизодий первый, ст. 225–226, перевод Вяч. Иванова. — *Примеч. пер.*

составное существо ослабляется, увечится, оскорбляется и при умерщвлении виновного. Умерщвляя его, члены фратрии испытывают, как туземцы островов Самоа, такое чувство, будто «убивают самих себя», идут на *частичное самоубийство*, по энергичному выражению Леви-Брюля. Поэтому в большинстве случаев убийцу не казнят. Бывает, что его *вообще не трогают*: на эскимосских стоянках любое человекоубийство считают несчастным случаем. Самое большее — преступника изгоняют из общины, чтобы на нее не распространилась зараза его скверны. Его объявляют *сакральным*. Его изгоняют *как нарушителя экзогамии*, посадив в лодку без паруса, снастей и весел. Тем не менее на его жизнь стараются прямо не посягать.

Здесь можно заметить, что арабское определение рода по Робертсону Смитю («группа, внутри которой не бывает кровной мести») — это просто другая сторона определения рода как группы, внутри которой запрещаются браки. Брак и мсть законны лишь между разными родами, разными фратриями. Ими завязываются одинаково прочные связи и в равной мере образуются *кровные союзы* — один для мирного состояния, другой для военного, но во всем остальном точно симметричные. Убийства учитываются столь же тщательно, как и брачные союзы, ведется счет невест, которых нужно выдать замуж, и мертвых, за которых надо отомстить. Убийства и свадьбы рассматриваются как даяния, подлежащие отплате, и те и другие одинаково нарушают равновесие, и восстановить его можно лишь посредством равноценного воздаяния — убийством за убийство, невестой за невесту.

Эту согласованность прекрасно подчеркнул Гране, отметив, что в Китае между родичами невозможны ни вендетта, ни свадьба: «Состязания в мести, как и сексуальные состязания, — пишет он, — это средства, с помощью которых меряются достоинством и вступают в союз, сближаются и противопоставляются друг другу те, кого не объединяет тождество имени и природы». Между соперничающими и связанными фратриями кровь требует крови; если кровь одной из них пролилась по вине другой, то ее члены, оскорбленные в своей сущности, не знают покоя, пока не получают назад, в качестве равноценного воздаяния, эту кровь, которая успокоит мертвого, а главное, удовлетворит закону равновесия, которым определяются отношения взаимодополнительных групп.

Таким образом, их гармоническое сочетание складывается из серии нарушений равновесия, поочередно создаваемых и устраняемых в ходе непрерывного обмена церемониями, женщинами и продовольствием, действие которого показано выше. Приходится признать, что и убийства занимают свое место среди нарушений равновесия, регулярное возникновение и разрешение которых знаменуют собой солидарность между фратриями и позволяют сочетать подвижный ритм, рост и упадок жизни, ее внезапные перемены

и скачки с глубинной недвижностью фиксированного порядка вещей, который благодаря этой солидарности уживается со становлением. После убийства Агамемнона Клитемнестрой Электра вызывает к «Немезиде мертвого», то есть к движущей силе возмездия, к космической силе, которая стремится возместить всякое посягательство на мировой закон и которая в своей конкретной, частной и требовательной эманации утешает душу покойного и вместе с нею требует удовлетворения, пока пролившаяся кровь врага не восстановит верный порядок в системе отношений между людьми и вещами.

ПЛЕМЯ — ЖИВАЯ ЦЕЛОСТНОСТЬ

Безупречным переплетением взаимных даров продовольствия, обмена невестами, отплаты кровавых долгов подтверждается правильный ход событий в жизни племени. Такова типовая структура, из которой в обществах с делением на фратрии, по-видимому, выводятся все запреты, выделяющие в жизни людей долю сакрального, ограничивающие область их свободно-профанной деятельности. Фратрии знаменуют собой равновесие и солидарность двух начал, которые в своей разделенности образуют порядок, единство, плодородие; их имена суть эмблемы, обозначающие оппозицию присущих им чудесных сил — Неба и Земли, Земли и Воды, Воды и Огня, Черной птицы и Белой птицы.

При этом в сознании туземца ничто не противоречит идее парности, которая, по сути, распространяется на все на свете. Туземец не мыслит себе единицы — все сущее существует в его глазах лишь в составе пары. Г-н Ленар хорошо показал это на материале новокаледонских канаков. Дядя и племянник, мать и сын, муж и жена образуют у них пару, и в их представлениях такая пара есть настоящая единица, первый член исчисления, ниже которого начинаются *дробь*. Изолированный, изъятый из своей элементарной дуальности индивид — это существо *потерянное, бродячее*. Он образует не единицу, а разрозненный обломок живой целостности. У канаков нет неопределенного артикля: они говорят не «какой-то» дом, а «другой» дом, ибо ни одно живое существо, ни один предмет не обладают независимым существованием. Всякое «одно» переживается как дополнительное к чему-то «другому» в рамках некоторой дуальности, так же как каждая фратрия дополнительна к другой в рамках общества.

Непосредственный и полный, красноречивый и исчерпывающий образ понятия пары — соединение полов в браке. По его модели мыслится и вся социальная жизнь. Каждая фратрия во всех случаях предоставляет другой то, чего той недостает. Вместе с тем принцип, который воплощает в себе каждая из них и все ее члены, должен не только быть связан с принципом противоположным, но и под-

крепляться, вновь утверждаться в своей сущности. С одной стороны, для успеха в любом творчестве следует искать начало, дополнительное к своему собственному, с другой стороны — отстраняться от него, дабы не подвергнуть порче свое собственное начало; с одной стороны, уважать обладающее той же чудесной силой, что и ты сам, с другой стороны — проникаться, питаться им, дабы укрепить в себе эту силу. У арунта человек тотема Воды должен лишь умеренно пользоваться этой жидкостью, обращаться с ней уважительно и почтительно, зато во время дождя он должен не прятаться в хижине, а выходить и стоять под дождем, подставляя себя благостному действию животворного начала, которое укрепляет его своим струением.

3. Иерархия и оскорбление величества

Вследствие все большего усложнения общества взаимоотношения фратрий в какой-то момент уступают первенство делению на специализированные группы. При этом исчезает преимущественная роль пары, а с нею и чувство сотрудничества, позволяющего уравнивать предоставленные и полученные услуги. Солидарность, когда каждый необходим другому и дает ему столько же, сколько сам получает, перестает быть очевидной. Остается лишь тенденция, заставлявшая каждую группу сохранять свою цельность: теперь ее задача не поддерживать в неприкосновенности чудесную силу своей жизни, чтобы предоставлять ее в исключительное пользование другой половине социума, — но возвышать и стараться укреплять ее превосходство над другими началами, которые своим сопряженным действием поддерживают жизнь и здоровье племени. Думают уже не о том, чтобы сохранить с противоположной группой точное равновесие, в поддержании которого кровно заинтересована каждая группа, — теперь притязания направляются на то, чтобы повысить свой престиж, установить свое господство.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ВЛАСТИ

Вместо принципа респективности утверждается принцип индивидуации. На место симметрического соотношения фратрий приходит неустойчивое состояние соперничества между бывшими родами. Эти роды мало-помалу преобразуются в специализиро-

ванные братства, обладающие привилегией и обязанностью исполнять ту или иную социальную функцию. Отныне механизм общества действует благодаря сотрудничеству и составлению групп, чьи жизненные начала хоть и работают согласованно ввиду мировой гармонии, но стремятся не столько уравновесить друг друга, сколько добиться превосходства, а добившись — сохранить его, сделать его признанным де-юре, коль скоро его больше не оспаривают де-факто.

У североамериканских индейцев суньи, как мы видели, двухчастная организация общества проступает лишь в мифах, как воспоминание. В нынешнем же обществе остались только братства, формируемые главным образом из родов, занимающих те же пространственные регионы, что и выполняемые ими функции. Так, северные роды совместно образуют ассоциации воинов, западные — ассоциации жрецов, восточные — ассоциации танцоров, южные — ассоциации земледельцев и врачей-лечителей. Также и в Китае, по замечанию г. Гране, на место древней дихотомии приходят ориентированные группы, качества которых реализуются в форме *ветров* и которые способствуют «в танцах, турнирах, соперничая в престиже, поддержанию мирового порядка».

Нет нужды выводить отсюда возможные модели развития социальной организации, нет нужды и перечислять различные типы общественных структур во всем мире. Для изучения сакрального из каждого такого анализа будет вытекать один и тот же вывод: наличие иерархии и верховной власти, которые наделяются божественным, необоримо-парализующим характером, так что любое прегрешение перед ними становится оскорблением святых.

Малосущественно, что специализированные братства приняли форму замкнутых наследственных каст, в которых действует определенный порядок старшинства. Малосущественно, что воля к сотрудничеству оказалась полностью вытеснена волей к власти. Во многих случаях, как показал г. Дави, высказывать почтение к другим стало средством добиться почтения к себе; все большая щедрость в престижных раздачах богатств и пищи в конце концов «придала оказываемой услуге форму вызова — кто осмелится ее не признать». Такие поступки привели к тому, что в племени один из родов, а в роду одно лицо обладает превосходством: ведь нужен вождь, чтобы собирать сокровища и проводить церемонию, в ходе которой их презрительно и корыстно раздаривают тем, над кем желают таким способом получить преимущество и установить сеньориальную власть. В подобных делах любое генетическое построение оказывается шатким, навлекает на себя возражения и, по-видимому, рано или поздно будет опровергнуто.

Раз так, то лучше принять институт личной власти как новую данность, не пытаясь любой ценой вывести его из прежнего поло-

жения вещей. Разумеется, следует учитывать, что те же самые церемонии (сооружение большого дома, воздвижение могильных столбов, посвящение юношей), в которых у тлинкитов (например) проявляются солидарность и равновесие между фратриями, у квакиутль (например) дают повод кому-то установить свое превосходство благодаря демонстративной трате, не позволяющей расплатиться, *отдариться*. В ритуале ничего не изменилось, однако тотемы родов сделались гербами заводил, личными эмблемами вождей, которые наследуют их или же торгуют ими, дают их или получают, проигрывают или выигрывают, а тем самым накапливают в себе мистические чудесные силы и даваемый их обладанием престиж.

ФАКТ ВЛАСТИ — НЕПОСРЕДСТВЕННАЯ ДАННОСТЬ

Необходимо остановиться подробнее на факте власти как таковой. Какими бы путями личное влияние ни зафиксировалось в форме признанного авторитета, следует отметить, что сама глубинная природа властного могущества ни к чему другому не сводима. Здесь мы сталкиваемся со столь же непосредственной, первичной, непреодолимой данностью, что и противоположность полов, по образцу которой, видимо, построено обратимое деление сакрального и профанного в обществах с делением на фратрии. В ней выражается столь же императивное *anank' stēnai*¹.

Разумеется, это не значит, что полярность полов или отношение повелителя и исполнителя, которым определяется власть, вообще не могут получить объяснения, просто их объяснение должно соотноситься с картиной мира в целом, далеко выходя за рамки этой особой проблемы. Лучше будет удовольствоваться констатацией абсолютной уникальности власти как феномена и подчеркнуть, что по своей природе она тесно связана, едва ли не отождествляется с сакральным.

Независимо от своего происхождения и точки приложения, во всех своих мыслимых разновидностях, применяясь к вещам или к людям, власть предстает как реализация чьей-то воли. В ней проявляется всемогущество слова, будь то слово-приказ или слово-закливание. Она заставляет повиноваться приказу. Она выступает как незримая, прибавляемая извне и необоримая чудесная сила, которая проявляется в вожде как источник и принцип его авторитета. Эта чудесная сила, заставляющая повиноваться его распоряжениям, — та же самая, что дает ветру способность дуть, огню способность гореть, а оружию способность убивать. Именно ее в различных своих формах обозначают меланезийское слово «мана» и множество его аме-

¹ [Предел, где] необходимо остановиться (*греч.*). — *Примеч. пер.*

риканских эквивалентов. Человек, обладающий «маной», — это тот, кто умеет и может принуждать других к повиновению.

Как и сакральное, власть предстает получаемой извне благодатью, и человек является лишь временным ее вместилищем. Ее получают при введении в должность, посвящении, коронации. Ее утрачивают при разжаловании, посрамлении или злоупотреблениях. Она пользуется поддержкой всего общества, и ее носитель является его связующим фактором. Царь носит венец, скипетр, пурпурную мантию, составляющие принадлежности богов. У него есть стража, которая его охраняет. В его распоряжении все средства принуждения, чтобы заставить смириться непокорных. Но следует обратить внимание на то, что, доказывая действительность власти, эти ее средства гораздо меньше способны объяснить ее. Ибо чем больше их рассматривают как могущественные и способные поработать, чем больше выявляют причины, по которым их боятся, тем больше отказываются объяснять, каковы же мотивы услужливости и покорности.

Какого бы рода ни была власть — светской, военной или религиозной, — она существует лишь как следствие согласия с нею. Дисциплина в армии образуется не могуществом генералов, а послушанием солдат. На каждой иерархической ступени встает одна и та же проблема: как маршал, так и капрал бессильны, если их подчиненные, более многочисленные и лучше вооруженные, откажутся исполнять их приказы. Как хорошо показал Ла Боэси, рабство бывает только добровольным: у тирана для надзора за людьми есть только их же глаза и уши, а для их угнетения — только их же руки, которые они отдают ему на службу.

САКРАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР ВЛАСТИ

Важно было подчеркнуть этот парадокс власти, сутубую оригинальность отношения, соединяющего повелеваемого с повелителем. В основе его разница энергетических уровней, которая автоматически подчиняет первого второму, дает одному непосредственное превосходство над другим. Таковую полярность создает уже простое преимущество в личном престиже, показывающее, что между тем, кто наделен им и заставляет его ощущать, и тем, кто его лишен, существует и играет важную роль некое таинственное влияние [ascendant]. Этот последний термин — астрологического происхождения; им обозначается зодиакальное созвездие, восходящее на горизонте в момент чьего-либо рождения.

Это характерный факт: он показывает, как склонны люди объективировать, проецировать на небесные светила — словом, обожествлять источник власти. И тем более это происходит тогда, когда преимущество в авторитете не происходит от личных досто-

инств — неустойчивых и незаметных, хрупких и беззащитных, — а выступает как прерогатива, неотъемлемо присущая некоторой социальной функции, устойчивой, самоочевидной, признанной, окруженной почетом и страхом. Всякий царь есть бог, потомок бога или царствует по божьей благодати. Это сакральный персонаж. Следовательно, его нужно изолировать, оборудовать между ним и профанным миром непроницаемые перегородки. В его особе кроется святая сила, образующая благополучие и поддерживающая мировой порядок. Он гарантирует регулярную смену времен года, плодородность земли и женщин. Чудесной силой проливаемой им крови обеспечивается ежегодное воспроизводство съедобных животных и растений. Его поведение регламентируется в мельчайших подробностях: нельзя, чтобы он тратил попусту или некстати свою божественную мощь. За него возлагают ответственность за голод и засуху, за эпидемии и стихийные бедствия. Он единственный обладает достаточной святостью, чтобы совершать необходимое кощунство — десакрализовать урожай, дабы им могли свободно пользоваться подданные.

Такая святость делает его опасным. Все, чего он коснется, отныне может служить только ему. Точно так же посуда, с которой он ел, одежда, которую он носил, становятся опасными для всех прочих и завладевшего ими ведут к гибели. Полинезийскому вождю достаточно назвать какой-нибудь предмет именем одной из частей своего тела, чтобы стать его владельцем и зарядить его смертоносной энергией. Он может также освятить (объявить табуированной) какую-нибудь реку или лес — после этого там нельзя передвигаться, нельзя совершать никаких профанных, полезных поступков.

Держателя власти самого держат в великолепно-строгой изоляции. Того, кто неосторожно дотронется до него, это соприкосновение может мгновенно поразить смертью. Тот, кто по неведению или по неловкости протянет руку к собственности вождя, должен немедленно пройти очищение, освободиться от слишком мощного для него флюида; а до тех пор ему нельзя ничего делать руками. Если он голоден, то кормить его должен кто-то другой, или же пусть ест по-звериному, подбирая еду зубами, — иначе с его руки, пропитанной святостью вождя, эта святость перейдет на пищу, а через пищу будет введена в его слабый организм, который не вынесет ее и умрет.

Точно так же к вождю обращаются лишь через посредника. В Китае выражение «[те, кто находится] у нижних ступеней [престола]» стало простым эквивалентом «вашего величества». Нельзя и смотреть верховному правителю прямо в лицо. Нечистое дыхание, исходящее вместе с профанными речами, обессиливающее излучение из глаз нижестоящего могут осквернить, ослабить божественную чудесную силу правителя.

Кроме того, власть сообщает человеку новые качества. По силе освящения она не уступает жреческому сану. Принявший власть или завладевший ею становится чист: он начинает новую, образцово-аскетическую жизнь, тогда как прежде жил развратно или преступно. В истории противопоставляются Октавий и Август, в поэзии — дон Карлос и Карл Пятый. В этом следует видеть нечто большее, чем эффект воображения. Тот, от кого зависят все дары, чья жизнь служит чтимым образцом, опорой всех остальных, закономерно должен обладать всеми добродетелями, всеми чертами величия. Если каких-то у него и нет, ему их щедро приписывают.

Обезопасить вождя от вторжения профанного мира — недостаточно. Надо еще, чтобы всей своей жизнью он удалялся от обыкновенного удела. Ему стараются обеспечить исключительное пользование драгоценными вещами и, наоборот, не давать пользоваться низменными. Повседневные жесты, обычные для подданных, запрещены ему, если уж он их совершает, то должен это делать как-то иначе. Невозможно помыслить, чтобы сакральный персонаж занимался утомительным или грубым ремеслом. В идеале он должен вообще ничего не делать — царствовать, но не править. Уже одним регулярным сжиганием своей святой энергии он придает эффективность своему благотворному влиянию. Подобно тому как он не должен делать того, что делают другие, он не должен и есть того, что они едят. Ему подают особую пищу, запретную для подданных. И наоборот, он не может отведывать заурядную еду, которую потребляют они. Его сексуальное поведение тоже особенное: инцест, запрещенный в народе, нередко является обязательным в царских или знатных семьях. Помимо того что сакральная кровь не должна смешиваться с профанной, необходимо также и в этой области предельное распределение закона вождя и закона подданных.

РАВНОВЕСИЕ И ИЕРАРХИЯ

Сакральное и профанное опять-таки предстают как взаимодополнительные. Что кощунственно для одних — свято для других и наоборот. Между царем и подданными действует тот же закон раздела, что и между фратриями. Но если в последнем случае двухчастное деление подразумевает равновесие, зиждется на респективности, дает каждому одинаковые права и одинаковые обязанности, предписывает или запрещает для всех симметричные действия — словом, устанавливает между ними обратимые отношения, то между правителем и народом, между высшей кастой и кастой париев отношения однонаправленно-иерархические.

Правила не действуют в обе стороны. Дополнительным к каждому праву является не право, а эквивалентная обязанность партнера. Теперь величайшим оскорблением святыни считается оскорбле-

ние величества. Оно является односторонним — его может совершить только низший против высшего. То же действие, совершенное сверху вниз, считается не преступлением, а милостью, не грехом, наводящим порчу, но благодатью, приносящей избавление.

В Полинезии прикоснувшийся к сакральному персонажу опухает и гибнет. Чтобы избежать ожидающей его смерти, у виновного или неосторожного есть лишь одно средство — получить разрешение дотронуться до какого-нибудь вождя. Тем самым он перенесет святость обратно на организм, способный ее выдержать. Вредоносные последствия непопозвоженного контакта устраняются контактом, разрешенным по доброй воле. Восточноафриканские нуба не могут, не погибнув, войти в хижину царя, но, чтобы отвести от них эту угрозу, монарх достаточно соизволить дотронуться рукой до их обнаженного левого плеча. Этот жест освящает их и позволяет безбоязненно вступать в освященное место.

Вообще, если царь касается или называет по имени подданного или подданный касается или называет по имени царя, то последствия этого противоположны. Дело в том, что прикосновение и наречение имени выступают как властные прерогативы, как доказательства превосходства. Называя какой-либо предмет или живое существо, его заклиняют, заставляют появиться и едва ли не повиноваться, принуждают предстать перед взором. Назвать — всегда значит призвать, это уже значит повелевать. Сходным образом, возлагая руку на какую-либо вещь или человека, их покоряют, ими пользуются, их превращают в орудие. *Manus injectio* — это принятие во владение, жест приобретения, которым *накладывают руку* на некую материю, захватывают ее.

Направляясь от царя к подданному, такое выражение превосходства соответствует порядку вещей, представляет собой благословение; направляясь же от подданного к царю, оно идет наперекор мировому закону и образует его кошунственное нарушение. Восходящий поток подношений и нисходящий поток благодеяний, идущие от нижней до верхней и от верхней до нижней ступени социальной иерархии, приходят на смену постоянно возрождающейся конфронтации, непрерывно обновляемому обмену, который то связывал, то развязывал антитетические группы в племенах с делением на фратрии. Власть также делает основой общества полярное соотношение. Однако его моделью служат здесь не отношения мужчины и женщины, а отношения отца и сына. Такой тип отношений предполагает не столько сотрудничество, сколько подчинение. Впрочем, оба отношения не исключают друг друга, а лишь комбинируются в разных пропорциях. Между мужчиной и женщиной уже существует субординация. И наоборот, между царем и вассалами в тенденции устанавливается равновесие. «Хороший» правитель старается сохранять его, тиран же, как считается,

его ломает — тиран, почти всегда рассматриваемый как типичный возмутитель и нарушитель мирового порядка, зачинщик волнений, бесчинств и мятежей.

У монарха не меньше обязанностей перед обществом, чем у общества перед ним. Общественная жизнь основана на их сотрудничестве. В Китае правитель связан с началом *ян*, а толпа с началом *инь*. Тем самым их отношения — взаимодополнительные. Но при этом престиж одного человека или привилегии меньшинства уравновешивают собой влияние множества. Между царем и соединенным, организованным народом устанавливается, как и между фратриями, взаимное уважение, предстающее как знак союза, взаимной почтительности и признательности, которыми обмениваются два равно достойных, необходимых одно другому начала.

Напротив, между верховным правителем и каждым из его подданных главным является отношение авторитета: в одну сторону это отношение покровителя и покровительствуемого, в другую сторону — слуги и господина. Между ними существует особого рода респективность, которой выражается добровольное или насильственное вручение себя в феодальную службу. Она проявляется в любом этикете, предстает как торжественное признание зависимости или почтительной покорности, каковую крепостной должен выказывать знатному человеку, вассал — сюзерену, юноша — старцу, ученик — учителю, посвящаемый — посвятителю, а профан (очень подходящее наименование) — посвященному.

Одни из этих отношений являются или стремятся стать наследственными, другие образуют переходные состояния, однако смещаются с течением времени. Юноша становится взрослым, сын сам становится отцом, но не перестает быть сыном своему отцу, так же как юноша никогда не догонит старшего по возрасту. Таким образом, все вместе эти отношения образуют необратимой линейный мировой порядок, резко отличный от уравновешенно-кругового порядка в обществах с делением на фратрии. При этом оскорбление величества занимает место в ряду других кощунственных деяний (употребления сакральной пищи или сношения с запретными женщинами), посягающих на всемирный распорядок и вызывающих разрыв, волнение, трещину в функционировании общества.

СОХРАНЕНИЕ И ТВОРЧЕСТВО

И в том и в другом случае добродетель заключается в том, чтобы оставаться *в рамках порядка*, находиться на *своем* месте, довольствоваться своим уделом, держаться в пределах дозволенного, не распоряжаться запретным. Поступая так, человек в меру своих сил поддерживает и весь порядок вселенной. В этом и состоит функ-

ция запретов в ритуальных предписаниях: «Обряды предупреждают беспорядок, как дамбы предупреждают наводнения», — гласит книга Лицзи.

Однако со временем дамбы обрушиваются, по мере работы механизма его шестерни стачиваются и загрязняются. Человек стареет и умирает, хотя, правда, и обновляется в своем потомстве. С приближением зимы природа утрачивает плодородие и кажется умирающей. Нужно творить мир заново, омолаживать систему. Запреты способны лишь не дать ей погибнуть от несчастного случая. Они не в силах предохранить ее от неизбежной естественной смерти. Они замедляют, но не могут остановить ее дряхление. Наступает момент, когда необходимо все переделать заново. Какой-то позитивный акт должен сообщить порядку новую стабильность. Требуется какое-то подобие нового творения, которым были бы заново созданы природа и общество. Для этого и служит праздник.

IV

ТРАНСГРЕССИВНОЕ САКРАЛЬНОЕ: ТЕОРИЯ ПРАЗДНИКА

Жизни размеренной, проходящей в повседневных трудах, мирной, скованной системой запретов, полной предосторожностей, когда мировой порядок поддерживается максимой *quieta non movere*¹, противостоит кипение праздника². Даже если рассматривать только внешние его стороны, он являет собой одни и те же черты на любом уровне цивилизации. Праздник означает массовое участие возбужденного, шумного народа. Такие большие скопления чрезвычайно благоприятствуют возникновению и заразительному распространению душевной экзальтации, которая растрачивается в криках и жестах и заставляет людей бесконтрольно отдаваться на волю самых безотчетных импульсов. Даже в нынешних, обедненных праздниках, хотя они и мало отличаются от унылого фона будней и кажутся рассеянными, раздробленными, чуть ли не поглощенными им, — еще можно различить жалкие остатки той всеобщей разнузданности, что характерна для празднеств старинных. В самом деле, маскарады и вольности, допускаемые на карнавале, площадные возлияния и танцы 14 июля свидетельствуют о преемственности того

¹ Не трогать того, что покоится (*лат.*). — *Примеч. пер.*

² Излишне подчеркивать, что данная теория празднества далеко не исчерпывает всех его различных аспектов. В частности, ее еще предстоит согласовать с теорией жертвоприношения. Действительно, жертвоприношение представляет собой как бы привилегированное содержание празднества. Это его внутреннее движение, вбирающее его в себя или придающее ему смысл. Вместе они предстают в том же соотношении, что и душа с телом. Подробно останавливаться на этом их глубинном единстве было невозможно (приходилось выбирать), и я постарался лишь показать жертвенную атмосферу, которая свойственна празднеству, надеясь дать читателю ощутить, что диалектика празднества повторяет и воспроизводит собой диалектику жертвоприношения.

же социального закона. Любой праздник, даже по сути своей скорбный, всегда содержит в себе зачаток эксцесса и кутежа: достаточно назвать хотя бы деревенские поминки. И в старину и ныне определяющими чертами праздника по-прежнему являются танцы, пение, поглощение пищи, питье. Нужно наедаться и напиваться до отвала, до изнеможения, пока не станет дурно. Таков закон праздника.

1. Праздник — обращение к сакральному

В так называемых первобытных цивилизациях контраст значительно более резок. Праздник длится несколько недель, несколько месяцев с четырех-пятидневыми передышками. Порой несколько лет уходит на то, чтобы собрать нужное количество припасов и богатств, которые будут не только потребляться и тратиться напоказ, но и просто-напросто уничтожаться и растранижаться, ибо трапезничество и уничтожение — формы эксцесса — по праву принадлежат самой сути праздника.

Зачастую праздник заканчивается неистово-оргастически, ночным разгулом, когда крики и топот под мерные звуки примитивных музыкальных инструментов превращаются в ритм и пляску. Согласно описанию очевидца, масса людей толпится, колышется, трамбуется ногами землю, рывками движется вокруг установленного в центре шеста. Возбуждение толпы находит себе разнообразные проявления, от которых оно еще более нарастает. Все, что выражает его собой, одновременно его увеличивает и усиливает: навязчивые удары копьями о щиты, выкрикиваемые во весь голос гортанные песни, прыжки и соприкосновения при танце. Время от времени вспыхивают драки — дерущихся разнимают, сильными руками поднимают над землей и ритмично качают, пока они не успокоятся. При этом хоровод не прерывается. Также и влюбленные парочки внезапно выходят из танца, соединяются в окрестных зарослях, а потом возвращаются и снова пляшут в общем водовороте, длящемся до утра.

Как легко понять, праздник, будучи столь мощным пароксизмом жизни и выделяясь столь резко на фоне мелочных забот повседневности, кажется индивиду каким-то иным миром, где его несут и преобразуют превосходящие его силы. Его будничная деятельность — собирательство, охота, рыбная ловля или животноводство — всего лишь занимает его время и удовлетворяет его непосредственные потребности. Конечно, в ходе ее он проявляет внимание, терпение, ловкость, но в глубине души он живет воспо-

минанием о прошлом празднике и ожиданием будущего, ибо для него, для его памяти и желания, праздник предстает как время интенсивных переживаний и преображения всего его существа.

ПРИХОД САКРАЛЬНОГО

К чести Дюркгейма, он распознал в праздниках, в их оппозиции рабочим дням, важнейшее проявление различия между сакральным и профанным. В самом деле, они противостоят будням как прерывистые вспышки — тусклой непрерывности, как неистовый восторг — повторению день ото дня одних и тех же материальных забот, как мощное дыхание совместной экзальтации — спокойным трудам, которыми каждый озабочен по отдельности, как сосредоточение общества — его рассеянию, как лихорадка кульминационных моментов — тихой работе в слабые фазы жизни. Кроме того, душу верующих потрясают религиозные церемонии, поводом для которых является праздник. Это время радости, но также и тревоги. Перед финальной разрядкой обязательно соблюдаются пост и тишина. Обычные запреты еще более усиливаются, вводятся дополнительные. Неумеренность и эксцессы во всем, торжественность обрядов, строгость предварительных ограничений — все это равно способствует тому, чтобы атмосфера праздника воспринималась как некий исключительный мир.

Действительно, праздник часто прямо рассматривается как царство сакрального. Праздничный день, даже простое воскресенье, — это прежде всего время, посвященное божественному, когда запрещено трудиться и следует отдыхать, радоваться и славить Бога. В обществах, где праздники не рассеяны по всему циклу трудовой жизни, а сгруппированы в настоящий *сезон праздников*, еще лучше видно, насколько эта пора фактически образует собой период преобладания сакрального.

В исследовании г. Мосса об эскимосских обществах приводятся лучшие примеры этого резкого контраста между двумя жизненными укладами, который вообще очень заметен у народов, вынужденных в силу климата или своей хозяйственной организации проводить часть года в длительном бездействии. На зиму эскимосское общество сходится вместе, все происходит и делается сообща, тогда как летом каждая семья, живя уединенно в своем чуме среди огромного почти безлюдного пространства, добывает себе пропитание отдельно, и ничто не ограничивает индивидуальную инициативу. По сравнению с летней жизнью, носящей почти сплошь светский характер, зима предстает как пора «непрерывной религиозной экзальтации», как один длинный праздник. У индейцев Северной Америки морфология общества тоже сильно варьируется в зависимости от сезона. Здесь также летнее рассеяние сменяется зимней концентрацией. Вместо родов в эту пору образуются религиозные

братства, которые исполняют массовые ритуальные танцы и устраивают общеплеменные церемонии. Это время передачи мифов и обрядов, пора, когда новым членам общества являются духи и совершают их инициацию. Индейцы квакиутль сами говорят: «Летом сакральное внизу, а профанное наверху; зимой сакральное сверху, а профанное снизу». Яснее не скажешь.

Как мы видели, в обычной жизни сакральное проявляется почти исключительно в форме запретов. Оно характеризуется как «заповедное», «отдельное»; оно выведено из обычного оборота, оберегается запретами, призванными предотвратить всякое посягательство на мировой порядок, грозящее расстроить этот порядок, внести зачатки волнения. Тем самым оно предстает как по сути своей *негативное*. Действительно, таков один из главных признаков, который чаще всего приписывали ритуальному запрету. Однако сакральный период социальной жизни — это как раз такой период, когда правила утрачивают силу и фактически предписывается распущенность. Конечно, за праздничными эксцессами можно не признавать собственно ритуального характера и усматривать в них просто *разрядку активной энергии*. Как пишет Дюркгейм, «люди настолько выходят за рамки обычных условий жизни и настолько ясно это сознают, что испытывают словно потребность выйти и за рамки обычной морали, подняться выше нее». Да, конечно, беспорядочное волнение и буйная возбужденность праздника соответствуют некоему импульсу дегумесценции. Это сознавал еще Конфуций, говоря в оправдание китайских деревенских пиршеств, что не следует «держатъ лук все время натянутым, никогда не расслабляя, или же все время расслабленным, никогда не натягивая». Безусловно, своей неумеренностью коллективные восторги выполняют *также* и эту функцию — наступают как резкая вспышка после долгого и строгого сжатия. Однако это, без сомнения, лишь одна из их сторон — не столько сущностная причина, сколько физиологический механизм. Эта сторона дела отнюдь не исчерпывает собой их природы. В самом деле, туземцы видят в них предпосылку магической эффективности своих празднеств; они заранее свидетельствуют об успешном свершении обрядов и косвенным образом сулят в будущем плодovitость женщин, богатство урожая, отвагу воинов, обилие дичи, удачу на рыбной ловле.

ЭКСЦЕСС — ЛЕКАРСТВО ОТ ВЕТШАНИЯ

Таким образом, эксцессы не только постоянно сопровождают праздник. Они не просто внешнее проявление развивающегося в его ходе возбуждения. Они необходимы для успеха устраиваемых церемоний, они причастны к их святой силе и вместе с ними участвуют в обновлении природы и общества. В самом деле, именно такова

цель праздника. Время все истощает, утомляет. Время — это то, что ведет к старению, к смерти, к *ветшанию*; в греческом и иранском языках именно от этого корня образованы слова, обозначающие время. Каждый год обновляется растительность, и социальная жизнь, подобно природе, тоже открывает новый цикл. Тогда все сущее должно омолодиться. Следует начать заново сотворение мира.

Мир существует как космос, управляемый вселенским порядком и функционирующий в размеренном ритме. Поддержкой ему служат мера и правило. Его закон — чтобы все находилось на *своем* месте и происходило в *свое* время. Этим объясняется, что единственными проявлениями сакрального являются либо запреты, защитные меры против любых потенциальных угроз строю космоса, либо обряды искупления, исправления уже случившихся в нем нарушений. Они стремятся к неподвижности, ибо всякие изменения и новшества подвергают опасности стабильность мироздания, развитие которого желательно приостановить, устранив и вероятность гибели. Однако зародыши его уничтожения таятся в самом его функционировании, в ходе которого накапливаются отходы и происходит износ механизма.

Нет ничего, что не подчинялось бы с очевидностью этому закону, установленному и подтверждаемому всем опытом жизни. Даже для здоровья человеческого тела требуется, чтобы из него регулярно удалялась «скверна» — моча, экскременты, а у женщин и месячная кровь. Тем не менее в конце концов приходит старость, делая его слабым и неподвижным. Так и природа ежегодно проходит один и тот же цикл роста и упадка. Социальные институты тоже, очевидно, не избавлены от этого чередования. Их тоже нужно периодически возрождать и очищать от ядовитых отходов, образуемых вредоносной частью каждого поступка, совершенного на благо сообщества. Сколь бы необходимым он ни казался, все же предполагают, что он в некоторой степени оскверняет ответственное за него лицо, а через него и все общество в целом.

Так, боги ведийского пантеона ищут, кому бы передать нечистоту, которой они покрываются, проливая кровь в ходе жертвоприношений. Обычно для подобного очищения изгоняют или умерщвляют козла отпущения, нагружаемого всеми совершенными таким образом грехами, или же какое-либо олицетворение старого года, который надлежит заменить новым. Следует прогнать вон зло, слабость и ветхость — понятия, которые при этом более или менее совпадают. В Тонкине совершаются специальные обряды с открытой целью устранить нечистый остаток тех или иных событий — особенно властных актов. Когда правительство приговаривает кого-либо к смерти за измену, мятеж или заговор, то стараются нейтрализовать раздражение, злопамятство духов этих людей. В Китае выметенный сор, то есть бытовые отходы домашней жизни, сваливают в кучу у порога и выбрасывают, с особыми предосторожностями.

ми, лишь во время новогодних праздников, так как этот сор, подобно всякой скверне, содержит в себе действительное начало, которое при правильном применении может принести благополучие.

Выведение накапливаемых при функционировании любого организма шлаков, ежегодная ликвидация грехов, изгнание старого времени еще не достаточны. Все это служит лишь для того, чтобы похоронить ветхое и загрязненное, *отслужившее свое время* прошлое; оно должно уступить место новому, девственному миру, наступление которого и призван обеспечить праздник.

Запреты стали бессильны поддерживать целостность природы и общества. Тем более не помогут они восстановить то и другое в их юной первозданности. Правило не содержит в себе никакого начала, способного придать ему новую силу. Приходится обращаться к творческой способности богов и возвращаться к началу мира, к силам, превратившим тогда хаос в космос.

ПЕРВОЗДАННЫЙ ХАОС

В самом деле, праздник предстает как актуализация первых времен мироздания, *Urzeit*, изначальной эры великого творения, когда все вещи, живые существа, социальные институты сложились в своей традиционной и окончательной форме. Это та самая эпоха, когда жили и действовали божественные прародители, чью историю рассказывают мифы. Более того, у североамериканских цимшиенов мифы именно тем и отличаются от других легендарных рассказов, что их действие относится к этому былому времени, когда мир еще не обрел своего нынешнего облика.

Основные черты мифической Великой Поры были замечательно исследованы Леви-Брюлем на материале австралийцев и папуасов. Для его обозначения у каждого племени есть свое слово: *altjira* у арунта, *dzugur* у алуриджа, *bugari* у караджери, *ungud* у народов Северо-Западной Австралии и т. д. Часто этими словами обозначается также сновидение и вообще все кажущееся странным и чудесным. Дело в том, что они служат для характеристики времени, когда «необычайное было правилом». Все выражения, которыми пользуются наблюдатели, стремятся подчеркнуть этот аспект первобытного века. Согласно д-ру Форчуну, это мифическое время, когда «существование дошло до бытия и началась естественная история». Оно помещается одновременно *в начале* и *вне* временного становления. Также и г. Элькин отмечает, что оно является как прошлым, так и настоящим или будущим: «Это период, но также и состояние», — характерно пишет он.

По сути, мифическое время образует начало обычного времени и постоянно проступает сквозь него, производя все смущающе-необъяснимые события, которые в нем происходят. Сверхъестественное постоянно кроется под чувственно осязаемым и пытается пробиться

сквозь него. В самых разных краях первобытный век описывают с необыкновенным единодушием. Это идеальное место превращений и чудес. Еще ничто не стабилизировалось, не издано никаких правил, не зафиксировано никаких форм. Ставшее с тех пор невозможным было тогда осуществимым. Вещи перемещались сами собой, лодки летали по воздуху, люди превращались в животных и наоборот. Вместо того чтобы стареть и умирать, они лишь меняли кожу. Вселенная была пластичной, текучей и неисчерпаемой. Урожай вырастал сам собой, а на разделанных тушах животных тут же начинало нарастать новое мясо.

СОТВОРЕНИЕ КОСМОСА

В конце концов прародители придали миру тот облик, который с тех пор уже больше не менялся, предписали ему законы, которые остаются в силе и поныне. Они создали людей, вырастив их из земли или же преобразив существ смешанной природы, полулюдей-полузверей, которые существовали прежде. Одновременно они сотворили или сформировали различные виды животных и растений. Придавая форму одному индивиду, они изменяли по его подобию и все его будущее потомство, которому уже без дополнительного вмешательства шло на пользу изменение своего архетипа. Они также утвердили на своих местах море, сушу, острова, горы. Они разделили людей на племена и для каждого из них установили особый жизненный уклад, церемонии, детали этих церемоний, обряды, обычаи, законы.

Но поскольку каждую вещь и каждое живое существо они заключали в известные пределы, в их отныне *естественные* пределы, то тем самым эти вещи и живые существа лишались всех своих магических способностей, позволявших им мгновенно реализовывать свои желания и моментально беспрепятственно превращаться во что угодно иное. В самом деле, порядок несовместим с одновременным существованием всех возможностей, с отсутствием всяких правил; и вот в мире возникли непреодолимые ограничения, заключив каждый вид в рамки его бытия и не давая за них выйти. Все застыло в неподвижности, и были учреждены запреты, дабы новая организация, новый законный порядок никем не нарушались.

Наконец, в мир вошла смерть — из-за непослушания первого человека, а еще чаще первой женщины, из-за ошибки божьего вестника, из-за глупости Прародителя-«Путаника»¹, который сплошь и рядом пытается неловко подражать жестам Творца и своим глупым упрямством приводит к последствиям одновременно комическим и катастрофическим. Как бы то ни было, космос вышел из хаоса — а внутри него смерть, словно червь внутри плода. Эра первобытного беспорядка завершилась, началась естественная история, устано-

¹ У англосаксонских этнографов — «трикстера» (см. ниже дополнение II).

вился нормальный режим причинности. На смену буйной творческой деятельности пришла бдительность, необходимая для поддержания сотворенного мира в должном порядке.

ХАОС И ЗОЛОТОЙ ВЕК

Понятно, что мифическое время предстает в фундаментально двойственном облике: в самом деле, у него два противоположных аспекта — Хаос и Золотой век. Насколько отталкивает в нем недостаток порядка и стабильности, настолько же привлекает отсутствие преград. Человек с ностальгией оглядывается на мир, где достаточно было протянуть руку, чтобы нарвать сладких и вечно зрелых плодов, где урожай сам послушно складывался в житницы без пахоты, сева и жатвы, где не было суровой необходимости труда, где желания осуществлялись едва возникнув, не искажаясь, не сокращаясь и не уничижаясь какой-либо материальной невозможностью или же социальным запретом.

Золотой век, детская пора мира и человека, соответствует представлению о земном рае, где поначалу все давалось даром, а по исходе из него пришлось в поте лица своего зарабатывать хлеб. То было царство Сатурна или Кроноса, без войн и без торговли, без рабства и частной собственности. Однако этот мир света, безмятежных радостей, легкой и счастливой жизни был в то же время миром мрака и ужаса. Век Сатурна — это век человеческих жертвоприношений, а Кронос пожирал собственных детей. Даже самопроизвольное плодородие земли имело свои отрицательные стороны. Первобытный век предстает и как эра буйных и беспорядочных творений, чудовищных и непомерных исчадий.

Эти два антагонистических представления иногда неразличимо смешиваются, иногда разделяются в силу тяги человеческого ума к связной последовательности, и тогда мифология различает, противопоставляет Хаос и Золотой век, располагает их один за другим. Они предстают как две стороны одной и той же воображаемой реальности — неупорядоченного мира, из которого вышел мир упорядоченный, где живут нынешние люди. Он противостоит этому последнему как мир мифа — миру истории, начинающейся с концом мифа. Он противостоит ему также как мир снов (чье имя он часто и носит) — миру яви. Наконец, он представляет собой время безделья, изобилия, расточительности, которые человек тщетно надеется вернуть, будучи обречен на труд, нехватку и бережливость.

Одновременно этот мир более или менее бессознательно изображает собой, по-видимому, и детство. Чтобы установить это, необязательно ссылаться на то сердечное сожаление, благодаря которому память взрослого склонна предельно приукрашивать воспоминания о юных годах, — ему вдруг кажется, будто они прошли сплошь в играх

и беззаботности, вопреки всякому правдоподобию они видятся ему временем вечного празднества в райском саду. Однако же нет сомнения, что оба представления — о первобытном веке мира и о *зеленом рае детской любви* — взаимно окрасили друг друга.

В любом случае фактом является то, что до посвятительных церемоний, вводящих молодых людей в социальные рамки, их поведение не подчиняется тем запретам, которыми ограничивается поведение взрослого; сходным образом и добрачная половая жизнь подростка, как правило, в высшей степени свободна. В это время индивид как бы еще не включен в мировой порядок и потому не рискует нанести ему ущерб, нарушая не распространяющиеся на него законы. Он живет, так сказать, на обочине упорядоченного мира и организованного общества. Он лишь наполовину принадлежит космосу, еще не порвал всех связей с тем иным, баснословным миром, из которого прародители извлекли его душу и заставили ее заново родиться из лона женщины — его матери.

В отличие от порядка «естественной истории», первобытный век мира — пора вселенского смещения, которое нельзя вообразить без тревоги. У эскимосов два аспекта первобытной эпохи предстают тесно смешанными. Для этой эпохи характерны черты безраздельного хаоса: все пребывало в потемках, на земле не было света. Нельзя было распознать ни материков, ни морей. Люди и животные не различались между собой. Они говорили на одном языке, жили в одинаковых домах, сходным способом охотились. Равным образом в описании этой эпохи можно найти и черты, обычно служащие для описания Золотого века: в ту пору значительной силой обладали талисманы, человек мог превратиться в зверя, в растение, в камень. Скелет съеденного оленя карибу снова обрастал мясом. Снегоуборочные лопаты двигались сами собой, их не нужно было носить.

Но уже в этой последней возможности характерным образом проявляется смесь сожаления и опаски: она и иллюстрирует желание жить в мире, где все осуществлялось бы без усилий, и внушает страх, как бы лопаты не ожили вновь и не перестали слушаться владельца. Оттого их никогда не оставляют торчать в снегу без присмотра.

2. Сотворение мира ЗАНОВО

ПЕРВОБЫТНЫЙ век — одновременно и по одинаковым причинам кошмар и рай — предстает как тот период и то состояние творческой мощи, из которых возник нынешний мир, подверженный ветшанию и находящийся под угрозой гибели. Соответственно но-

вое рождение, новое погружение в эту вечность, которая всегда с нами, в этот источник молодости с вечно живой водой, дает миру шанс омолодиться и обрести жизненную полноту и силу, чтобы противостоять времени на протяжении нового цикла.

Это и есть функция, которую выполняет праздник. Его уже характеризовали как актуализацию первоначального творческого периода. Если воспользоваться точным выражением г. Дюмезиля, он дает выход в Великое Время, образует такой момент, когда люди покидают временное становление и попадают в хранилище всемогущих и вечно юных сил — первобытный век. Праздник разворачивается в храмах, церквях, святилищах, которые сходным образом изображают собой Великое Пространство — то, где перемещались божественные прародители и чьи памятные места и священные камни суть зримые вехи, и ныне связанные с основополагающими деяниями Творцов.

Праздничная церемония происходит в критический момент сезонного цикла, когда вся природа словно обновляется, когда у всех на глазах она переживает зримую перемену, — в начале или конце зимы в странах с полярным или умеренным климатом, в начале или конце сезона дождей в тропической зоне. Тогда люди, полные сильного душевного волнения, в котором присутствуют и тревога и надежда, отправляются в паломничество к местам, пройденным некогда мифическими прародителями. Набожные австралийцы заново проделывают их путь, останавливаются всюду, где останавливались они, и тщательно повторяют все их жесты.

Г-н Элькин выразительно подчеркнул эту жизненно важную, религиозную, а отнюдь не просто географическую связь туземца со своим краем: местность, пишет он, представляется туземцу как путь, ведущий в незримый мир. Она позволяет сообщаться с «силами, дарующими жизнь человеку и природе». Если туземцу приходится покинуть свои родные края или если они претерпевают перемену в ходе колонизации, он считает себя обреченным на смерть и чувствует, как силы его иссякают; он больше не может приникнуть к истокам, периодически дающим ему жизнь.

ВОПЛОЩЕНИЕ ПРАРОДИТЕЛЕЙ-ТВОРЦОВ

Итак, праздник справляется в пространстве-времени мифа и имеет своей функцией возрождение реального мира. Для этой цели стараются выбирать такой момент, когда обновляется растительность или же плодятся тотемные животные. Все отправляются туда, где мифический прародитель создал вид растений или животных, от которых происходит группа. Группа воспроизводит творческий ритуал, который унаследован ею и который только она одна способна успешно осуществить.

Лицедее подражают делам и поступкам героя. Они носят маски, отождествляющие их с этим получеловеческим-полуживотным прародителем. Нередко в этих масках имеется створка, которая в нужный момент открывается и внезапно являет взору другое лицо своего носителя, позволяя воспроизводить мгновенные превращения, что совершались в первобытный век. Действительно, задача состоит в том, чтобы стали актуально присутствующими и действующими существа творческой эпохи, которые единственно обладают магической силой, сообщающей обряду желаемую эффективность. Собственно, между «мифическим заложением основ и актуальным церемониалом» и не делают никакого четкого различия. Г-н Дэррил Форд с точностью констатировал это у индейцев юма в штате Колорадо: его информанты постоянно смешивали обряд, который они обыкновенно совершали, и тот первозданный акт, которым его установили прародители.

Чтобы воскресить плодотворящее время великих прародителей, применяются разные приемы. Иногда ограничиваются одним лишь рассказыванием мифов. Мифы по определению суть тайные и могущественные повествования, излагающие сотворение того или иного живого вида, основание того или иного социального института. Они действуют наподобие волшебных слов. Достаточно рассказать их, чтобы заставить повториться увековеченное в них деяние.

Другой способ вызывать к жизни мифическое время — перерисовывать наскальные рисунки на камнях в удаленных галереях, изображающие прародителей. Окрашивая их в подходящий цвет, периодически подновляя их (нельзя переписывать их целиком и полностью — это нарушило бы непрерывную преемственность), люди вызывают к жизни, *актуализируют* представленных на них существ, с тем чтобы те обеспечили возврат сезона дождей, преумножение съедобных растений и животных, изобилие духов-детей, которыми беременеют женщины и гарантируется процветание племени.

Иногда устраивают настоящее драматическое представление. В австралийском племени варрамунга инсценируют жизнь мифического прародителя каждого из родов — например, для рода Черного змея это жизнь героя Тхалавалла, с момента его появления из земли до ухода назад в землю. Участники представления покрывают себе кожу пухом, который в ходе их движений разлетается. Так они изображают рассеяние зародышей жизни, исходящих из тела прародителя. Делая это, они обеспечивают умножение рода Черного змея, после чего уже сами люди устраивают трапезу, возрождаясь и усиливаясь в своей глубинной сущности путем вкушения мяса священного животного.

Как мы уже видели, такая трапеза является кошунственной и запретной, когда нужно поддерживать мировой порядок, а не об-

новлять его. Теперь же члены рода отождествляются с существами мифической поры, которые не знали запретов — они сами их установили, и скоро запреты будут установлены вновь. Действительно, в предшествующий период участники представления соблюдали строгий пост и множество других запретов, благодаря которым осыятились, постепенно перешли из профанного мира в сакральный. Они сами сделали прародителями: знаком их метаморфозы служат маски и украшения, которые они носят. Теперь они уже могут убивать и есть то животное, собирать и употреблять в пищу то растение, к которому они мистически причастны. Тем самым они причащаются к тому началу, откуда черпают силу и жизнь. Вместе с ним они вбирают в себя новый приток мощи. Далее они оставляют людям других родов это животное или растение, после того как воскресили и дессакрализовали его, первыми вкусив священной пищи, которая тождественна им самим и которой они должны периодически вкушать в порядке животворящего каннибализма, подкрепляющей теофагии; с этого момента они уже больше не могут свободно есть ее. Праздник закончен, вновь установлен порядок.

ОБРЯДЫ ПЛОДОРОДИЯ И ПОСВЯЩЕНИЯ

Существуют не только церемонии плодородия. Есть и другие, целью которых является ввести молодых людей в общество взрослых и тем самым приобщить к коллективу. Это обряды посвящения. Они предстают в точности сходными с описанными выше и, подобно им, имеют своей основой представление мифов о происхождении вещей и социальных институтов.

Параллелизм сказывается во всем. Обряды плодородия обещивают возрождение природы, обряды посвящения — возрождение общества. Независимо от того, совершаются ли те и другие по отдельности или совпадают, они равно состоят в том, чтобы сделать актуально присутствующим мифическое прошлое, дабы мир вышел из него омоложенным.

В повогвинейском культе Майо посвящаемые, войдя в священное место, ведут себя как младенцы: притворяются, будто ничего не знают, не умеют пользоваться никакими орудиями, впервые видят пищу, которую им дают есть. Тогда, чтобы их научить, воплощающие божественных прародителей лицедеи представляют им все вещи одну за другой, в том порядке, в каком мифы повествуют об их сотворении этими прародителями. Здесь как нельзя более четко видно, что церемония означает именно возврат к первоначальному хаосу и постепенное воссоздание в мире законного устройства: водворение порядка происходит не сразу, оно само следует некоторому порядку.

Согласно г. Вирцу, обряды майо тождественны, будь то обряды плодородия или посвящения. Они различаются лишь своей целью.

В самом деле, общество всегда идет рука об руку с природой. Посвящаемый юноша похож на семя в земле, на паханую почву. Прародители сначала превратили чудовищные исчадия Великого Времени в людей, а затем дополнили их половыми органами, источниками жизни и плодородия. Также и инициация делает из неофитов настоящих мужчин. Обрезание придает *завершенность* их фаллосу. Вся церемония в целом сообщает им различные мужские добродетели, такие как отвага, непобедимость, а также справедливость и производительная сила. Она заставляет созреть новое поколение людей, подобно тому как обряды, совершаемые для воспроизводства тотема, обеспечивают рост нового урожая или нового поколения животных.

Кроме того, в ходе посвящения новичков знакомят с мифами, с таинственным и священным наследием племени. Они присутствуют при демонстрации церемоний, которые им придется осуществлять самим и успех которых будет доказывать их состоятельность как взрослых людей. В Северной Америке ритуальные танцы связаны с магическими дарами, а те в свою очередь с тайными рассказами, объясняющими, каким образом прародители их обрели. Например, благодаря знанию рассказа и исполнению танца посвящаемые получают во «владение» Волшебный Гарпун, необходимый для удачной охоты на выдр, Водку, воскрешающую мертвых, Палящий Огонь, жгущий на расстоянии. Как пишет Боас, для индейцев квакиутль танец есть не что иное, как «драматическое представление мифа о получении духов», а соответственно и олицетворяемого ими дара.

Духи сами показывают танец посвящаемым, а те, чтобы удостоверить свою инициацию, повторяют этот танец в маске и с эмблемами прародителя-покровителя, научившего их ему. Танцуя, они воплощают его в животной форме, ибо сам церемониал тоже был установлен в мифическую эру, когда Преобразователь еще не зафиксировал каждую вещь в ее окончательной форме. Духи являлись только зимой, то есть между двумя периодами профанных трудов, вне обычного времени; зима — пора праздников и танцев, когда юноши воплощают духов, чтобы обрести даваемые ими дары и усвоить способности, которыми они обладают, отождествляясь с ними.

Собственно, в мифические времена оба вида церемоний (обряды плодородия и инициации) представляли собой одно и то же. Штрелов специально подчеркивает это для Австралии, при том что там эти церемонии наиболее отчетливо различаются в рамках ритуала: прародители вели посвящаемых через Великое Пространство и учили на наглядных примерах тем обрядам, посредством которых они творили все сущее и фиксировали его в виде устойчивой морфологии. То есть для посвящения служили не церемонии «понарошку», но непосредственно-действенное развертывание творческой активности прародителей, ее первое применение.

ПРИОСТАНОВКА РАЗМЕРЕННОГО ВРЕМЕНИ

В любом случае первейшая задача — это актуализировать первобытный век; праздник — это вновь обретенный и заново оформляемый Хаос. В Китае верят, что бурдюк, изображающий собой хаос, преобразуется, когда его семь раз пронзят Молнии. Также и у человека на лице семь отверстий, а у человека благородного их семь и на сердце. Хаос-Бурдюк воплощается тупым человеком «без отверстий», безлицым и безглазым. В конце пиршества его семь раз пронзают Молнии — как подчеркивает г. Гране, не для того чтобы убить, а чтобы возродить к новой, высшей жизни, придать форму. Обряд стрельбы из лука в бурдюк оказывается связан с зимним праздником — попойками долгой ночи, которые происходят в течение последних двенадцати дней в году и в ходе которых совершаются всевозможные эксцессы.

Такой обычай распространен очень широко: праздник заставляет вернуться время творящей распушенности, которая предшествует порождаемым ею порядку, форме и запрету (все эти три понятия связаны между собой и совместно противостоят Хаосу). Для такого периода само собой находится место в календаре. Действительно, когда месяцы исчисляются по лунным фазам, а год — по обращению Земли вокруг Солнца, то в конце солнечного цикла остаются двенадцать лишних дней. Благодаря им два отсчета времени согласуются между собой. Эти дополнительные дни не принадлежат никакому месяцу, никакому году. Они за рамками размеренного времени и тем самым естественно предназначены для периодических, восстанавливающих мироздание возвратов Великого Времени.

Эти лишние дни эквивалентны всему году, образуют его «подобие», как сказано в «Ригведе» о священных днях середины зимы, отмечавшихся в Древней Индии. Каждый из этих дней соответствует одному из месяцев, и происходящее в эти дни предвещает собой то, что случится в последующие месяцы. Да и названия их те же, что у месяцев, и следуют в том же порядке. Если же считать время циклами в два с половиной года, как в кельтском календаре Колиньи, то дополнительный период включает в себя тридцать дней, воспроизводящих серию из двенадцати месяцев, повторенную два с половиной раза.

ПРИСУТСТВИЕ ПРИЗРАКОВ

Сколько бы ни длился этот период, во время его потусторонний мир смешивается с посюсторонним. Прародители или боги, воплощаемые танцорами в масках, присоединяются к людям и резко пре-

рываю ход естественной истории. Они присутствуют на австралийских тотемических праздниках, в новокаледонских обрядах *riou*, в церемониях посвящения у папуасов и североамериканских индейцев. Также и мертвые выходят из своих обиталищ и вторгаются в мир живых.

Ибо во время перерыва в мировом распорядке, каким является смена года, все преграды рушатся и ничто не мешает усопшим посещать своих потомков. В Сиаме в эту пору inferнальное существо открывает врата бездны, и мертвые на три дня возвращаются наверх, к солнечному свету. Страной правит временный царь, наделенный всеми прерогативами настоящего правителя, а народ предается азартным играм (типичная рискованно-расточительная деятельность, противоположная медленному и верному трудовому накоплению богатств). У эскимосов во время зимних праздников души мертвых вселяются в живых членов стоянки и тем самым подтверждают солидарность, преемственность поколений в группе. Затем их торжественно выпроваживают назад, чтобы возобновились нормальные условия существования.

Когда пора праздников утрачивает единство и праздники оказываются разбросаны на протяжении всего года, то почти всегда можно отметить период, в течение которого мертвецы вольны расходиться по обществу живых. Потом, когда время, ежегодно отводимое для их нашествия, заканчивается, их специальными заклинаниями отправляют назад в их жилище. В Риме в определенные дни приподнимали камень, запиравший *mundus*¹, — так называлась яма на Палатинском холме, которую считали входом в подземный мир, самим этим миром в свернутом виде, а также, как говорит само название, и точным соответствием миру живых, его симметричным отображением в потустороннем мире. Она представляла собой одновременно и Великое Пространство в сжатой форме, противостоящее пространству профанному, и отверстие, позволяющее им сообщаться между собой. И вот души мертвых начинали бродить по улицам, например в течение трех майских дней, по истечении которых каждый глава семейства прогонял их из своего дома, плюя им вслед бобами и откупаясь таким образом от их нашествия за себя и своих близких на весь следующий год. Возвращение мертвых вообще часто связано со сменой времен года: по всей Европе привидения и призраки обычно вольны бесчинствовать среди живых в ночь на святого Сильвестра, то есть в последнюю ночь года.

¹ Мир (*лат.*).— *Примеч. пер.*

3. Функция разгула

Итак, этот праздничный антракт, время вселенского смешения, поистине представляет собой период, когда мировой порядок отменяется. Оттого в это время позволяются любые эксцессы. Следует вести себя вопреки всяким правилам. Все должно делаться на выворот. В мифическую эпоху время шло наоборот — люди рождались старцами, а умирали малыми детьми. В такой ситуации сразу две причины побуждают к разгулу и сумасбродству. Чтобы вернее возвратиться к жизненным условиям мифического прошлого, люди всячески стараются поступать вопреки обычаю. А с другой стороны, во всякой неводержности проявляется добавочная мощь, которая после чаемого обновления мира непременно принесет изобилие и процветание.

И та и другая причина ведут к нарушению запретов и превышению меры: при временной отмене космического порядка совершают то, что запрещается правилами, и безоглядно злоупотребляют тем, что ими разрешается. Соответственно все предписания, поддерживающие правильный распорядок в природе и обществе, в эту пору систематически преступаются. Однако такие нарушения по-прежнему представляют собой оскорбление святынь. В них заключено посягательство на законы, которые были вчера и вновь станут завтра самыми святыми и нерушимыми законами на свете. Это поистине кощунство, хуже которого не бывает.

Вообще, любые обстоятельства, в которых жизнь общества или мира в целом начинает расшатываться и требует обновления вливанием молодой и неумеренной силы, — уподобляются патетическому моменту смены времен года. В подобной ситуации неудивительно, что к таким же или сходным вольностям, как и в дополнительные дни календаря, прибегают с целью обуздать стихийные бедствия — в одном австралийском племени, как сообщают, так делают при эпидемиях, в другом — при появлении полярного сияния, которое туземцы рассматривают как грозящее их сжечь небесное пламя: и тогда старики приказывают всем меняться женами.

То, что туземцы в самом деле чувствуют себя восстанавливающими мироздание, самое бытие которого оказалось в опасности, — с несомненностью явствует из церемонии, которую устраивают фиджийцы при плохом урожае, опасаясь голода: эту церемонию они называют «творением земли». В самом деле, земля продемонстрировала свое истощение. Значит, необходимо омолодить ее, заставить возродиться, отвести смертельную угрозу, подстерегающую мир и живущих в нем людей.

СОЦИАЛЬНЫЕ КОЩУНСТВА ПРИ СМЕРТИ ЦАРЯ

Когда вся жизнь общества и природы воплощена в священной особе царя, критическим моментом становится час его смерти, и именно она дает начало ритуальной вседозволенности. Последняя приобретает облик, точно соответствующий характеру случившейся катастрофы. Кощунство получает социальный характер. Его творят путем унижения величества, иерархии и власти. Ни в одном таком случае нельзя сказать, чтобы разнузданные страсти, прежде долго сдерживаемые, как-то пользуются вынужденным ослаблением правительства или временным безвластием. Ибо неистовству народа никогда не оказывают ни малейшего сопротивления — его считают таким же закономерным, как и прежде покорность усопшему монарху. На Сандвичевых островах толпа, узнав о смерти царя, совершает все то, что в обычное время рассматривается как преступление, — жжет дома, грабит и убивает, а женщин заставляет публично отдаваться всем подряд. В Гвинее, по сообщению Босмана, как только народ узнает о смерти царя, «все пускаются грабить друг друга», и эти грабежи продолжаются до тех пор, пока не будет провозглашен преемник покойного.

На островах Фиджи факты еще более характерны: смерть вождя дает сигнал к мародерству, племена-данники врываются в столицу и чинят там всяческий разбой и грабеж. Чтобы предотвратить это, кончину вождя нередко держали в тайне, а когда племена-данники, надеясь пограбить и поразбойничать, спрашивали, умер ли вождь, то им отвечали, что его тело уже разложилось. Тогда они, обманутые, но покорные, уходили прочь, упустив свой случай.

На этом примере ясно видно, что время вседозволенности точно совпадает с периодом разложения тела царя, то есть с наиболее острым периодом инфекции и скверны, воплощаемых мертвецом, с тем временем, когда его вредоносность полнее и нагляднее всего является и активнее и заразительнее всего влияет. Общество должно оберегаться от него, демонстрируя свою жизненную силу. Угроза исчезает лишь с полным уничтожением подверженной гниению части царских останков, когда от трупа остается один лишь твердый и нетленный скелет. Тогда считается, что опасная фаза миновала — может быть восстановлен обычный ход вещей. Наступает новое царствование, сменяя собой время неопределенности и смешения, в течение которого разлагалась плоть Хранителя.

В самом деле, царь по сути своей есть Хранитель, чья роль — поддерживать порядок, меру, правила, все те начала, которые изнашиваются, старятся и умирают вместе с ним, которые по мере уменьшения его физической цельности сами теряют свою мощь и чудодейственную силу. Поэтому кончина царя открывает собой междоцарствие, когда господствует обратный действенный принцип — принцип бес-

порядка и экстаза, порождающий кипящее возбуждение, из которого затем возродится новый, вновь окрепший порядок.

ПИЩЕВЫЕ И ПОЛОВЫЕ КОЩУНСТВА

Сходным образом пищевые и половые кощунства в тотемических обществах имеют целью обеспечить пропитание и плодovitость группы на предстоящий период времени. Такая вседозволенность связывается с церемонией обновления священного животного или же приобщения юношей к обществу взрослых мужчин.

Действительно, эти обряды открывают собой новый жизненный цикл и, следовательно, играют точно ту же роль, что и смена времен года в цивилизациях более дифференцированных. Они также представляют собой возврат к хаосу, в этой фазе существования мироздания и законного порядка вдруг оказывается под вопросом. При этом нарушаются те запреты, которые в обычное время обеспечивают правильное функционирование социальных институтов и размеренное движение мира, которые отграничивают дозволенное от запретного. Люди убивают и едят животных чтимого их группой вида, а параллельно этому великому пищевому преступлению совершают и великое сексуальное преступление — нарушают закон экзогамии.

В суматохе ночных плясок, пренебрегая родственными связями, мужчины одного рода сходятся с женами противоположного рода, которые, следовательно, происходят из их собственного рода и в силу этого для них запретны. В племени варрамунга, когда люди из фратрии Улууру проводят обряд инициации, они отводят своих жен людям из фратрии Кингилли (которые, как мы помним, подготавливали для них празднество), и те соединяются с этими женщинами, принадлежащими к их собственной фратрии. Обычно такие кровосмесительные союзы заставляют содрогаться от ужаса и отвращения, и виновных наказывают самыми суровыми карами. Во время же праздника они дозволены и даже обязательны.

Следует подчеркнуть, что подобные кощунства считаются столь же ритуальными и святыми, сколь и сами запреты, которые ими нарушаются. Подобно этим запретам, они относятся к разряду *сакрального*. Как сообщает г. Ленар, в ходе *pilou* — главного новокаледонского праздника — выступает персонаж в маске, который ведет себя наперекор всем и всяческим правилам. Он делает все то, что запрещено другим. Воплощая собой прародителя, отождествляясь с ним благодаря маске, он имитирует и заново воспроизводит деяния своего мифического патрона, который «преследует беременных женщин и разрушает все понятия о страстях и обществе».

МИФ И ИНЦЕСТ

Такое поведение опять-таки соответствует примеру, явленному легендарными божественными предками: они практиковали инцест.

Первую супружескую пару обычно составляют брат и сестра. Так обстоит дело у многих океанийских, африканских, американских племен. В Египте богиня-Небо Нут каждую ночь соединялась со своим братом Кебом, богом-Землей. Также и в Греции братом и сестрой были Кронос и Рея, а Девкалион и Пирра, вновь заселившие землю людьми после потопа, приходились друг другу хоть и не родными, но двоюродными братом и сестрой, разделяемыми законом экзогамии. Более того, инцест вообще характерен для Хаоса, они вытекают один из другого: Хаос — это время мифических инцестов, а инцест часто считают вызывающим мировые катастрофы. У африканского племени аханты если соединившийся с запретной для него женщиной и тем поставивший под угрозу мировой порядок не получит справедливого наказания, то охотники не смогут ничего добыть в лесу, урожай перестанет расти, а женщины разрешаться от бремени, роды смешаются и исчезнут: «Тогда в мире будет сплошной Хаос», — недвусмысленно заключает наблюдатель.

У эскимосов сексуальным бесчинством отчетливо знаменуется возврат к мифическому периоду. Оргии происходят на празднике погашенных светильников, который отмечают в зимнее солнцестояние. При этом одновременно гасят и зажигают вновь все светильники на стоянке. Тем самым ощутимо представляется, локализуется и иллюстрируется смена года. Во время темноты, символизирующей Хаос, пары совокупаются под широкой скамьей, расположенной вдоль стен зимнего дома. Так происходит обмен женами. В некоторых случаях известен и принцип, по которому составляются эти временные союзы: на Аляске и в Камберленд-Саунде лицедей в маске, олицетворяющий богиню Седну, соединяет мужчин и женщин соответственно их именам, то есть в том порядке, в каком соединялись легендарные прародители, чьи имена они носят. Таким образом, исчезновение обычных правил сексуальной регламентации просто означает, что былая пора великого творения временно вышла на поверхность.

Мифы об инцесте — это мифы о творении. Обычно ими объясняется происхождение рода человеческого. Чудесная сила запретного союза, характерная для Великого Времени, складывается с нормальной плодovitостью полового соединения. Эротические практики имеют особенно большое значение у папуасов из племен кивай и маринд-аним: в них лишь воспроизводится то, что делали прародители для сотворения полезных растений. Как отметил Леви-Брюль, праздничный разгул оказывает действие и благодаря симпатической магии, и через причащение к творческой силе первобытных существ.

ЗНАЧЕНИЕ СЕКСУАЛЬНЫХ БЕСЧИНСТВ

Половой акт уже сам по себе обладает плодотворящей способностью. Он *горячий*, как выражаются в племени тонга, — то есть выделяет энергию, от которой могут расти, возбуждаться все остальные энергии в природе; оргия мужской силы, поводом к которой служит праздник, способствует его функции уже одним тем, что развязывает и подхлестывает космические силы. Однако тот же результат может быть достигнут и путем любого другого эксцесса, любого другого распутства. Соответственно каждое из них и играет свою роль в празднестве.

Если охранительный, но подверженный ветшанию порядок основан на мере и различии, то возрождающий беспорядок предполагает неумеренность и смешение. В Китае во всех проявлениях публичной и частной жизни мужской и женский пол разделены плотным барьером запретов. Мужчина и женщина трудятся порознь и занимаются разным делом. Более того, ничто принадлежащее одному полу не должно соприкасаться с тем, что относится к другому. Однако на праздниках, на жертвоприношениях, при ритуальных трудах, при выплавке металлов — всегда, когда требуется что-то сотворить, — мужчина и женщина обязательно должны действовать совместно. «Сотрудничество двух полов было тем более эффективно, — пишет г. Гране, — что в обычное время оно кощунственно и предназначено лишь для моментов сакральных». Так, зимние праздники заканчивались оргией, в ходе которой мужчины и женщины сражались между собой и срывали друг с друга одежду. Скорее всего, их целью было не столько обнажиться, сколько надеть на себя завоенные одежды.

В самом деле, обмен одеждой выступает как характерный знак Хаоса, символ инверсии ценностей. Он происходил на сакейских празднествах в Вавилоне, а у евреев — во время оргиастического праздника пурим, в прямое нарушение закона Моисеева. С теми же обрядами следует, вероятно, связывать и взаимное переодевание Геракла и Омфалы. Во всяком случае, в Греции аргосский праздник, на котором юноши и девушки обменивались одеждой, носил характерное имя *hybristika* — меж тем как *hybris* означает посягательство на космический и социальный порядок, эксцесс, пресупающий меру. В мифологических текстах этим качеством характеризуются кентавры — чудовишные полулюди-полуживотные, которые похищали женщин и ели сырое мясо; как выяснил г. Дюмезиль, их воплощали собой члены инициатических братств в масках, буйствовавшие при смене года и, подобно своим легендарным прототипам, действовавшие как типичные нарушители любых запретов.

ПЛОДОРОДНАЯ НЕУМЕРЕННОСТЬ

Плодородие рождается из неумеренности. На празднике происходят не только сексуальные оргии, но и непомерное поглощение еды и питья. Эта черта, с поразительной четкостью сохранившаяся вплоть до весьма утонченных цивилизаций, особенно хорошо видна на «первобытных» праздниках, к которым готовятся задолго впрок. На афинских антестериях каждому давали бурдюк вина — и устраивалось своеобразное состязание, где побеждал тот, кто первым выпьет свой бурдюк. В Талмуде сказано, что во время пурима нужно пить до тех пор, пока не перестанешь отличать друг от друга два ритуальных праздничных возгласа: «Будь проклят Аман!» и «Будь благословен Мардохей!» Если верить китайским текстам, для праздника там наваливали всяческих яств «выше холма», выкапывали целые пруды с вином, на которых можно было устраивать морские сражения, а по рассыпанной на земле еде — ездить наперегонки на колесницах.

Каждый обязан обжираться до предела, набивать себе брюхо как тугой бурдюк. Другая сторона ритуальной неумеренности проявляется в ее традиционно преувеличенных описаниях: жертвенное расточение собранных припасов сопровождается состязанием в похвальбе и вымыслах. Известно, какую роль играли поединки в бахвальстве на пирах и попойках у древних германцев, кельтов и многих других народов. Чтобы обеспечить себе изобильный урожай в будущем, нужно без счета тратить содержимое закромов, а на словах — еще больше чем на деле. Для этого затеваются разорительные состязания: кто сделает самую большую ставку в этом своеобразном пари с судьбой, чтобы заставить ее вернуть полученное с процентами, сторицей.

Как заключает г. Гране, комментируя китайские обряды, каждый их участник рассчитывал получить «большее вознаграждение, большой доход от будущих работ». Такие же расчеты строят и эскимосы. Обмены и раздачи даров, которыми сопровождаются праздник Седны или же выпроваживание душ мертвых в загробный мир, обладают мистической действенностью. Они приносят успех на охоте. «Без щедрости нет и удачи», — подчеркивает г. Мосс, опираясь на наблюдение, согласно которому «обмен дарами приводит к изобилию богатств». Обмен дарами, еще и поныне практикуемый в Европе, причем именно на новый год, представляет собой жалкие остатки той интенсивной циркуляции всяческих сокровищ, которая в старину при смене года позволяла подкрепить космический порядок и заново закалить социальное сплочение. Сбережение, накопление, мера характеризуют собой ритм профанной жизни, а расточительство и неумеренность — ритм праздника, этой экзальтированно-сакральной жизни, которая, словно интермедия, периодически прерывает ход обычной жизни и сообщает ей юность и здоровье.

Сходным образом упорядоченным трудовым жестам, позволяющим накапливать пропитание, противостоит неистовый пир, на котором его поглосаают. В самом деле, праздник включает в себя не только разгул погребления — пищевых и половых удовольствий, — но и разгул выражения, в слове и жесте. Основные эксцессы праздничной речи — крики, насмешки, брань, обмен грубыми, непристойными или кощунственными шутками между толпой и проходящей через нее процессией (например, на второй день антестерий, на ленийских празднествах, на Великих мистериях, на карнавале, на средневековом празднике дураков), состязание в остротах между группой женщин и группой мужчин (например, в святилище Деметры Мисии близ Пелланы в Ахайе).

Нет недостатка и в движениях — тут и эротическая мимика, и резкие жесты, и борьба понарошку или взаправду. Непристойные корчи, которыми Баубо вызвала смех у Деметры, выявляют природу летаргии, в которую впала богиня, и возвращают ей плодородие. На празднике пляшут до изнеможения, водят хоровод до головокружения. Дело легко доходит и до насилия: на церемонии огня в племени варрамунга двенадцать человек из числа участников хватают горящие факелы, один из них нападает на остальных, размахивая своей головней как оружием, и вскоре уже кипит общая схватка — головы с треском стучат по макушкам бойцов и осыпают жгучими искрами их тела.

ПАРОДИРОВАНИЕ ВЛАСТИ И СВЯТОСТИ

Запрещенных и неумеренных действий явно недостаточно, чтобы обозначить разницу между двумя порами — разнузданности и жизни по правилам. К ним прибавляются еще и действия наоборот. Все изошренно стараются вести себя вопреки норме. Инверсия всех отношений предстает как доказательство возврата Хаоса, эпохи, когда все было текучим и перемешанным.

Соответственно праздники, на которых стремятся вновь пережить первобытный век, — греческие кронии или римские сатурналии (характерны их имена) — включают в себя обращение социального строя. Рабы трапезничают за господским столом, отдают господам приказания, насмеааются над ними, а те им прислуживают, повинуются, терпят от них дерзости и выговоры. В каждом доме образуется как бы государство в миниатюре: высокие должности преторов и консулов отдаются рабам, и те отправляют свою недолговечную пародийную власть. Сходным образом и в Вавилоне на сакейских празднествах происходил обмен социальными ролями: в каждом семействе на некоторое время воцарялся раб, облаченный по-царски и обладавший полной властью над всеми домашними. Аналогичное явление происходило и в масштабе всего государства.

В Риме избирали монарха-однодневку, который отдавал своим подданным нелепые приказы — например, обойти вокруг дома, неся на плечах флейтистку.

Некоторые данные позволяют предполагать, что во времена более древние этого лжецаря ожидала трагическая участь: ему позволялись любые распутства, любые эксцессы, но затем его умерщвляли на алтаре верховного бога Сатурна, которого он в течение тридцати дней воплощал собой. Со смертью царя Хаоса все возвращалось в норму, и упорядоченным мирозданием-космосом вновь начинала править регулярная власть. На Родосе в конце кроний приносили в жертву узника, предварительно напоив его допьяна. На вавилонских сакеях вешали или распинали раба, который в течение праздника исполнял в городе роль царя — пользовался его наложницами, отдавал вместо него приказания, являл народу пример беспутства и сладострастия. Вероятно, этих ложных царей, которые обречены на смерть, а до тех пор, в период ритуального отсутствия регулярной власти, ведут себя как безудержные, распутно-бесчинные тираны, следует сопоставить с такими персонажами, как Нахуша — тоже распутнейший и бесчиннейший тиран, управлявший небесами и всем миром в период ухода Индры «за девяносто девять рек» после убийства Вритры; или же как Митотин — волхв-узурпатор, правящий миром в отсутствие Одина, удалившегося, дабы очиститься от скверны, полученной из-за своей жены Фригг. Вообще, можно вспомнить много временных правителей — так, в индоевропейских мифах они занимают место настоящего владыки богов, пока тот несет ритуальное искупление за грехи, совершенные просто в силу отправления власти.

Есть все основания рассматривать и современный карнавал как угасающее эхо античных празднеств типа сатурналий. В самом деле, здесь на исходе праздничного времени расстреливают, сжигают или топят в реке картонное чучело непомерно толстого, нелепо размалеванного царя. Этот обряд больше не имеет религиозного смысла, но идея его вполне ясна: как только человеческую жертву заменяют условным изображением, то обряд всегда более или менее утрачивает свой смысл искупления и оплодотворения, свой двойной облик, где соединялись устранение скверны прошлого и сотворение нового мира. Он принимает вид пародии, заметной уже в римских празднествах и играющей главную роль на средневековых праздниках Дураков или Невинных младенцев.

Последний происходит в период увеселений низшего духовенства, начинающийся примерно с рождества. Клирики торжественно избирают маскарадного папу, епископа или аббата, который занимает престол до кануна богоявления. Эти клирики носят женскую одежду, распевают непристойные или несообразные пес-

ни на мотивы церковных песнопений; превращают алтарь в пиршественный стол, за которым и пьянствуют; жгут в кадилъницах остатки старых башмаков — одним словом, предаются всевозможным непотребствам. Наконец, в церковь с великим торжеством вводят осла, облаченного в пышную ризу, и в честь него совершают мессу.

В такого рода бурлескно-кошунственных пародиях легко распознать древний обычай раз в год выворачивать наизнанку весь строй вещей. Пожалуй, еще заметнее он в обмене ролями, который устраивали монахини и ученицы в большом парижском монастыре конгрегации Богоматери в день Невинных младенцев: школьницы переодевались монахинями и вели уроки, а их учительницы сидели за партами и делали вид, что прилежно слушают. На том же празднике во францисканском монастыре в Антибе происходил обмен ролями между клириками и мирянами. Клирики заменяли братьев-мирян на кухне и на садовых работах, а те совершали мессу. Для этого случая они облачались в рваные и вывернутые наизнанку церковные ризы, читали священное писание, держа его наоборот.

ПРАВИЛА И НАРУШЕНИЯ

Очевидно, в этих поздних явлениях следует усматривать не более чем автоматически примененный к новой среде механизм инверсии, унаследованный от тех времен, когда в момент смены года остро ощущалась необходимость делать все наоборот или же не в меру. Из всего этого, как видно, запомнился лишь сам принцип ритуала и идея временной подмены регулярной власти властью опереточной.

Праздник представляет собой гораздо более сложный комплекс. Он включает в себя одновременно и проводы обветшало-го прошлогоднего времени, и избавление от отбросов, создаваемых любой хозяйственной деятельностью, от скверны, возникающей при отправлении любой власти. Кроме того, это возврат в творящий Хаос, в *rudis indigestaque moles*¹, откуда родилось и возродится вновь упорядоченное мироздание. Открывается период вседозволенности, в течение которого регулярные власти устраняются. В Тонкине в это время Великую Печать Правосудия держали запертой в ларце изображением вниз, обозначая тем самым, что закон дремлет. Все суды были закрыты, а из всех преступлений учитывались одни лишь убийства, да и то суд над виновными в них откладывался до тех пор, пока вновь не воцарится правило. До тех пор власть вручали временному монарху, чьей обязанностью было преступать все запреты, предаваться всем эксцессам. Он воплощал собой мифического вла-

¹ Дикая и беспорядочная масса (лат.). — *Примеч. пер.*

дыку Золотого века — Хаоса. Всеобщее распутство омолаживает мир, подкрепляет собой животворные силы природы, которая оказалась под угрозой смерти.

Когда же затем наступает пора восстановить порядок, сформировать новое мироздание, то временного царя свергают, изгоняют, приносят в жертву — тем легче бывает отождествлять его с представителем былого времени, когда оно воплощалось в козле отпущения, которого прогоняли или предавали смерти. Вернувшихся покойников выпроваживают назад. Боги и прародители удаляются из мира людей. Изображавшие их танцоры закапывают свои маски, стирают с тел их раскраску. Вновь возводятся барьеры между мужчинами и женщинами, вновь вступают в силу сексуальные и пищевые запреты.

С завершением этой реставрации силы эксцесса, необходимые для оздоровления мира, должны уступить место духу меры и покорности, страху, с которого начинается мудрость, всему тому, что сохраняет и поддерживает. Исступление сменяется трудом, излишество — почтением. Сакральность правил, сакральность запретов, организует и поддерживает в стабильности творение, завоеванное благодаря сакральности нарушений. Первая управляет нормальным ходом социальной жизни, вторая определяет собой ее пароксизм.

ТРАТА И ПАРОКСИЗМ

Действительно, в своей полной форме праздник должен характеризоваться как пароксизм общества, которое им одновременно и очищается и обновляется. Праздник — кульминационный пункт его жизни не только с религиозной, но и с экономической точки зрения. Это момент оборота богатств, время самых крупных сделок, престижной раздачи ранее накопленных запасов. Праздник предстает как тотальное явление, где общество проявляется и заново закаляется в своей славе и сущности; в этот момент вся группа ликует при виде новых рождений, подтверждающих ее процветание и обеспечивающих ее будущее. Она принимает в свое лоно новых членов посредством утверждающей их силу инициации. Она расстается с мертвецами и торжественно подтверждает им свою верность. Одновременно в обществах иерархических на празднике представляется случай для сближения и братания различных социальных классов, а в обществах, разделенных на фратрии, взаимодополнительные и антагонистические группы сливаются, свидетельствуют о своей солидарности и соединяют в сотрудничестве ради творения мира воплощаемые ими мистические начала, которые обычно стараются не смешивать.

«Наши праздники — это стежки шила, которым сшивают вместе части соломенной крыши, чтобы сделать из них одну крышу, од-

но слово», — объясняет канак. Г-н Ленар решительно комментирует это заявление: «Таким образом, вершину канакского общества образует не иерархический глава-вождь, а сам праздник *riou* — момент сопричастности союзных родов, которые совместно, в танцах и речах, усердно восхваляют богов, тотемных прародителей, тех незримых, что составляют источник жизни, опору могущества, предпосылку общества как такового». Действительно, после того как под влиянием колонизации эти изнурительные и разорительные праздники прекратились, само общество утратило свои связи и распалось.

Сколь бы разными они ни мыслились и ни представлялись в реальности, сосредоточены ли они в одном сезоне или же рассеяны по всей продолжительности года, праздники, по-видимому, всюду выполняют сходную функцию. Они образуют перерыв в обязанности трудиться, избавление от ограничений и ущемлений, присущих человеческому уделу: это миг, когда люди живут мифом, грезой. Они оказываются в таком времени и в таком состоянии, когда от них требуется только тратить, включая трату себя самих. Приобретательские побуждения становятся неуместны — нужно расточать, и все наперебой растрачивают свои богатства, съестные припасы, половую или мышечную силу. Представляется, однако, что в ходе своего развития общества тяготеют к недифференцированности, единообразию, выравниванию уровней, ослаблению напряжений. Чем более сказывается сложное устройство общественного организма, тем хуже оно переносит перерывы в обычном течении жизни. Сегодня все должно продолжаться как вчера, а завтра — как сегодня.

Всеобщие вихревые движения становятся теперь невозможными. Они больше не возникают в определенные дни и в широком масштабе. Они как бы растворяются в календаре, как бы поглощаются неизбежной монотонностью и размеренностью жизни. Тогда на смену праздникам приходят каникулы и отпуска. Разумеется, это тоже время траты свободной деятельности, перерыв в регулярном труде — но это фаза разрядки, а не пароксизма. Ситуация обратная по всем показателям: в одном случае все разъезжаются кто куда, в другом — собираются в одной точке. «Вакации», как показывает уже само их название, образуют некую пустоту, по крайней мере замедление социальной активности. Оттого они и не способны удовлетворить индивида. В них нет никакого позитивного качества. Приносимое ими счастье возникает в основном благодаря удалению неприятностей, от которых они отвлекают, обязанностей, от которых они освобождают. Уехать в отпуск — значит прежде всего убежать от забот, наслаждаться «честно заработанным» покоем. Это означает еще большую изоляцию от группы вместо сопричастности с нею в миг буйства, в час ликования. Поэтому каникулы и отпуска — это не паводок, а межень в течении социальной жизни.

Если так, то следует задаться вопросом, какое же эквивалентное по мощи брожение способно освободить инстинкты индивида, подавленные нуждами упорядоченной жизни, и привести к коллективному возбуждению столь же большого размаха. Представляется, что с возникновением сильных государств, по мере укрепления их структуры, древнее чередование пира и труда, экстаза и самообладания, благодаря которому периодически восстанавливались порядок из хаоса, богатство из расточительства, стабильность из разнузданности, — все отчетливее заменяется чередованием совсем другого рода, которое единственно обладает в современном мире соответствующим масштабом и отличительными признаками: это чередование мира и войны, чередование процветания и уничтожения его результатов, чередование спокойно-упорядоченной жизни и обязательного буйства¹.

¹ См. дополнение III — «Война и сакральное».

V

САКРАЛЬНОЕ — ПРЕДПОСЫЛКА ЖИЗНИ И ВРАТА СМЕРТИ

Считается, что общество и природа зиждутся на сохранении мирового распорядка, оберегаемого множеством запретов, которые обеспечивают неприкосновенность социальных институтов и регулярную смену природных явлений. Все, что кажется залогом их здоровья и стабильности, рассматривается как святое, все, что сулит для них угрозу, — как кощунственное. Люди равно опасаются смещения и неумеренности, нововведений и перемен — все это предстает как начала ветшания или разрушения. Разнообразные обряды служат для того, чтобы их искупить, то есть восстановить нарушенную ими упорядоченность и включить их самих в эту упорядоченность, чтобы нейтрализовать опасную, вредоносную силу, которая проявляется уже в самом факте их взрывного вторжения в мир, стремящийся лишь сохранять свою сущность и уютный для житья лишь в меру своей неподвижности. Здесь различаются два вида сакрального — один связан со сплочением, другой с разложением. Первый поддерживает и увековечивает профанное мироздание, второй же грозит ему, подвергает встряске, но зато обновляет его и спасает от медленного угасания.

Основа сплочения и безопасности питается актами жертвоприношения и самоотвержения. Напротив того, все, что несет избыточную мощь или наслаждение, всякое проявление жизненной силы содержит в себе и риск, *случайность*. Если не хочешь умирать, то нельзя и жить; чтобы сохранить бытие, нужно отказаться от становления. Если бы требовалось выразить абстрактными формулами представление о мире, которым, по-видимому, обусловлена полярность сакрального, его то запретительный, то стимулирующий характер, пришлось бы описать мироздание (и все, что в нем находится) как сочетание сопротивлений и усилий. С одной стороны, запреты предохраняют мировой порядок и удерживают от эксцессов. Они заставляют вести себя смирно, внушают спасительное чув-

ство зависимости. С другой стороны, из признания преграды рождается энергия, способная ее опрокинуть. Из покорности вытекает возможность гордого восстания; из стабильности возникает движение; бесплодному сохранению богатств и сил противостоит их плодотворное потребление — конечно, оно уничтожает их, но зато и обеспечивает их воскрешение. *Если зерно не умрет...*¹

ИНЕРЦИЯ И ЭНЕРГИЯ

В мифологии эти два антитетических начала сакрального часто противопоставляются в той или иной форме; одно из них, очевидно, выражает тягу к пассивности, второе — к активности. Так, например, предстает делаемое канакками различие между тотемами и богами. Тотемы регулируют собой жизнь. Именно для того, чтобы угодить им, люди соблюдают запреты и повинуются необходимой дисциплине. Цель ее — добиться, чтобы общее процветание получало верное направление, природа сохранялась в целостности и сохранности, а жизненные токи струились вечно и счастливо. Соответственно тотемы принадлежат к материнской родне: о них заботятся старики-дядя, оберегают их от всяких посягательств, удерживают своих племянников от дерзостных порывов и рискованных затей, которыми те постоянно утверждают свою доблесть и приобретают престиж.

Для этих племянников, которым претит тирания осматрительной материнской родни, боги, герои или предки представляют собой, наоборот, славный образец, вселяющий веру, дающий оправдание и поддержку их честолюбию и своей мифической судьбой предвещающий в укрупненном и возвышенном виде их реальную судьбу. В известном смысле тотемы — это стражи тех правил и границ, которые боги побуждают преступать. Эта игра обороны и наступления, ограничений, которые предписываются тотемом, и завоеваний, примером которых служит бог, предохраняет канакское общество от двойной беды: от анархии и от смерти, от беспорядочного, но и бесплодного волнения и от застоя, близкого к полной неподвижности.

Этому мифическому антагонизму соответствует антагонизм сексуальный и социальный: «Боги возникли от мужчин, а тотемы происходят от женщин», — утверждает туземец. Г-н Ленар в полной мере осмыслил эту формулу, показав, как молодых вождей охватывает головокружение от власти, побуждая ни в грош не ставить пра-

¹ «Если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин. 12: 24). Слова «Если зерно не умрет» были заглавием автобиографической книги Андре Жида (1926). — *Примеч. пер.*

ва материнской родни и создавая постоянный конфликт между двумя полюсами коллективной жизни — с одной стороны, стариками-дядями, заботящимися о передаче жизненных традиций, а с другой стороны, их племянниками, жаждущими власти и перемен: «Партия жизни утверждает необходимость соблюдать жизненные правила, — пишет он, — а партия власти противопоставляет им выгоды силы и богатства».

Антагонизм мудрости и отваги, любви к покою и тяги к приключениям — тот аспект коллективной жизни, который наиболее зримо отражается в индивидуальном восприятии сакрального. Иногда этот конфликт лишь проецируется сознанием на мифы и сказки, иногда же он проявляется непосредственно на деле, как реальная борьба за превосходство. Мальгашская поговорка гласит: «Дядя по материнской линии падает под дротиком племянника»; должным образом понятая, она выражает соперничество не только между стариками и молодежью, но и между статическими и динамическими организмами общества, борьбу тех его элементов, которые хранят его бытие, и тех, что толкают его пользоваться этим бытием.

Сходным образом в греческой мифологии представление о мойре, то есть о безлично-слепом, беспристрастном законе рокового удела, опознается как пассивное начало сакрального, на которое наталкивается начало активное, воплощаемое волей героев или богов. Последние властны «поправлять» судьбу, искажать волю рока; в «Илиаде» от Зевса зависит изменить участь его сына Сарпедона, для которого настал смертный час, но подобное нарушение столь опасно, что бог не решается взять на себя ответственность за него. Поставив свою личную прихоть выше мирового закона, он подал бы пример бесчинства и бунта, создал бы пагубный прецедент, благодаря которому любой бог, а за ними и всякий смертный мог бы смело удовлетворять порывы и требования своих инстинктов.

По сравнению с упорядоченной вселенной боги предстают как начала индивидуации. У них есть личность. В них зафиксирован некий тип. Юноши узнают себя в юном боге типа Аполлона, девушки — в Артемиде, жены — в Гере. При этом святые патроны есть не только у каждого возраста и пола, но и у каждой касты, социального класса, профессионального сообщества. Воины имеют божественного покровителя в лице Индры, кузнецы — в лице Гефеста.

Мировым порядком предполагаются барьеры запретов, пример богов или героев побуждает их преодолевать. Один сдерживает действие, другой зовет на подвиги. Они царят в обществе поочередно — один в инертной фазе трудового времени, второй же в фазе пароксизма, праздника (или войны). Проявления чрезмерной жизненной силы: опьянение, ярость, экстаз, пиры и оргии, расточительство и азартные игры, — строго подавляемые в течение статичного периода, поскольку они изымают руки человека из коллективного труда,

его душу из общих забот, а его богатства из общественного достояния, в период кризиса становятся, наоборот, средствами экзальтированной сопричастности, давая чувство омоложения, обновления общества и тем самым реально обновляя и омолаживая его, ибо в таких вещах чувство опережает и порождает дело.

ИНТЕРИОРИЗАЦИЯ САКРАЛЬНОГО

Однако с первыми шагами цивилизации, с возникновением разделения труда, а еще более того с зарождением города и государства, праздники начинают терять свое значение. В них все меньше и меньше присутствует тотальный размах, из-за которого древние празднества своим смятением приостанавливали функционирование всех социальных институтов и грозили разрушить весь порядок мироздания. Усложнившееся общество более не может терпеть такие разрывы в своем функционировании. Тогда постепенно исчезает чередование фаз инертности и пароксизма, рассеяния и концентрации, деятельности упорядоченной и ничем не связанной — то чередование, которым в менее дифференцированной коллективной жизни задается весь ритм временного развития. Могут еще прерываться чьи-то частные труды, но общественные службы не терпят никакой остановки. Всеобщий беспорядок более неуместен; оказываются терпимы лишь его условные подобию.

Вся общественная жизнь в целом незаметно становится единообразнее. Она все более вводит в упорядоченное русло и паводок и межень. Многочисленные заботы профанной жизни все менее и менее позволяют, чтобы все уделяли сакральному одно и то же время. Соответственно само сакральное дробится, становится делом полуподпольных сект или, в лучшем случае, занятием специализированной группы, которая отправляет обряды отдельно от других; такая группа еще долгое время остается властным или околовластным образованием, но рано или поздно происходит ее разрыв с государством, освящаемый разделением духовных и светских институтов. С этого момента Церковь более не совпадает с Городом, религиозные границы — с границами национальными.

Религия быстро становится делом уже не коллектива, а отдельного человека: она становится универалистской, но соответственно и персоналистской. Она тяготеет к изоляции индивида, оставляя его наедине с богом, знакомым ему уже не столько через обряды, сколько через тайные излияния, связывающие творение с творцом. Сакральное интериоризируется и отныне затрагивает одну лишь душу. Возрастает роль мистики, и сокращается роль культа. Теперь, когда сакральное связано не столько с объективными проявлениями, сколько с сугубо внутренними настроениями, не столько с церемониями, сколько с глубинными движениями души, всякий

внешний критерий оказывается недостаточным. Логично, что в такой ситуации слово «священное» начинают употреблять вне собственно религиозной области, для обозначения того, что составляет для человека высшую ценность, что он чтит, за что он при необходимости готов пожертвовать жизнью.

Действительно, это и есть решающий пробный камень, позволяющий неверующему отличать сакральное от профанного. Сакрально то (живое существо, вещь или идея), от чего зависит все поведение человека, что для него не подлежит обсуждению, осмеянию и шуткам, от чего он не отречется и не отступится ни за что на свете. Для страстного любовника — это любимая женщина; для художника или ученого — их творчество; для патриота — благо государства, спасение нации, защита территории; для революционера — революция.

От позиции верующего по отношению к религии эти позиции отличаются только точкой своего приложения: они требуют такой же самоотверженности, предполагают такую же безусловную вовлеченность личности, такой же аскетизм, такую же жертвенность. Конечно, им следует приписывать различную ценность, но это уже совсем другой вопрос. Достаточно заметить, что в них предполагается признание чего-то сакрального, окруженного ревностным почитанием, о чем избегают говорить и что стараются скрывать, чтобы не подвергать кощунствам (оскорблениям, насмешкам или даже просто критике) со стороны людей равнодушных или враждебных, не испытывающих к нему никакого почтения.

Из наличия такого сакрального элемента вытекает ряд актов самоотречения в повседневной жизни, а в случае кризиса ради него жертвуют жизнью, которая уже заранее отдана ему. Все остальное при этом рассматривается как профанное, им можно пользоваться особо не стесняясь, можно его ценить, судить, подвергать сомнениям, считать средством, а не целью. Иные вообще ставят превыше всего сохранение своей жизни и имущества, то есть как бы все считают профанным и по мере возможности обращаются со всем максимально вольно. Ими руководят соображения интереса или же сиюминутная тяга к удовольствию. Только для них одних сакральное очевидным образом не существует вообще.

ВЫБОР ВЫСШЕЙ ЦЕЛИ

Напротив, каждый из тех, кто все свое поведение строит на принадлежности к некоему высшему началу, стремится воссоздать вокруг него сакральную среду, вызывающую сильные, специфические по природе переживания, способные принимать собственно религиозный облик экстаза, фанатизма или мистицизма, а в социальном плане порождающие более или менее определенные догматы, обряды, мифологию и культ. Обращаясь к современному материалу, до-

статочно будет указать на такой типичный пример светской литургии, как церемониал ежедневного зажигания огня у могилы Неизвестного солдата под Триумфальной аркой, и на такой образец мирского мистицизма, как самоощущение • активистов тех политических партий, что требуют от своих членов безраздельного повиновения.

Вообще, все разнообразные ценности, которые пользуются тотальной преданностью и поставлены выше обсуждения, имеют своих поклонников и мучеников, дающих образцы тем, кто в них верит. Реальные или легендарные, а чаще всего взятые из истории и не столько породившие, сколько закрепившие в себе тот или иной мифический мотив, они служат для поучения и подражания. Рассказ об их жизни и смерти воспламеняет душу и заставляет втайне отождествляться с ними, а порой и подражать им.

Здесь нет возможности дать очерк истории сакрального, проанализировать формы, которые оно принимает в современной цивилизации. Самое большее следует заметить, что оно, по-видимому, делается более абстрактным, внутренним, субъективным, соотносится не столько с конкретными существами, сколько с общими понятиями, не столько с поступками, сколько с намерениями, не столько с внешними проявлениями, сколько с духовными настроениями. Эта эволюция, разумеется, связана с величайшими процессами в истории человечества: эмансипацией индивида, развитием его интеллектуальной и нравственной автономии, наконец, прогрессом идеала научности — то есть такого отношения к миру, которое враждебно тайнам, требует систематического недоверия, сознательной непочтительности и, рассматривая все как объект познания или материал для опытов, заставляет расценивать все как профанное и соответственно с ним обращаться (исключая разве что само это яростное стремление к познанию).

С другой стороны, несомненно, что эти новые условия, в которых существует сакральное, заставляют его принимать и новые формы: в частности, оно вторгается в сферу этики, превращая в абсолютные ценности такие понятия, как честность, верность, справедливость, уважение к истине, соблюдение данного слова. В сущности, для того чтобы сделать сакральным некий объект, общее дело или отдельного человека, достаточно видеть в них высшую цель и посвящать им жизнь, то есть отдавать им свое время и силы, жертвовать ради них своими интересами и устремлениями, а при необходимости и самой жизнью.

Тем самым ему наглядно приписывают высшую цену, показывая, что ради него отрываются от благ, обычно более всего ценимых, упорнее всего искомых и хранимых. При этом распределение сакрального и профанного теряет свою связь с представлением о мировом порядке, о его периодическом старении и возрождении, о

противоположности нейтрально-инертных вещей — и энергий, которые животворят или уничтожают их, дают или отнимают у них бытие. Ничто из этого не устояло перед трансформациями социальной жизни, повлекшими за собой рост независимости индивида, освобождая его от всякого психического принуждения и снабжая гарантиями против других индивидов. И все же сакральное сохраняется постольку, поскольку это освобождение остается неполным, то есть всякий раз, когда жизненной целью сообщества и даже отдельного индивида оказывается некая высшая ценность — ибо при этом она быстро становится и источником энергии, и очагом заразительного влияния.

Итак, сакральное — это по-прежнему нечто такое, что вызывает почтение, страх и веру. Оно вдыхает в человека силу, зато забирает себе всю его жизнь. Оно по-прежнему отделяет человека от его ближних, удаляет от низменных забот, заставляет не считаться с опасностями, которые останавливают большинство других людей; оно вводит его в особый суровый мир, от которого другие инстинктивно отшатываются, хоть и ощущают его притягательную силу. И действительно, там правилом уже не является сохранять завоеванные позиции и пребывать в одном и том же состоянии. Стабильность более не рассматривается как высшее благо, умеренность, осмотрительность, следование установленным обычаям — как высшие добродетели, а безопасность, зажиточность, добрая репутация и честь — как самые желанные преимущества.

В самом деле, профанное поведение всегда требует, чтобы человек от чего-то отказывался. Оно не дает ему идти до конца в исполнении своих желаний или своей воли. Оно не допускает безоглядной самоотдачи и предостерегает против опасно-разрушительных инстинктов, побуждающих растрачивать себя без счета. Тем самым оно окружает ореолом славы ненасытных героев типа Фауста или Дон Жуана, осмелившихся пойти на такой крайний риск, наперекор inferнальным силам или же в союзе с ними. Эти мифические фигуры — примеры судьбы — пребывают в воображении людей конкретными символами великой и погибельной участи, выпадающей на долю тех, кто преступает запреты и нарушает меру в чувственности, уме или воле. Эти проклятые души погубила сама их неустрашимость. За ними остается слава людей, не признавших никаких божеских или человеческих ограничений, стремясь удовлетворить одно из тех неутолимых стремлений — чувствовать, знать или господствовать, — которые апостол Павел осуждал под названиями *libido sentiendi*, *libido sciendi* и *libido dominandi*.

Этим трем видам жажды противостоят не столько запреты: они ведь лишь препятствие, своего рода вызов, существующий постольку, поскольку его смело принимают. Настоящим, достойным противовесом этим стремлениям являются обратные стремления:

самоотречение ради святости, радостное приятие целомудрия, неведения, послушания, желание ничего не чувствовать, ничего не иметь, ничего не улавливать, даже ничего и не желать; стремление давать, а не брать. Таким образом, по обе стороны от профанной середины, где царят охранительство и экономия, вновь обнаруживаются — вне всяких обрядов и внешних проявлений — фундаментальная двойственность сакрального: и опасный мир кошунственных завоеваний, и благословенный мир святых отказов, каждый из которых освящен одинаковым презрением к заурядному уделу, одинаковой сущностной неудовлетворенностью, которой способно положить конец только обретение святости или проклятие.

ДЛИТЕЛЬНОСТЬ И СУДЬБА

Вероятно, неуместно будет в завершение этой книги предлагать какую-либо метафизику сакрального. По крайней мере, можно отметить, что антагонизм сакрального и профанного в высшей степени совпадает с общим мировым механизмом, в котором, чтобы возникли становление и история, чтобы существование обрело жизнь, должны сочетаться между собой устойчивость и переменчивость, инерция и движение, тяжесть и порыв, материя и энергия.

Здесь важнее сама природа этих оппозиций, чем их содержание: отношения солидарности и сотрудничества, устанавливаемые ими между элементами, одновременно соединяемыми и разъединяемыми, более значительны, чем то, как мы мыслим или уже больше не мыслим сами эти элементы. Тем самым, несмотря на разность представлений, из сочетания полюса преграды с полюсом усилия, никогда не различимых в полной мере, каким-то образом возникает непрерывность мира. Нельзя длиться, не испытывая ветшания, умаления; нельзя неподвижно застыть в своем бытии. Для этого пришлось бы не жить, подобно сказочным «спящим», которых магический сон изымает из хода времени, меж тем как все вокруг стареет и преображается, и которые потом пробуждаются неизменными в мире, ставшем для них неузнаваемым. Но нельзя и быть сплошной метаморфозой, чистой тратой, тотальной деятельностью. Это неизбежно сопровождается утомлением, шрамами, ностальгической тягой к небытию, привкусом усталости и смерти, который остается от одержанной победы и даже от восторгов торжества.

Нетрудно было бы и в органическом, даже и в неорганическом мире найти ту же взаимосвязь смерти и жизни, сопротивления, стремящегося парализовать всякий порыв, и порыва, силящегося уничтожить любое сопротивление — но истощающегося в своем успехе, поскольку с развитием своего действия он одновременно развивает и тормозящую его силу. Законы биологии, химии и физики

дают сколько угодно примеров этого механизма на разных ступенях бытия. Показательно, что его можно применять и как настоящий ключ для понимания главных проблем, связанных со статикой и динамикой сакрального, сформулированных и рассмотренных на страницах этой книги.

Профанное следует определять как постоянное стремление к равновесию, к средней позиции, позволяющей жить боязливо и смиренно, никогда не выходя за рамки дозволенного, довольствуясь золотой серединой, в которой проявляется неустойчивое примирение двух антитетических сил, позволяющих миру длиться лишь при своей взаимной нейтрализации. Выход из этого мертвого штиля, из этой точки относительного покоя, где стабильность и безопасность больше, чем в других местах, равнозначен вступлению в мир сакрального. Тогда человек отдается в тираническую власть лишь одной из сил, которые должны совместно действовать для осуществления либод жизни; иначе говоря, он изначально идет на гибель — по теопатическому пути самоотречения или же по теургическому пути завоевания, желая быть либо святым, либо колдуном, либо потушить в себе пожирающую страсть к жизни, либо безраздельно предаться ей.

Стремясь обрести глубинные начала жизни, чистые энергии *сакрального*, которые поддерживают его при своем смещении, существо (вещь, организм, сознание или общество) не столько приближается к ним, сколько от них удаляется. Достаточно прочесть, как Тереза Авильская описывает свои восторги. Если отвлечься от слишком специфически христианских выражений, можно увидеть, что признания святой иллюстрируют собой этот парадокс, что при соприкосновении с сакральным начинается болезненный спор между упоительной надеждой раз навсегда исчезнуть в пустой полноте — и той тяжестью, которой профанное нагружает всякий порыв к сакральному и которую сама Тереза связывает с инстинктом самосохранения. Эта весомость, удерживая в пределах существования человека, который умирает оттого, что не умирает¹, предстает как симметричное соответствие власти сакрального над профанным, постоянно искушаемого соблазном отречься от своей доли устойчивой длительности ради прыжка в эфемерно-расточительную славу.

Сакральное — это то, что дарует жизнь и отнимает ее, это источник, откуда она вытекает, и устье, где она теряется. Но это еще и то, чем никак невозможно вполне обладать одновременно с жизнью. Жизнь — это ветшание и умаление. Тщетно силится она упор-

¹ «Умираю оттого, что не умираю» — знаменитые слова святой Терезы, ставшие, в частности, заголовком поэтической книги П. Элюара (1924). —

Примеч. пер.

ствовать в своем бытии и отказывается от всякой траты, дабы лучше сохранить себя. Ее подстерегает смерть.

Любые хитрости бессильны. Каждый живущий знает или же предчувствует это. Он знает, какой выбор ему остается. Он боится отдать себя, принести себя в *священную жертву*, сознавая, что тем самым расточит свое бытие. Но и придерживать свои дары, свою энергию и имущество, пользоваться ими осмотрительно, в сугубо практических и корыстных, то есть профанных, целях — это никого в итоге не спасает от дряхлости и могилы. Все, что не сжигается, — гниет. И потому вечная истина сакрального — одновременно и во влекущем искушении костра, и в отвращении от гниющей плоти.

Дополнения

I. ПОЛ И САКРАЛЬНОЕ

Сексуальные обряды очищения у тонга

Цель этого очерка — показать основные черты сакрального через чисто дескриптивный анализ точно определенного комплекса обрядов, практикуемых в конкретной цивилизации. Попытаюсь продемонстрировать, насколько оригинальные представления в них предполагаются. Попутно нам придется признать, что сакральное имеет характер действенный, неделимый, заразительный, летучий, амбивалентный и ядовитый — как его и определяли многие авторы, хотя бы такие, как Дюркгейм, Дживонс, Робертсон Смит, Сёдерблом, Р. Герц, К.-Т. Пройс. Итак, данная работа притязает лишь показать на особо четком и хорошо изученном материале, каким представляется для религиозного сознания проводник этих различных качеств и как они благотворно или ужасно проявляются в нем.

С этой целью я избрал в качестве материала очистительные обряды одного из племен банту — тонга. Мало того что эти обряды изучены с исчерпывающей точностью, но исключительно полно описана и вся повседневная общественная и частная жизнь тонга, так что нет риска неверно истолковать смысл того или иного жеста из-за невозможности поместить его в состав целого, откуда он извлечен и вне которого зачастую столь же мало осмыслен, как слово вне контекста. Наконец, в лексике, которой пользуются тонга, объясняя свои практики, выражаются, судя по всему, очень осознанные образы и представления, то есть очень отчетливые даже в самых странных и неожиданных своих чертах. Сочетанием всех этих нечасто встречающихся преимуществ, пожалуй, и объясняется сделанный здесь выбор: данное племя банту взято как предмет исследования, которое должно в полной мере обрести смысл лишь при сравнении с параллельными работами, проведенными на как можно более разнообразном материале¹.

¹ Все факты, кроме специально оговоренных, взяты из превосходной монографии: Henri A. Junod, *Mœurs et coutumes des Bantous*, Paris,

С другой стороны, речь идет о сексуальных обрядах — а чувство сакрального всегда является особенно острым и развитым в отношении того, что касается сексуальности. Школа Фрейда, со своейственной ей дерзостью и систематичностью, даже попыталась отождествить сексуальное и сакральное, выведя чувство сакрального из страха сексуальности. Это слишком торопливое заключение. В самом деле, объясняя поведение «первобытных людей», вряд ли разумно прибегать к категориям тревоги, травмы и вытеснения, которых они, как правило, знать не знают — ведь чаще всего, по крайней мере до брака, они считают сексуальные игры свободными, естественными и не имеющими никаких последствий. Трудно отделаться от мысли, что ученые-энтузиасты, уверенные, будто их решение подходит к любой задаче, поспешили спроецировать на «дикарей» комплексы «цивилизованных» людей.

Хотя сексуальность и сакральное легко совмещаются, но происходит это по совсем иным причинам. Во-первых, полярность полов служит иногда моделью, иногда опорой для членения природы и общества на два враждебных и взаимодополнительных начала — членения, которое, оправдывая собой запреты и определяя порядок обмена, образует основу «респективного сакрального». Во-вторых, поскольку от сексуальности зависит воспроизводство, то с нею неизбежно связываются обряды плодородия, а вслед за ними и обряды взросления и посвящения. Эти последние, чтобы должным образом приобщить девочек и мальчиков к сообществу активных и ответственных людей, делают их, окончательно преобразовав их тело, сильными и вполне взрослыми, способными сражаться и производить потомство. В-третьих, сексуальные органы и выделения служат магическими отверстиями и жидкостями, давая толчок к развитию разнообразных верований и практик. Наконец, в-четвертых, кровь, вытекающая при менструации, дефлорации и родах, в значительной мере способствует тому, что женщину считают существом одновременно слабым, ранимым, нечистым и вредоносным, которое по природе своей принадлежит к «левому» сакральному и чье присутствие или прикосновение в известных случаях опасно. Многие религиозные предписания, касающиеся чистоты и скверны, берут свое начало именно отсюда.

В силу всех этих множественных причин для выявления основных черт сакрального имело смысл выбрать комплекс таких обрядов, в которых сексуальность играет основополагающую роль. Логично предположить, что здесь эти черты проявляются в более чистом, связанном и показательном виде, чем в большинстве других случаев.

Когда кто-то умирает, то, по представлениям тонга, этой смертью оскверняется самый источник жизни у его родичей. У мужчин она поражает семенную жидкость, у женщин — вагинальные выделения. Во время траура, считая с того момента, когда у покойного началась агония, всем жителям деревни запрещается вступать в любые половые сношения. Необходимы очистительные обряды, чтобы снять запреты, тяготеющие над всем оскверненным смертью — съестными припасами, садами, наследственным имуществом, теми родичами, кто участвовал в похоронах. И главным освободительным обрядом при этом служит именно сам половой акт. Эта церемония называется *hlamba ndjaka*, буквально «очищение вещей покойного» или «от проклятия смерти». В самом деле, слово *ndjaka* имеет оба этих значения, и те, кому достаются в наследство вещи покойного, именуются «поедателями *ndjaka*».

В назначенный для обряда день мужчины и женщины собираются отдельно друг от друга. Их опрашивают, соблюдали ли они запрет на половые сношения (I, 147). Если кто-то нарушал его, то ему и начинать — в противном же случае первым будет распорядитель похорон, ближайший родич покойного. То есть в любом случае опасная честь начинать очистительный обряд возлагается на самого оскверненного. Вместе со своей женой он удаляется в чащу и соединяется с нею, прерывая контакт до излияния семенной жидкости. Тогда женщина собирает в ладони их «скверну» — сперму мужчины и выделения своего влагалища — и помазывает обоим пупок. Они возвращаются в деревню окольными путями, и женщина оmyвает свои загрязненные руки. Остальные пары делают то же самое. Все женщины оmyвают себе руки в одном и том же месте, которое мужчины затем затаптывают. Очищению подвергается также одежда, принадлежащая отсутствующим и малолетним детям, которые, как предполагают, не в силах присутствовать при церемонии и остаться в живых (в действительности они не смогли бы осуществить этот обряд); нужно избавить всю деревню от подтачивающей ее нечистоты. Наконец, мужчины и женщины купаются в реке — мужчины выше, женщины ниже по течению (I, 148), видимо потому, что женщин считают более нечистыми: им нечего опасаться менее страшной скверны, которую приносит им водой и которую водой же и унесет вместе с их собственной¹.

Смысл обряда представляется ясным: мужчины и женщины в деревне заражены смертью в самом своем источнике жизни. Соответственно они должны изгнать из него скверну, не дав ей инфици-

¹ Здесь можно констатировать общий принцип полинезийской системы очищения: на островах Тонга согрешивший избавляется от скверны, прикоснувшись к вождю, чья святость сильнее этой скверны, а потому может безопасно поглотить и нейтрализовать ее.

ровать что-либо другое, что могло бы от нее пострадать. Поэтому половое соединение происходит в чаще и семя извергается мимо женщины. Такое выливание вовне зараженной жидкости как раз и представляет собой очищение. Доказательством тому следующий обычай: если кто-то по слабости или по преклонному возрасту не может извергнуть сперму, остальные все время беспокойно спрашивают его, удалось ли это ему. При отрицательном ответе вся церемония прерывается. Осуществлять обряд становится пагубно, и бессильный обязан соблюсти строгий пост, дабы вновь восстановить способность исторгать из себя скверну.

Прошедшие обряд помазывают себе пупок извергнутой жидкостью; тем самым они пользуются ее энергией, но всю остальную жидкость тщательно удаляют — отсюда мытье рук женщинами, трогавших и собиравших зараженные выделения, отсюда затаптывание места, где происходило это мытье и где проливалась вода от него (нужно втоптать скверну поглубже в землю); отсюда и заключительное купание мужчин и женщин в проточной воде. Становится понятно название, которое эта церемония носит у ронга, — *lahla khombo*, то есть «изгнание беды». Говорят, что она «исцеляет от скорби» — от источника инфекции, остающегося в истоке жизни людей (I, 149).

Если между мужем и женой были половые сношения до этого изгнания беды и исцеления от скорби, то обряд очищения включает в себя эквивалентные действия, осуществляемые в аналогичном порядке и также весьма характерные. Прежде всего мужчине предписывается строжайшая диета, иначе он может проглотить «заразу смерти» и всю деревню придется очищать заново. Затем женщина вытирает половые органы мужа и свои собственные как можно сильнее запятанной набедренной повязкой, а затем сжигает ее. Потом оба они согревают голову и руки над этим огнем, а женщина собирает золу и, смешав с жиром, помазывает ею члены мужа. Затем они две ночи подряд соединяются между собой, но никто не знает, было ли сношение полным или семя пролилось наружу. Здесь легко узнать уже знакомую нам последовательность: собирание скверны, уничтожение ее огнем (вместо смывания проточной водой), опаливание очистительным пламенем и помазание золой как лекарством, соответствующим недугу; наконец, завершение очистительной процедуры (если следующие за ней половые акты — прерванные) или же возврат к нормальной супружеской жизни, использующей оздоравливающую силу полового акта (если он полный).

Еще более показателен обряд очищения вдов. Они тесно сплочены между собой и образуют своего рода тайное инициатическое общество. Через несколько дней после собрания, временно распределившего их между родичами покойного, мужчины деревни рассылают их, каждую с подругой-свидетельницей, по соседним

селениям, давая следующий наказ: «Рассейте проклятие по округе, пока с вами не случилась новая беда». Дело в том, что скверна и проклятие возникают из беды и сами ее притягивают. Вызываемые бедой, они представляют собой не что иное, как состояние расстройств и слабости, грозящее новой бедой. Поэтому их требуется срочно устранить. И вот вдовы отправляются в путь, приходят в чужой крааль, якобы в гости к родственнице, а сами пытаются соблазнить какого-нибудь мужчину. Но, добившись цели, они стараются во время полового акта избежать излияния семени, дабы вся скверна осталась в мужчине. Вдова, которой это удалось, возвращается с радостными кликами: «Я боролась со скорбью и победила ее» (I, 193). Мужчина же, заметивший уклончивость женщины, понимает, что это вдова и она хочет его «убить». Тогда он зовет на помощь друзей, чтобы те держали ее неподвижно до эякуляции. В таком случае он остается чистым, а женщина — оскверненной. Она «побеждена скорбью» и предается позору и отчаянию (I, 484).

Причину такого поведения нетрудно понять. Смертельная скверна, живая сила разрушения, которую нужно одолеть, гнездится прежде всего в половых выделениях вдовы; если та сумеет *передать* ее мужчине, пропитать этими выделениями его половой член, но не дать ему вернуть ее назад, оставив в женщине свою оскверненную вагинальной влагой сперму, — тогда вдова избавится от скверны. Если же, напротив, мужчина отстранится уже после извержения семени, то скверну, полученную его половым членом при контакте с зараженной слизью вдовы, он извергнет из себя и оставит у женщины.

При всей странности сопоставления, все здесь происходит точно как при игре в салки. Тот, кто водит, *передает* свое качество, касаясь рукой другого игрока, но должен не давать ему сразу же самому его коснуться, так как в этом случае он вновь должен водить. Мужчина, который просит друзей держать вдову, пока он не ввергнет в нее семя, в точности похож на мальчика, который не убегает от ведущего, а спокойно поджидает его, чтобы, будучи осален, тут же самому осалить его и немедленно возвратить ему специфически заразительное и опасное качество (во многих отношениях сравнимое со скверной), которым обладает ведущий. Во избежание такого маневра дети нередко улавливаются, что нельзя осаливать «отца», — слово в высшей степени показательное. Но вне игры такое правило оказывается вредным: обряды служат не для того, чтобы поддерживать циркуляцию нечистоты, а, напротив, чтобы устранять ее. Поэтому здесь всегда позволительно возвращать нечистоту к ее источнику, *осаливать отца*.

Если же мужчина не смог этого сделать, слишком поздно заметив, что имеет дело со вдовой, то теперь уже он сам должен избавляться от перешедшей на него смертельной скверны. Тогда он обращается к знахарю. Иногда, заподозрив неладное, он успевает до

полового акта оторвать клочок от набедренной повязки соблазняющей его женщины; в дальнейшем он просит знахаря сделать ему снадобье, в состав которого входил бы этот клочок. Потом он закутывается в одеяло и сжигает на раскаленных углях магическое вещество, вдыхая его дым. Так он избегает опасности умереть (I, 293).

Следует заметить, что такой же прием используется мужчиной, который осквернился половым сношением с женщиной, не очистившейся от следов менструальной крови путем прохождения через проточную воду. Он спасает себе жизнь точно так же приготовленным напитком; иначе его мужской член втянется в тело и он умрет от невозможности мочиться, а тем самым извергать свои нечистоты (I, 483). Только в данном случае клочок ткани нужно оторвать от набедренной повязки какой-нибудь женщины в период нездоровья: впрочем, этого и следовало ожидать, исходя из принципа *similia similibus curantur*¹. Одежда женщины в период нездоровья исцеляет от осквернения менструальной кровью, так же как одежда вдовы — от осквернения смертью.

Что же касается тех вдов, которым удалось «победить скорбь», то они сговариваются, чтобы вернуться в деревню всем вместе². У главного входа в нее они издают ритуальные возгласы. Все выходят им навстречу и торжественно препровождают к могиле покойного мужа, которому они сообщают, что вышли из состояния чужих существ, в которое поставила их его смерть. Вся деревня в этот день ликует (I, 193–194).

Теперь остается лишь завершить очищение, благодаря которому они вернутся в профанный, свободный мир. Сначала вдовы меняют нижнюю одежду, на которой может оставаться какая-нибудь скверна, и парятся в бане. Вечером каждая из них волезна при-

¹ Сходное лечится сходным (лат.).— *Примеч. пер.*

² Подобная необходимость до возвращения в деревню вступить в половое сношение с чужим мужчиной и передать ему ранее полученную скверну не является исключительным достоянием банту. Она встречается, например, и у зулусов при очищении воина-убийцы. Искупавшись в проточной воде и пройдя ряд дополнительных обрядов, он направляется к деревне, высматривая, не пройдет ли мимо какая-нибудь чужая женщина. Ибо, чтобы вновь занять свое место в краале, он должен вступить в половые сношения с женщиной, которая не принадлежала бы к его племени. Иначе ему придется и дальше жить в чаше (Bryant, *A Zulu-English Dictionary*, p. 549). В племенах Северной Родезии женщина, у которой случился выкидыш, сообщив ей сильнейшую скверну, живет в изоляции и может вновь занять место в деревне и вновь вступить в половые отношения с мужем лишь после того, как вступит в такие отношения с каким-то другим мужчиной (Smith and Dale, *The ill-speaking peoples of northern Rhodesia*, I, 234–235; II, 6). Cf. L. L. vy-Bruhl, *Le sur-naturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931, p. 350, 399.

нять у себя в хижине мужчину, которому она была временно отдана и который регулярно ее посещал. Этот мужчина должен «убить скорбь». С этой целью они запираются в хижине, выпивают очистительные снадобья, кладут на огонь специальные пилюли и окуривают их дымом свои члены. Затем они заливают огонь своей мочой и совокупляются столько раз, сколько могут, причем мужчина всякий раз проливает семя наружу — как указывает туземный информатор, чтобы не было детей (I, 194–484). Очевидно, от производительного акта, осуществленного в период нечистоты, не ждут ничего хорошего, но также очевидно, и это главное, что надо завершить очищение вдовы, а здесь уместны всяческие предосторожности. Теперь, когда основной вред от скверны перешел на чужого человека, будущий муж вдовы должен закончить начатое дело, то есть окончательно *победить, убить* скорбь, прикончить ее в обоих смыслах слова, после того как выпитое снадобье даст ему иммунитет от заразы, которой обладают последние следы скверны.

Нет смысла, как это делает г. Жюно, задаваться вопросом о том, почему половой акт, во многих жизненных обстоятельствах считающийся опасным, здесь играет роль высшей очистительной процедуры. Прерванное совокупление, осмысляемое как омовение, не является, собственно говоря, половым актом. В нем нет свойственных этому акту «дикости», «грубости», «страстности», пользуясь словами самого г. Жюно. Между тем именно благодаря этим своим чертам половой акт считается стимулирующим и усиливающим добрые или злые силы, рассеянные в природе¹. Поэтому, когда в деревне свирепствует зараза смерти, при кончине одного из жителей, а тем более во время эпидемии, половые сношения строго запрещаются — от них возросла бы та вредоносность, которую необходимо «победить». Потому же супруги не должны ни приближаться к недавно обрезанному (от них будет хуже зарастать рана), ни входить в хижину больного (от них усилится болезнь), ни совокупляться в периоды охоты или рыбной ловли (от них рыба или дичь станут слишком быстрыми или слишком сильными). Наоборот, на берегу озера, например, укладывают на львиной шкуре мальчика и девочку, как будто это муж и жена, но наказывают им лежать тихо. При этом надеются, что рыбы тоже будут оставаться на месте и их будет легко ловить. Двое детей играют ту же роль примера к спокойствию и при задувании доменной печи: оставаясь в покое, они и пламени не дают слишком сильно разгореться.

¹ В данном случае имеется в виду только половой акт *супругов*, в глазах общества единственно наделенный значимостью и мощью. В самом деле, когда тем же самым занимается молодежь, ее действия лишены всякой эффективности — это лишь игры, ни в коей мере не способные отразиться на развитии природы и судьбах общины.

По той же причине гончарную печь не должна зажигать замужняя женщина (I, 178–179; II, 313, № 1; 314).

Причина, которую приводят туземцы, абсолютно ясна: жена-тые люди — *горячие*. Поэтому всему, к чему ни приблизятся, они передают свой *жар*, живую силу, исходящую от половых сношений. Соответственно их держат поодаль от всего того, что требуется умиротворить, успокоить, ослабить, — от болезни, дичи, скверны и заразы смерти. Напротив, половое сокоупление используют, чтобы вызвать плодородие почвы¹. Известно, что оно обычно считается благотворным в аграрных обрядах. Иерогамия на трижды перепаханном поле выполняет именно такую функцию. Да и во время hlamba ndjaka половые сношения используются как стимулирующее средство: когда женщина, с которой очищался вдовец, несет в свою деревню родичам очистительную воду, то ее сопровождает муж, и если дорога длинная, то накануне прихода на место он соединяется с нею, чтобы вновь восстановить чудесную силу влаги (I, 149). Точно так же ритуальный половой акт требуется совершить и при основании новой деревни (I, 478).

Сходным образом *горячей* является и женщина в период недомогания. Очистительный обряд *охлаждает* ее. Согласно г. Жюно, используемый при этом глагол уподобляет ее котлу, который вытаскивают из очага (I, 483). Трудно яснее дать ощутить, чему соответствует запрет, в чем собственно состоит скверна и чем объясняется ее двойственный облик — действенной силы и вредоносной энергии. Это жар, способный жечь, сжигать, но вместе с тем, будучи должным образом направлен, и готовить пищу или придавать ускорение жизни. В любом случае к наполненному им человеку или месту нельзя

¹ У папуасов киваи энергию, развивающуюся из половых сношений, используют для роста пальмовых деревьев на плантациях. Но иногда привлекают и совсем маленьких детей — когда нужно не активизировать, а замедлить растительные силы; как считают, если бы вдруг случилось, что дети предадутся каким-то половым деяниям, то это будет катастрофой для урожая (G. Landtmann, *The Kiwai Papuans*, p. 68). У того же народа женщина, недавно имевшая половые сношения, не должна посещать больного: он может от этого умереть. Подобные факты чрезвычайно широко распространены. Г-н Леви-Брюль собрал такого рода сведения во множестве (*op. cit.*, p. 368–370). Он мог бы оправданно сблизить их и со случаями, когда дурное влияние происходит от гнева, ссоры, зависти и т. д. (*ibid.*, p. 189–198). В самом деле, все это чувства и поступки, которые подобно половому акту делают *горячим* и стимулируют, посредством заражения и симпатии, действие сил зла. Ничто так ясно не указывает на это, как запрет ссориться во время сбора пальмового вина в Лебаке, о котором он упоминает на с. 46: такой запрет мотивируется тем, что волнение и возбужденность духа отразятся на пальмовом вине.

приближаться беспечно — как к раскаленному котлу, в котором содержится вкусная еда, но к которому нельзя прикасаться, пока он не остынет до температуры, позволяющей взять его без риска. Наоборот, молодая мать, которая отлучалась от новорожденного и более суток не давала ему грудь, должна *подогреть* свое молоко — она проливает несколько его капель на горячий черепок. Иначе остывшее молоко вызовет у ребенка запор: холод замедляет, парализует, а жар стимулирует, раздражает.

Итак, половой акт заключает в себе скверну постольку, поскольку в его неистовстве проявляются силы, действие которых не поддается контролю. Напротив того, в очистительном обряде *hlamba ndjaka* не содержится никакой разнузданности, а своеобразное самообладание. Здесь стараются не торопить выделение жизненных начал мужчины и женщины, поскольку они осквернены заразой смерти; вместо этого с помощью деликатной операции, которую нужно довести до конца и вовремя прервать, добиваются, чтобы эти начала излились вон из инфицированных ими организмов.

Как легко констатировать, энергия этих жизненных начал сказывается и в других обстоятельствах. Роженицу, оскверненную кровью родов, окружают множеством строгих запретов, отторгающих ее от общины. Ей дают принимать снадобья, изгоняющие остатки зараженной крови. Ее муж, оставшийся чистым, не должен входить к ней в хижину. После отпадения пуповины мать роженицы покрывает пол в хижине глиной (как это делает и женщина в конце месячных), чтобы люди, вновь допущенные войти, не могли наступить на какой-нибудь след вредоносной крови.

Восстановление у молодой матери менструаций означает возобновление нормального, периодического вывода нечистоты. Соответственно начиная с этого момента отец может брать ребенка на руки. Он больше не рискует оскверниться, обнимая младенца, постоянно находящегося в контакте с зараженным организмом.

Примерно через год, когда ребенок начинает ползать по полу, его родители посредством прерванного полового акта (как и при устранении смертельной нечистоты) добывают свои половые выделения, и мать, набрав эту «скверну» в руки, намазывает ею хлопчатую бечевку, которую ребенок носит на поясе до тех пор, пока она не распадется от ветхости. Начиная с этого момента ребенок считается «большим». Он стал им под действием благотворной чудесной силы, которой обладает живительная влага его родителей. Если он умрет, то его похоронят уже в святой, сухой земле, а не в проклятой влажной, где зарывают близнецов, недоносков, тех детей, у кого верхние зубы прорезались первыми, — одним словом, всех отверженных и уродов, которых группа старается удалить от сообщества чистых вплоть до места их последнего упокоения. Кроме того, отныне ребенок принимает участие в очищении от скорби (I, 59; 484).

То есть, приобщившись к коллективу, он должен очищаться вместе с ним. До сих пор он не принадлежал в полной мере к миру живых — он был «водой», еще не обрел «твердости». Он был «вещью», существом «неполным».

Живительные жидкости родителей выступают как эликсир, придающий ребенку силу, без которой он не может занять место в обществе. Но по существу это помазание бечевки ничем не отличается от очищения от скорби. Сексуальные выделения не являются в одном случае оскверняющими, а в другом — целительными; они в обоих случаях одновременно и скверна и лекарство. Действительно, в момент изгнания скорби супруги очищаются, выводя каждый из своего тела оскверненное жизненное начало и не вводя его в чужое тело; но одновременно они смазывают им пупок, чтобы воспользоваться его энергией. Так же с помощью своих живительных жидкостей они делают *водянистое* существо *твердым*, а прерванным совокуплением и сами очищаются. Г-н Жюно утверждает, что эти два обряда должны иметь противоположное объяснение, поскольку в одном случае супруги являются чистыми, а в другом — нечистыми. Однако все, напротив, говорит о том, что при рождении ребенка они не менее запятнаны, чем при смерти родича. Ведь именно *после* неполного полового сношения, в результате которого они смачивают своей «скверной» (слово, кстати, очень четкое) бечевку своего сына, они могут и вновь вступать в половые сношения, до тех пор строго запрещенные.

Действительно, ввести ребенка в полусуществование, в своеобразный лимб, предшествующий собственно жизни и простирающийся с момента зачатия и до принятия в круг «больших», подлинно живых, — сам порядок вещей не позволяет это сделать, пока в этой области пребывает кто-то другой. Соответственно родители, зачавшие ребенка в этот маргинальный период, по чрезвычайно характерному выражению, «украли его у закона». Сам такой ребенок никогда не сможет «вступить в закон».

До сколь бы значительного возраста он ни дожил, ему все равно суждено быть погребенным вместе с уродами и недоносками, во влажной земле отверженных. В самом деле, если учесть время вынашивания, то оказывается, что он родился, прежде чем его старшего брата отлучили от груди, — а это событие происходит через год после помазания бечевки, отмечается другим обрядом, который совершают после выздоровления от тяжелой болезни, и окончательно завершает собой младенчество как период слабости и нечистоты. Юное существо подвергают полному очищению, избавляющему его от всяких вредных миазмов. Его тело намазывают различными веществами, растирают отрубями, а потом мать делает из образовавшейся смеси катышек, содержащий в себе все ядовитые субстанции, которые следует удалить. Она уносит его в лес и кладет перед вхо-

дом в муравейник, чтобы муравьи, вползая внутрь, обязательно затащили его с собой. Затем она возвращается домой, не оглядываясь: одного взгляда назад хватило бы, чтобы вновь занести детям болезнь. К нему пристала бы частица тщательно собранной и изгнанной скверны, которую теперь муравьи должны унести прочь из мира здоровья в далекий мрак подземных недр.

Ребенок же остается вне опасности: по завершении неспокойного периода ему уже не страшно, что мать вновь забеременеет. А если бы беременность наступила тогда, когда его еще не отлучили от груди, или хотя бы тогда, когда у матери еще не окончательно пропало молоко, то не только второй ребенок, «украденный у закона», оказался бы проклятым, но и сам первенец тяжело бы пострадал: новый пришелец «заслонил бы ему путь», «перерезал бы ему дорогу», «опередил» бы его. Ему суждено было бы остаться худым и расслабленным.

Мысль понятна: до тех пор пока между матерью и ребенком остается какая-либо физиологическая связь (например, через молоко, которым она его кормит), никому нельзя вмешиваться в их отношения, чтобы не исказить нормальное развитие жизни. Все, что касается матери, затрагивает и ребенка, до тех пор пока не будет обеспечена природой и санкционирована обрядом их полная жизненная независимость друг от друга. Поэтому новая беременность матери мешает росту ребенка, еще не обретшего полной независимости: она действительно *заслоняет ему путь*, внося помехи в то замкнутое хозяйство, которое он образовывал вместе с матерью. Двоим места нет — пришелец *опережает* первенца. Он принес с собой свое собственное время, тогда как место было еще занято. Он не дождался, пока минует интервал, необходимый для правильного хода событий. Он проклят, как виновник беспорядка; само его существование бесчинно и преступно, и он нанес непоправимый вред своему брату.

Итак, все происходит таким образом, как будто существует некий *мировой порядок*, где все должно происходить в *своем* месте и в *свое* время. Чрезвычайно важно, чтобы этот порядок соблюдался. В этом состоит принцип сохранности всего мироздания. Всякое насильственное действие ставит его под угрозу, особенно переходы из одного мира в другой, рискующие нарушить равновесие, впустить беспорядочные вредоносные энергии, создать опасное смешение начал, которые должны оставаться разделенными. Поэтому роды и агонии вызывают такой страх и требуют стольких мер предосторожности. Они приносят с собой возмущение. В частности, скверна смерти способна все собой запятнать, если ее не удастся уничтожить огнем, отвести прочь с потоком воды или загнать в недра земли. Кроме того, требуется тонкими и сложными операциями очистить, стерилизовать дом, откуда она исходит. Тогда все вер-

нется в покой и порядок. Так же и половой акт высвобождает опасные энергии, дающие толчок как благоприятным, там и вредоносным влияниям. Это жар, огонь, и нужно уметь осторожно умерить его, чтобы получить от него пользу, не дав распространиться и все пожрать.

Таким и предстает сакральное. Оно исходит из темного мира пола и смерти, но оно представляет собой и главное начало жизни, источник всякой эффективности, силу, которая быстро разряжается и трудно поддается изоляции, всегда равна себе, одновременно опасна и необходима. Обряды служат для того, чтобы уловить, приручить ее, направить на благотворный путь, а при необходимости и нейтрализовать ее чрезмерную разъедающую способность. На данной стадии религия — не более чем регулировка этого всемогущего и незримого электричества, которое вызывает почтение и вместе с тем желание собой завладеть.

II. ИГРА И САКРАЛЬНОЕ

Среди трудов по философии истории, появившихся в нашем веке, особенно богатую пищу для ума дает, без сомнения, «*Homo ludens*» Й. Хейзинги¹. Острый и мощный ум, подкрепленный незаурядным талантом изложения и выражения, позволил автору собрать вместе и истолковать как целое те услуги, которые оказывает культуре один из основных инстинктов человека, казалось бы, менее всего способный основать что-то ценное или устойчивое, — инстинкт игры. Читая эту книгу, мы неожиданно для себя видим, как право, наука, поэзия, мудрость, война, философия, искусства обогащаются благодаря игровому духу, подчас даже зарождаются из него, и в любом случае пользуются им. Действительно, этот дух возбуждает, а в некоторых случаях и непосредственно приводит в действие разнообразные способности и стремления человека, чьи усилия в конечном счете и создают цивилизацию.

Отправной точкой служит следующая дефиниция, резюмирующая собой глубокий анализ понятия: «...мы можем теперь называть игру свободной деятельностью, которая осознается как «не-заправду» и вне повседневной жизни выполняемое занятие, однако она может целиком овладевать играющим, не преследует при этом никакого материального интереса, не ищет пользы, — свободной деятельностью, которая совершается внутри намеренно ограниченного пространства и времени, протекает упорядо-

¹ Р. Кайуа пользовался испанским переводом книги Й. Хейзинги (Мехико, 1943). Ниже в цитатах будет использоваться русский перевод В.В. Ошиса: Й. Хейзинга, *Ното ludens. В тени завтрашнего дня*, М., Прогресс — Академия, 1992. — *Примеч. пер.*

ченно, по определенным правилам и вызывает к жизни общественные группировки, предпочитающие окружать себя тайной либо подчеркивающие свое отличие от прочего мира всевозможной маскировкой»¹.

Автор сразу же отводит различные биопсихологические объяснения игры: игра как разрядка избыточной жизненной энергии, стремление к подражанию, необходимость в развлечении, тренировка с целью научиться владеть собой, желание состязаться с другими и утверждать свое превосходство, сублимация в невинных целях таких инстинктов, которые общество не позволяет удовлетворить напрямую, и т. д. Й. Хейзинга справедливо полагает, что все эти концепции являются частичными, ни одна из них не объясняет явления во всей его полноте, наконец, они взаимно исключают друг друга, хотя в разных случаях то одна, то другая и кажутся верными. Он адресует им всем и еще один, более неочевидный упрек — обвиняет их в том, что все они равно предвзято приписывают игровой деятельности какую-то утилитарную цель. Они усматривают в игре ту или иную биологическую или психологическую функцию. Сло-

¹ Хейзинга, с. 24. Ср. определение г. Эмиля Бенвениста: игра есть «всякая упорядоченная деятельность, которая сама в себе заключает свою цель и не стремится к полезному изменению реальности» (Emile Benveniste, «Le jeu comme structure», *Deucalion*, № 2, Paris, 1947, p. 161). В пояснениях к своей дефиниции автор еще более сближается с Й. Хейзингой: 1) игра есть «деятельность, которая разворачивается в мире, но игнорирует условия реальности, намеренно абстрагируется от них»; 2) игра ни для чего не служит и представляет собой «комплекс форм, интенциональность которых не может быть ориентирована на пользу»; 3) игра «должна происходить в строго определенных границах и условиях, образуя замкнутую целостность». Благодаря всем этим чертам, заключает г. Бенвенист, «игра отделена от реальности, где человеческое желание, повинувшись принципу пользы, всюду наталкивается на внешние события, на несвязность и произвольность мира, где ничто не идет к заранее намеченной цели или по заранее принятым правилам...» Следует заметить, что г. Бенвенист (как, впрочем, и Й. Хейзинга) склонен недооценивать азартные игры, которые почти всегда ведутся на деньги и в которых игра отнюдь не лишена последствий в реальности, поскольку она обогащает или разоряет игрока — причем в такой степени и в таких условиях, что порой честь заставляет его кончать самоубийством. На мой взгляд, деньги представляют собой, как для скупца, так и для игрока, сакральное начало. Но скупец, не смея до них коснуться, поклоняется им как идолу и, выводя их из обращения, не допускает никакого профанного их использования. Иными словами, его поведение по отношению к ним обусловлено «респективным сакральным». Напротив того, игрок, непрерывно рискующий, обращается с ними по законам «трансгрессивного сакрального».

вом, если им верить, то игра существует потому, что она полезна человеку. Напротив, автор «Homo ludens» усматривает в ней чистое излишество. Он расценивает ее как первичную деятельность, основополагающую категорию, которую следует принимать априори, которую можно определить лишь через ее противоположность (жизнь серьезную, обычную, повседневную) и которая поэтому не столько подлежит объяснению, сколько сама способна объяснять другие.

И в самом деле, отталкиваясь от этой непосредственной данности, Й. Хейзинга старается показать на протяжении ряда глав, что «арена цирка, игровой стол, волшебный круг, храм, сцена, экран синематографа, судное место — все они по форме и функции суть игровые пространства, то есть отчужденная земля, обособленные, выгороженные, освященные территории, на которых имеют силу особенные, собственные правила. Это как бы временные миры внутри обычного, созданные для выполнения замкнутого в себе действия»¹.

Проводимый анализ необычайно силен и оригинален. Он почти во всем вызывает наше согласие. Самое большее, хотелось бы более четкого определения тех различных душевных настроений, которые предполагаются разными видами игр, такими как состязания в ловкости, в силе, комбинаторные, азартные игры и т. д. Хотелось бы отдельного описания каждой из составных частей игрового духа, таких как ожидание приговора судьбы, желание доказать свое превосходство, страсть к состязанию или риску, элемент вольной импровизации, то, как она сочетается с соблюдением правил, и т. д. Ибо один пункт все-таки остается спорным: действительно ли игра *едина*? Не покрывает ли этот термин нескольких видов деятельности, у которых нет ничего общего, кроме имени? Это уже немало, считает г. Хейзинга, явно придавая большое значение такому филологическому доказательству глубинного тождества игровых типов поведения. Однако можно и усомниться в том, что оно является окончательным.

Собственно, и сам автор смущен тем, что не во всех языках различные виды игр объединяются одним словом. Впрочем, иначе было бы и странно. Бросается в глаза, что у завсегдатаев олимпийского стадиона и зеленого карточного стола предполагаются такие настроения, между которыми, может, и найдутся общие точки, но все-таки они мало соотносятся между собой по главной сути. Атлет, полагающийся лишь на себя, и азартный игрок, отдающийся на волю удачи, бесспорно являют собой пример таких душевных состояний, между которыми чрезвычайно мало родства. Пожалуй, здесь и заключается слабое место этого замечательного труда: в нем изучаются скорее внешние структуры, чем внутренние настроения, кото-

¹ Там же, р. 20.

рые как раз и придают наиболее точное значение каждому типу поведения. Соответственно формы, правила игры подвергаются более пристальному рассмотрению, чем те потребности, которые удовлетворяет игра как таковая.

Отсюда, по-видимому, и происходит самый смелый тезис этой работы, который, на мой взгляд, является и самым сомнительным: о тождестве игрового и сакрального.

Вопрос этот, несомненно, деликатен и более сложен, чем кажется поначалу, когда первое побуждение (не лучший советчик) склоняет нас напрочь отбросить столь парадоксальное на вид сближение, просто потому, что оно шокирует наш здравый рассудок. Разумеется, между богомольцем и игроком, между культом и игрой, между храмом и клетчатой доской явно нет ничего общего. В этом невозможно усомниться. Однако автор без труда показывает, как легко игра может сопровождаться серьезностью. Приводимые им примеры многочисленны и убедительны, обращается ли он к поведению ребенка, спортсмена или актера. Оставим в стороне ребенка, для которого игра очевидным образом представляет собой самое серьезное занятие на свете, хотя, делая из стула коня, а из ряда пуговиц — выстроенную для боя армию, он прекрасно понимает, насколько все это зависит от его воображения. Точно так же поддаются увлечению и взрослые; всем очевидно, что как на сцене, так и на беговой дорожке происходит трата энергии в определенном пространстве и в определенное время, согласно более или менее произвольным условным правилам. Тем не менее в этом есть и серьезность. Без нее даже и не обойтись. И актеры и зрители переживают сильнейшие страсти.

Так же и в религии, заключает Хейзинга. Аналогичную функцию выполняют и святилище, культ, литургия. Очерчивается замкнутое пространство, определенное от мира и от жизни. Внутри этой границы в течение определенного времени осуществляются упорядоченные символические жесты, которыми изображаются или актуализируются те или иные таинственные реальности; все это происходит во время церемоний, где, как и в игре, одновременно участвуют сразу противоположные начала — буйство и регламентация, экстаз и осмотрительность, энтузиастическое безумие и мелочная точность. Наконец, при этом мы оказываемся вне повседневной жизни¹.

Кроме того, автор вслед за Йенсеном² делает акцент на душевном состоянии первобытных людей во время праздников, когда

¹ Автор книги опирается главным образом на работу венгра Карла Кереньи: Karl Kerenyi («Vom Wesen des Festes, Paideuma», *Mitteilungen zur Kulturkunde*, I, 2. Heft, декабрь 1938 г.).

² A.W. Jensen, *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern*, Stuttgart, 1933.

среди собравшейся толпы появляются и разгуливают «духи». У таких народов при этом достигается высшая точка религиозного одушевления. Однако же присутствующие не чувствуют перед «духами» никакого страха. Ведь всем — даже женщинам, которых ка́рают смертью, если они увидят подготовку к церемонии, — известно, что роль духов играют их же товарищи, переодетые и с масками на лицах. Так же и при инициатических испытаниях бывает, что юный воин изображает схватку со страшным чудовищем, — но он не может не замечать, что перед ним лишь грубо размалеванный манекен, члены которого приводят в действие другие участники церемонии.

Как видно, игра и сакральное здесь словно сообщники: интенсивное религиозное переживание сопровождается представлением, о фиктивности которого все знают, спектаклем, который тщательно разыгрывается, но никоим образом не является обманом или развлечением.

С этим пунктом следует согласиться, как и с тем, что порядок обряда есть чистая условность: он позволяет выгородить среди профанного мира некое обособленное место, где действует свое строгое законодательство, и законодательство это стремится лишь к идеальным результатам, осмысленным и ценным лишь постольку, поскольку в них верят. Мне даже кажется, что если бы г. Хейзинга, специалист по средневековью, был лучше осведомлен в данных этнографии, то он собрал бы еще больше аргументов в подкрепление своих и без того солидных выводов. В частности, многие игры, даже самые распространенные, имеют сакральное происхождение. Таково перетягивание каната, которое у эскимосов позволяет определить, какому из времен года или какой природной стихии принадлежит мистическое первенство — морю или материку, зиме или лету; таковы воздушные змеи и ярмарочные шесты с призом, которые у тихоокеанских народов связаны с мифами о покорении неба; таковы игры с мячом у маори, из которых происходит футбол и в которых мяч, предмет борьбы, изображает собой солнце.

В настоящей книге, пытаясь показать текучий характер сакрального и механизм заражения скверной, я сам не нашел лучшего примера, чем роль ведущего при детской игре в салки¹. Характерно также, что в испанском языке эта игра и сама эта роль носят как раз имя, обозначающее скверну, — *mancha*.

Мифы о загадках также могли бы стать значительным подспорьем для Хейзинги. Сам он много говорит о загадке, но лишь как об игре ума и демонстрации хитроумия или знаний, мало интересуясь ее ритуальной функцией. Между тем эта функция очевидна во множестве случаев. В том, что касается состязаний, вызовов и испытаний загадками, ценнейший документальный материал можно было бы

¹ См. дополнение I, с. 259.

найти в монографии Яна де Вриса¹. Приведу из нее лишь один эпизод, значение которого в числе прочих подчеркивал Ж. Дюмезиль²: в скандинавских хрониках, когда при короле Фрее или Сигтруде (источники расходятся на сей счет) убийство стариков было заменено переселениями молодых людей по типу римского *ver sacrum*³, то решение об этом было принято в результате соревнования в трудно-разрешимых или неразрешимых задачах и загадках, победительницей в котором вышла девушка, пользовавшаяся советами богини Фригг. Этот рассказ тем примечательнее, что отчетливо связан с одним из этапов на пути цивилизации. Стоило бы вспомнить в этой связи и знаменитую загадку, загаданную на пиру Самсоном. Наконец, представляется несомненным, что как у первобытных народов, так и в более сложных цивилизациях загадки играют роль в ритуалах посвящения: во всяком случае, самая знаменитая загадка — та, которую разгадал Эдип и которая обеспечила ему фиванский трон, — явно отсылает к посвячительным испытаниям царя.

Еще более существенным (и неожиданным) подспорьем мог бы стать материал цирка — клоунские шутки и в особенности роль «*Августа*», которая состоит в том, чтобы всем подражать невпопад и своей тупостью и неловкостью вызывать бурлескные катастрофы. В мифах часто отмечается вмешательство такого рода персонажа — *трикстера*, как его называют англоязычные ученые. В частности, именно с его поведением (или же с поведением женщины), одновременно смешным, глупым и трагическим по своим последствиям, обычно связывают происхождение смерти. Можно даже задаться вопросом, не следует ли интерпретировать в сходном смысле наличие в карточной колоде *джокера*, не принадлежащего ни к какой масти и свободно, как бы безумно, вступающего в любые комбинации карт, одновременно и путая и дополняя их. Что это — простое совпадение? или вырожденный пережиток? Здесь это не имеет значения. Главное, что мифологический материал по данному предмету богат и показателен; здесь, как и в связи с потлачем, широко используемым в рассуждениях автора, была особенно удобная возможность показать, как откровенно игровой элемент находит себе место в области сакрального. Интересно также, что его постоянно встречают в легендах, объясняющих, как человек стал смертным.

Как легко заметить, я охотно признаю родство, которое можно установить между игровым и сакральным. Более того, я сам лью воду на мельницу Й. Хейзинги. И все же я расхожусь с ним по одно-

¹ Jan de Vries, «Die Märchen von klugen Ratseilösern», *Folklore Fellows Communications* № 73, Helsinki, 1928.

² G. Dumézil, *Mythes et Dieux des Germains*, Paris, 1939, p. 68–72.

³ Весна священная (*lam*). Обычай, когда весной по обету принуждались к переселению достигшие зрелого возраста дети. — *Примеч. пер.*

му важнейшему пункту. Я не считаю, что формы игр и культов, равно стремящиеся отделить себя от повседневного быта, тем самым занимают по отношению к нему эквивалентную позицию, а потому и заключают в себе одно и то же содержание.

Разумеется, это ясно само собой, и мне могут возразить, что я ломлюсь в открытую дверь. И все же мне кажется, что нужно кое-что уточнить. Дискуссия на сей счет заслуживает труда, даже если в ней будут обсуждаться лишь тенденции. Никто не спорит с тем, что игра — это чистая форма, деятельность, сама в себе обретающая свою цель, правила, соблюдаемые лишь потому, что это правила. Сам Хейзинга подчеркивает, что ее содержание второстепенно¹. Иначе дело обстоит с сакральным, которое, напротив, есть чистое содержание — неделимая, амбивалентная, текучая, действенная сила. Обряды служат для того, чтобы ее улавливать, приручать, художественно управлять ею. Ибо рядом с нею любые усилия человека непрочно и ненадежны — ведь она по определению нечеловечна. Человек никогда не сможет распоряжаться ею по своему усмотрению и заключать ее власть в заранее установленные рамки. Поэтому он вынужден чтить ее, трепетать перед ней, смиренно умолять ее. Поэтому сакральное и определяли как *tremendum* и *fascinans*². Поэтому основополагающим религиозным состоянием стало состояние молитвы, в отличие от нечестивого состояния колдуна, который притязает принуждать применяемые им силы.

Сакральное, источник всемогущества, ощущается верующим как нечто превосходящее его. Безоружный, он всецело в его власти. В игре же все наоборот: все здесь — человеческое, выдуманное человеком-творцом. Именно по этой причине игра успокаивает, расслабляет, отвлекает от жизни и заставляет забывать об опасностях, заботах, трудах. Напротив того, сакральное есть область внутренней напряженности, по сравнению с которой разрядкой, покоем и развлечением является как раз профанная жизнь. Ситуация здесь зеркально противоположная.

В игре человек отходит от реальности. Он ищет свободной деятельности, которая обязательна для него лишь постольку, поскольку он сам заранее об этом условился. Он изначально ограничивает последствия своих жестов. Он сам устанавливает размер ставки. Игровую площадку (ристалище, беговую дорожку, ринг, сцену или шахматную доску) он выгораживает лишь затем, чтобы показать, что это привилегированное пространство, управляемое особыми конвенциями, в соответствии с которыми единственно и значимы все по-

¹ Хейзинга, с. 125: «Что именно должно быть совершено и какой это принесет выигрыш — вопрос, примысленный лишь во вторую очередь к игровому заданию».

² Грозное, заволаживающее (лат.).— *Примеч. пер.*

ступки. Вне площадки, как и до и после партии, эти установленные ради удовольствия правила больше никого не волнуют. По сравнению с этой площадкой внешнее пространство, то есть жизнь, представляет собой что-то вроде джунглей, где человека подстерегают тысячи опасностей. На мой взгляд, именно из этой безопасности вытекают радость, непринужденность, вольность, констатируемые в игровой деятельности. Человек знает, что вещи здесь имеют не больше значения, чем он сам им придает, что он вовлечен в игру лишь настолько, насколько сам согласен, и что он всегда волен по первому желанию из нее выйти. Как это отличается от жизни! Там-то редко есть возможность, как говорится, «выйти сухим из воды» [tirer son épine du jeu]. Там приходится встречаться с трудностями, бурями, неудачами, которых человек не ждал и на которые не шел добровольно. Его все время увлекает дальше, чем он предвидел. И отовсюду грозит вероломство: кажется даже глупым соблюдать правила и конвенции, ведь тут не игра, а борьба за существование.

В повседневной жизни каждый ответствен за свои поступки. Ошибки, заблуждения, небрежности порой обходятся очень дорого. Поэтому следует все время следить за тем, что говоришь или делаешь. Из этого может произойти целая катастрофа. Да и известно ведь, что кто сеет ветер — пожнет бурю. Наконец, нужно считаться с роковыми случайностями, несправедливостями, с множеством незаслуженных бед, способных обрушиться на невинного человека.

Игра — это не просто место «ограниченного и временного совершенства», это что-то вроде тихой гавани, где человек сам хозяин своей судьбы. Здесь он сам выбирает, на какой риск идти, и этот заранее определенный риск не может оказаться большим, чем ставка, добровольно поставленная на кон. Эти условия действительны даже и в азартных играх. Конечно, игрок здесь полагается на волю судьбы, но он все-таки сам решает — до какой степени. Поэтому в игре он более свободен и независим, чем в жизни, в известном смысле даже менее уязвим для неудачи. Если он разом поставит на кон все свое имущество, то его ведь к этому не принуждали, а если он проиграет, то винить ему останется лишь собственную страсть.

Кого зовут настоящим игроком? Того, кто сознает, что он не вправе жаловаться на невезение и горевать из-за беды, возможность которой он сам осознанно принял, а то и преследовал. Словом, настоящий игрок — это тот, кому хватает невозмутимости, чтобы не смешивать игру с жизнью; кто даже при проигрыше демонстрирует, что для него игра остается игрой, то есть развлечением, которому он не придает недостойного благородных сердец значения и из-за превратностей которого считает неприличным убиваться.

Итак, мы приходим к определению игры как свободной деятельности, где человек избавлен от всякой опаски за свои жесты. Он сам определяет, что из них может впоследствии. Он сам устанавливает,

ливает их условия и цель. Отсюда его непринужденность, хладнокровие, умение держаться, которые здесь не просто естественны, но даже обязательны, ибо здесь считают требованием чести не показывать, что принимаешь игру слишком всерьез — даже в случае поражения или разорения.

Стоит ли напоминать, что сакральному свойственны прямо противоположные законы? Его область не менее тщательно отделяют от профанной жизни — но для того, чтобы уберечь эту жизнь от его грозных покушений, а не оттого, что оно само слишком хрупко-условное и сразу разрушилось бы при столкновении с реальностью. Конечно, при обращении с энергиями сакрального нельзя руководствоваться прихотью: для обуздания столь грозных сил необходимы строжайшие меры предосторожности. Достичь этого можно лишь благодаря заученной технике. Требуются проверенные рецепты, заклинания, магические слова, устанавливаемые и сообщаемые самим богом. Их осуществляют и произносят в подражание ему, и от него они получают свою эффективность. В самом деле, к сакральному прибегают ради воздействия на реальную жизнь, стремясь обеспечить себе победу, благополучие, вообще все желанные результаты божественной благосклонности. Сила сакрального трансцендентна текущей жизни. Выйдя из храма или из места жертвоприношения, человек возвращается на свободу, в более милосердную атмосферу, где его поступки, осуществляемые без страха и трепета, не влекут неотвратимо за собой столь необратимых последствий.

В общем, переходя от сакральной деятельности к профанной жизни, человек чувствует такое же облегчение, как и при переходе от забот и превратностей этой жизни в атмосферу игры¹. В обоих случаях его поведение обретает новую степень свободы; известно ведь, что во многих языках понятия свободного и профанного выражаются одним и тем же словом. В этом смысле игра, деятельность свободная по преимуществу, есть и деятельность чисто профанная, в ней нет содержания, она не влечет никаких последствий в других планах,

¹ Г-н Бенвенист, со своей стороны, определяет игру как «десоциализирующую операцию» (*op. cit.*, p. 164–165). Он также признает, что сакральное — это «напряженность и тревога», а игра — «воодушевление и раскрепощение». Более того, он считает игру продуктом разделения мифа и обряда. Будучи отделен от мифа, то есть от священных слов, сообщающих жестах власть над действительностью, «обряд сводится к комплексу упорядоченных, но более не эффективных действий, к безобидному повторению церемонии, к чистой игре (*ludus*)». И наоборот, миф без обряда вырождается в простую игру слов (*jocus*), в слова, выбрасываемые на ветер, без содержания и без гарантии, без действительности, — в пустые слова, а не пустые жесты. Тогда-то борьба за владение солнцем и превращается в матч по футболу, а загадка-испытание из обряда инициации — в обыкновенный каламбур.

которых бы нельзя было избежать. По сравнению с жизнью это сплошное удовольствие и развлечение. Напротив того, сама жизнь предстает как суета и развлечение по сравнению с сакральным. Тем самым, в противовес построениям Й. Хейзинги, у меня получается следующая иерархия: *сакральное — профанное — игровое*. Сакральное и игровое сходны между собой, поскольку они вместе противостоят практической жизни, но по отношению к ней они занимают симметричные позиции. Игра должна опасаться ее — она при первом же столкновении разрушает и развеивает игру. И наоборот, она сама, как верят люди, зависит от верховной власти сакрального.

Автор книги так широко растягивает определение игры, что в итоге под него подходит любая упорядоченная, условная и бескорыстная форма деятельности. Его формула вбирает в себя даже военное искусство, стиховую метрику и судебную процедуру. Неудивительно поэтому, что и в сакральном он обнаруживает проявления того же инстинкта, роль которого он с таким блеском показал в становлении культуры. Я уже указывал, что этот путь плодотворен и на нем еще могут быть сделаны поразительные открытия. Тем не менее, хотя формы и поддаются сравнению, содержание в каждом случае различно: военное искусство не объясняет войну, метрика не объясняет поэзию, право не объясняет потребность в правосудии¹. Так же и с сакральным: да, здесь человек отделен от привычного мира, все жесты здесь размеренны и символичны, священник надевает церемониальное облачение и играет особую роль, наконец, вся литургия в целом кое-чем походит на игру; однако если рассматривать уже не формы, а глубинное настроение служителя культа и верующих, то становится ясно, что перед нами акт жертвоприношения и причащения, что мы находимся в области сакрального и безмерно далеко от игры.

И последнее. «*Homo ludens*» завершается горькими замечаниями об упадке игрового начала в современную эпоху. Возможно, это всего лишь оптическая иллюзия со стороны *laudator temporis acti*². Тут лучше не доверять себе. И все же невозможно скрывать тревожное вырождение сакрального и праздников в современных обществах. Это не-сакральный мир, без праздников, без игр, а следовательно, и без устойчивых ориентиров, без принципов самоотдачи и без творческой вольности, мир, где непосредственный интерес, цинизм и отрицание всяких норм не просто существуют, но и возведены в абсолют вместо правил, которые подразумеваются в любой игре, в

¹ Г-н Бенвенист даже дает формулу для перехода от сакрального к игровому: «Всякое связанное и упорядоченное проявление коллективной или индивидуальной жизни может быть перенесено в игру, если исключить из него рациональную или фактическую мотивацию, которая придает ему эффективность» (*ibid.*, p. 166)

² Восхвалитель прошлого (*лат.*). — *Примеч. пер.*

любой благородной деятельности и честном состязании; неудивительно, что в нем можно найти мало такого, что не вело бы к войне.

Более того, по воле тех самых людей, кто отвергает всякие правила как сковывающую условность, теперь это уже не война-турнир, а война-насилие, не испытание, когда сильные люди соревнуются в мужестве и ловкости, а безжалостная вражда, когда более многочисленные и лучше вооруженные подавляют и истребляют слабых. Ибо даже на войне, даже в самый разгар боя еще есть культура, до тех пор пока утрата игрового начала или отказ от него не сводят все к элементарному, чистому варварству. Нет цивилизации без игры и без честной игры, без сознательно установленных и свободно соблюдаемых конвенций; нет культуры там, где не умеют выигрывать и проигрывать честно, без задней мысли, сохраняя самообладание при победе и не тая злобы при поражении, — «как настоящий игрок». Наконец, нет и морали, нет взаимного доверия, нет уважения к ближнему, этих предпосылок всякого плодотворного предпринятия, — если помимо индивидуальной или коллективной выгоды не сохраняются и некие священные заповеди, которые никто не рискует оспаривать и каждый считает, что ради их сохранения стоит жертвовать своей собственной жизнью, а в иных случаях даже и ставить на кон существование всего своего коллектива.

И не забудем, что плутовать в игре — не самое худшее; хуже, когда играть отказываются или не уважают, высмеивая правила игры или показывая их никчемность, — наподобие того персидского шаха, который, как рассказывает Хейзинга, был в Англии приглашен на дерби и отклонил приглашение: он, мол, и так знает, что одна лошадь скачет быстрее другой. Аналогично обстоит дело и с сакральным. Нет ничего более разрушительного для культуры, чем такие «agua-fiestas»¹, неверующие или бравирующие своим скептицизмом. Они отзываются обо всем с улыбкой, наивно полагая утвердить таким образом свое превосходство. На самом деле они лишь растрачивают из тщеславия драгоценное сокровище, собранное ценой бесконечных тягот, — если только в своем иконоборчестве и кощунстве они не руководствуются мыслью самим установить правила какой-то новой игры, более веселой или более серьезной.

III. ВОЙНА И САКРАЛЬНОЕ

ПРАЗДНИК — ПАРОКСИЗМ ПЕРВОБЫТНОГО ОБЩЕСТВА

Задумываясь о том, какое место занимают мифы в тех обществах, где они почти всецело занимают собою воображение людей и через обряды определяют основные события их жизни, приходишь к выводу, что и в их отсутствие какая-то реальность непременно должна

¹ Мешающие праздновать (*исп.*). — *Примеч. пер.*

выполнять их функцию. Выявить ее нелегко: ведь нужно, чтобы она влекла за собой значительные поступки и сильную веру, представляющую их необходимыми или естественными, — чтобы обличение столь мощных верований, как мифические, вызывало шок, словно у приверженцев какой-либо религии, если в их присутствии назвать абсурдными суевериями их символ веры, предписывающий им самое серьезное поведение. Иначе говоря, как только мы начнем искать миф в своей собственной среде, он обнаружится там, где казалось изначально недопустимым предполагать его существование.

Слаборазвитые общества время от времени охватывает глубокое, тесно связанное с мифами возбуждение — праздник. По своей длительности, буйству и размаху это лишь отдаленно напоминает те недолгие дни отмеренных удовольствий, что знакомы цивилизациям более сложным. Напрасно было бы сравнивать это с летними отпусками — как быстро выясняется, они не эквивалент, а скорее противоположность древних празднеств. В самом деле, они не вызывают ни перерыва, ни заметного преобразования в коллективной жизни. В этот период происходит не массовое скопление толп, а их рассеяние вдали от больших городов, отток на малонаселенные, пустынные окраины, в регионы с меньшей напряженностью. Это не кризис, апогей, момент стремительного ускорения и концентрации, а период замедления и разрядки. В ритме общей деятельности это слабый момент. Наконец, индивид при этом предоставлен себе самому, освобожден от забот и трудов, от сословных обязанностей, в покое и одиночестве, тогда как на празднике он исторгнут из домашнего уюта, из своей личной или семейной жизни и ввергнут в водоворот массового исступления, где толпа шумно утверждает свое единство и неделимость, разом растратившая все свои силы и богатства. С какой точки зрения ни взглянуть, каникулы и отпуска предстают как фаза пустоты и отсутствия, противоположная буйному неистовству праздника, в котором заново закаляется бытие общества.

Чтобы найти аналог такого пароксизма, следует искать нечто более масштабное и более напряженное, действительно способное рассматриваться как кульминационная точка в жизни современных обществ, когда они внезапно всколыхиваются и накаляются до полного преобразования.

Здесь нужно напомнить основные отличительные черты первобытного праздника. Это время эксцессов. В ходе него растратываются запасы, порой собираемые годами. Нарушаются самые святы законы, на которых, казалось бы, зиждется общественная жизнь как таковая. Предписывается делать то, что еще вчера считалось преступным, а на место привычных правил встают новые запреты, устанавливается новая дисциплина, очевидной целью которой является не приглушать сильные эмоции, а, напротив, вызывать их и доводить до крайности. Возбуждение самопроизвольно нарастает, уча-

стников охватывает опьянение. Гражданские и административные власти частично или полностью теряют свой авторитет, уступая его не столько регулярной касте священнослужителей, сколько тайным обществам или же выходцам с того света — лицедеям в масках, олицетворяющим богов или покойников. Это возбуждение совпадает с периодом жертвоприношений, с периодом сакрального как такового, когда наступает вневременное время, воссоздавая все общество заново, очищая его и возвращая ему молодость. В это время устраиваются церемонии, которые делают почву плодородной, а подростков превращают в новое поколение воинов-мужчин. В это время дозволяются любые эксцессы, так как именно от эксцессов, растрат, оргий и насилий общество ожидает своего возрождения. Со взрывом и изнеможением оно связывает свои надежды на новую силу.

Такому кризису, резко выделяющемуся на монотонном фоне будней, практически во всем с ними контрастирующему, причем всякий раз крайне резко, можно, думается, найти только один эквивалент в современных сложно-механических цивилизациях. А учитывая их природу и степень развития, этот единственный феномен не уступает им по значительности, интенсивности и яркости: это *война*.

ВОЙНА — ПАРОКСИЗМ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

В самом деле, любое другое явление было бы нелепо-несообразным с той грандиозной мобилизацией, которую представляет собой праздник там, где он существует в полной мере. А потому следует пренебречь неправдоподобием и скандальностью такого сопоставления и рассмотреть дело пристальнее. Конечно, война — это ужас и катастрофа, а праздник — выплескивающаяся через край радость, это буйный разлив жизни, тогда как война — прилив смерти. Они противостоят по целому ряду пунктов, все демонстрирует их полярность. Однако здесь мы пытаемся сравнить их не по смыслу или содержанию, а по абсолютной величине, по функции в жизни коллектива, по образу, который они запечатлевают в душе индивида, — одним словом, по тому, какое место они занимают, а не каким образом они его занимают. И если война соответствует празднику, то тем поучительней тот факт, что она предстает также и его прямой противоположностью; поиски их различий помогут уточнить и дополнить те выводы, которые приходится делать из констатируемых между ними сходств.

1. Война и праздник

Война представляет собой настоящий пароксизм в жизни современных обществ. Это тотальное явление, которое всколыхивает и полностью преобразует их, образуя грозный контраст с плавным течением мирного времени. Это фаза предельного напряжения кол-

лективной жизни, грандиозных скоплений множества людей и их совместных действий. Каждый индивид отрывается от своего ремесла, от своего очага, от своих привычек, наконец, от своего досуга. Война грубо разрушает тот мирок свободы, который человек создает вокруг себя для собственного удовольствия и считается с правом своего соседа на такой же мирок. Она прерывает блаженство и ссоры влюбленных, интриги честолюбца и молчаливое творчество художника, ученого или изобретателя. Она равно разрушает и беспокойство и невозмутимость; не остается никакой частной жизни — ни в творчестве, ни в наслаждении, ни даже в тревоге. Никто не может оставаться в стороне и заниматься каким-то совсем другим делом, так как любой может быть так или иначе использован для дела войны. Ей нужны энергии всех.

Так время разгороженной жизни, когда каждый устраивает свой быт по своему вкусу, не слишком участвуя в политической жизни, сменяется временем, когда общество призывает всех своих членов сделать коллективный рывок, внезапно ставит их бок о бок, собирает вместе, дрессирует, строит в ряды, сближает телом и душой. Наступает час, когда оно вдруг резко перестает быть терпимо-снисходительным, старающимся поменьше напоминать о себе людям, чье благополучие обеспечивает. Теперь оно забирает себе имущество граждан, требует от них отдавать свое время, силы, даже кровь. Униформа, надеваемая каждым из них, наглядно обозначает, что он оставил все отличавшее его от ближних и служит теперь сообществу — не так, как он сам это понимает, а так, как требует от него эта форма, на том посту, который она ему назначила.

Итак, здесь война и праздник совершенно сходны: они оба открывают собой период повышенной социализации, тотального обобществления орудий, ресурсов и сил; они прерывают собой время, когда индивиды действуют каждый сам по себе, во множестве разнообразных областей. Сами эти области зависят друг от друга таким образом, что накладываются одна на другую, а не занимают каждая отдельное место в жесткой структуре. Поэтому в современном обществе война представляет собой уникальный момент концентрации и интенсивного поглощения группой всех тех элементов, которые обычно стараются сохранять по отношению к ней известную дистанцию и независимость. Поэтому именно она, а не летние отпуска или праздничные дни, может сравниться с порой коллективного возбуждения в древних обществах.

ВРЕМЯ ЭКСЦЕССА, НАСИЛИЯ, НАРУШЕНИЯ ЗАПРЕТОВ

В свою очередь, эта пора так же соотносится с сезоном трудов, как война — с мирным временем: это две фазы движения и эксцесса в отличие от фаз стабильности и умеренности. *Quia non movere* — этому принципу упорядоченной жизни следует также и мирная

дипломатия. Их общий принцип — не давать огню разгореться. И наоборот, внезапность, ярость, резкость, умение собрать и привести в движение как можно больше сил в одной данной точке — все эти элементарные стратегии действуют и на празднике и на войне. И у праздника и у войны есть своя дисциплина, и все же оба они предстают чудовищно-бесформенными взрывами по сравнению с монотонным течением регулярной жизни.

Кроме того, эта регулярная жизнь складывается из множества мелких неточностей. Ее равновесие и спокойствие — итог бесчисленных и крохотных анархических погрешностей, которые не влекут за собой особо тревожных последствий и действие которых взаимно уничтожается. Тем не менее в глазах обычного сознания именно война и праздник, несмотря на строгие правила военного искусства и праздничного церемониала, являют собой образ беспорядочной свалки. Дело в том, что и на празднике и на войне разрешены поступки, которые в иное время считают грубейшими кощунствами и самыми непростительными преступлениями: на празднике вдруг предписывается инцест, а на войне одобряется убийство.

Высший закон, на котором основан общественный порядок у первобытных групп, — это правило экзогамии; в современных же обществах это уважение к чужой жизни. Нарушитель этого закона в обычное время подвергается самому суровому наказанию и самому гневному осуждению. Но вот наступает час боя или пляски, и возникают иные, новые нормы; еще вчера считавшиеся запретными и гнусными жесты приносят ныне славу и престиж — главное, осуществлять их в рамках известного этикета и сопровождать ритуальными действиями, призванными их освящать или скрадывать, хотя на самом деле они совершаются в безудержной разнузданности яростных инстинктов. Война делает почетным не только убийство врага, но и целый комплекс поступков и настроений, которые осуждают мораль гражданской жизни и которые родители запрещают ребенку, а общественное мнение и законы — взрослому. На войне ценятся хитрость и ложь; допускается даже воровство — когда нужно добыть необходимую провизию и вообще подкормиться, то мало считаются со средствами и больше уважают ловкость, чем щепетильность. Также и об убийстве всем известно, что его требуют, что за него награждают и что оно обязательно.

РАДОСТЬ РАЗРУШЕНИЯ

Наконец, всюду прорывается долго сдерживавшаяся радость разрушения, удовольствие делать вещи бесформенно-неузнаваемыми, известная медикам сладострастно-ожесточенная жажда корезить беззащитную вещь, пока она не превратится в обломки, которым нет названия, — словом, любое раскрепощающее насилие, недостающее человеку с тех пор, как у него не стало игрушек, которые мож-

но сломать, когда надоест с ними играть. Можно, конечно, бить посуду на ярмарочных аттракционах — но это жалкое удовольствие рядом с упоением убийствами. Человек словно получает высшее наслаждение, уничтожая себе подобных. Порой ему предаются до изнеможения, до потери сознания; в этом открыто сознаются и гордятся этим¹.

Воин охватывает ярость, и он чувствует, как в нем вновь обретает свои права первобытный инстинкт, загнанный лживой цивилизацией в самые недра его души: «Тогда, в какой-то яростной оргии, настоящий человек отыгрывается за свое воздержание! инстинкты, слишком долго сдерживавшиеся обществом и его законами, вновь делаются для него чем-то главным, святым, высшим оправданием!»².

Подобно инцесту на празднике, убийство на войне есть акт религиозно переживаемый. Как говорят, оно схоже с человеческим жертвоприношением и не имеет непосредственной пользы. Именно поэтому народное сознание и отличает его от убийства преступного. Один и тот же закон требует от бойца жертвовать своей жизнью и велит ему умерщвлять противника. Тщетно правила войны стараются превратить ее в благородную игру, во что-то вроде дуэли, где пределами насилия служат честность и учтивость. Главным все равно остается резня. Умелость все равно состоит в том, чтобы уничтожать врага с удобством, как дичь на охоте; если можно — убивать его, когда он спит и безоружен. Хороший генерал — это тот, кто не рискует зря своими солдатами. Оттого некоторые мыслители полагали, что современная война, где не щадят мирного населения и большие города служат крупными мишенями для самых смертоносных ударов противника (их легко поразить, и ущерб наверняка будет большим), — что именно она более всего соответствует идеальной сущности войны. Настоящий воин согласен на отмену рыцарского кодекса, который в былое время превращал битвы в большие турниры. Некоторым по душе, что на этом празднике все меньше литургии и все больше оргии и вседозволенности.

КОШУНСТВО И РАСТОЧИТЕЛЬНОСТЬ

Почтительные страхи в большинстве случаев связаны со смертью. Она окружена наибольшими почестями. Рядом с трупом полагается умолкать и обнажать голову. Напротив того, война, заставляя людей постоянно иметь дело с еще не погребенными телами убитых, учит относиться к ним по-приятельски бесцере-

¹ E. von Salomon, *Les R. prouvs*, trad. franc., p. 121; cf. pp. 72, 94.

² E. Jünger, *La guerre, notre maître*, trad. franc., Paris, 1934, p. 30; Cf. E. von Salomon, *op. cit.*, p. 71.

монно¹. Над ними подшучивают, с ними заговаривают, похлопывают по плечу. Вместо скованности — дерзость. Жалкие останки людей пинают ногами, оскорбляют словом и жестом, чтобы не бояться их и не мучиться памятью о них. Смех защищает от страха. Человек опять-таки оказывается свободен от запретов, налагаемых обычаем и воспитанием. Нечего больше почтительно преклоняться перед смертью, скрывая от взора и мысли ее отвратительную реальность. Здесь она — без всяких прикрас, ничем не облагороженная и не прикрытая. Теперь этот предмет высших почестей, смертные останки человека, можно безнаказанно подвергать надругательству и осквернению. Как удержаться от такого реванша, от такой профанации? В конечном счете все почитаемое священным само этого требует. Оно вызывает дрожь, но одновременно и побуждает его осквернять и оплевывать.

С другой стороны, праздник дает повод к грандиозным тратам. На нем расточают запасы, накопленные месяцами, а иногда и годами. Не меньшую расточительность являет собой и война. Здесь потребляются уже не горы еды и озера напитков — здесь каждый день расходуются тысячи тонн снарядов. Арсеналы опустошаются с такой же быстротой, что и амбары. Как для праздника собирают все имеющиеся припасы, так и военными займами, налогами, реквизициями выкачивают все богатства страны и бросают их в ненасытно-прожорливую прорву. На празднике продуктов, съеденных за день, хватило бы для пропитания той же толпы в течение чуть ли не целого сезона — так же и на войне цифры затрат головокружительны: несколько часов боевых действий стоят так дорого, что на эти деньги, пожалуй, можно было бы покончить с нищетой во всем мире. В обоих случаях налицо непроизводительное, грубое, какое-то безумное проматывание ресурсов, которые терпеливо накапливались трудом и лишениями, чтобы однажды на смену скупости вдруг пришла расточительность.

Таким образом, война являет собой комплекс сугубо внешних черт, побуждающих рассматривать ее как мрачный современный эквивалент праздника. Не удивительно, что, став государственным институтом, она и в сознании людей вызвала к жизни ряд верований, в которых она, подобно празднику, возвеличивается как своего рода мировой плодотворящий принцип. Как бы сильно ни различалось содержание войны и праздника, аналогии между ними по форме и размаху столь велики, что воображение склонно незаметно отождествлять и их природу.

¹ J. Romain, *Les Hommes de bonne volonté*, XV, *Prélude à Verdun*, Paris, 1938, p. 179.

2. Мистика войны

ВОЙНА — ВРЕМЕННАЯ ВЕХА

Праздники открывают врата в мир богов, человек на них преобразается и достигает сверхчеловеческого существования. Они выводят в Великое Время и служат вехами в течении времени рабочего. Между ними в календаре располагаются одни лишь пустые и безымянные дни, существующие только по отношению к более выразительным праздничным датам; еще и сегодня, когда праздники утратили почти всякую реальность, мы говорим — «это будет после пасхи», «это было до рождества». Так же и война предстает ориентиром в течении времени. Она рассекает всю жизнь нации. С нею каждый раз открывается новая эра; с ее началом кончается старое время; а когда она заканчивается, то начинается новое время, самым очевидным образом отличное от прежнего. В это время живут уже по-другому: в зависимости от того, восстанавливается ли нация после испытаний или готовится к ним, все в ней бывает расслаблено или напряжено. Соответственно «довоенные» и «послевоенные» периоды тщательно различают между собой.

По сообщениям наблюдателей, так живут и первобытные народности, но не по отношению к войне, которая у них идет хронически, разрозненными стычками, а по отношению к празднику — то есть живут либо памятью о прошедшем празднике, либо ожиданием будущего. Впрочем, от одного настроения к другому переходят через незаметные посредующие состояния. Столь же постепенно осуществляется и переход от «послевоенного» к «довоенному» периоду. Изменения происходят одновременно в сознании людей, в политике и экономике. Мирное время — время нейтральное. Оно может быть ориентировано и в ту и в другую сторону, заполняя собой промежуток между кризисами. Отсюда изначально возникает престиж войны: она мало-помалу уравнивает, а затем и уносит страхи, которые сама же вызывает.

В ней видят бессмысленную и преступную катастрофу. Кажется, долг чести человека — отвергнуть ее, его первая забота — избежать ее. Но постепенно ее начинают считать неизбежной. Она вырастает до размеров судьбы. Она обретает достоинство страшного природного бедствия, сеющего разрушения и опустошения, и хотя умом человек по-прежнему ее осуждает, но сердцем уважает, как всякую силу, которую полагает или же признает недосыгаемой для себя. Такое почтение — лишь начало. Смертный, которому предстоит стать жертвой войны, скоро начинает считать ее уже не просто неизбежной, но и необходимой. Если он богослов, то усматривает в ней божью кару, одобряя Жозефа де Местра. Если он философ, то обнаруживает в ней закон природы или движущую силу истории, следуя за Гегелем. Теперь война происходит уже не как несчастный

случай, а как норма мирового бытия. Она становится главным механизмом мироздания и в качестве такового обретает вполне религиозный смысл. Ее восхваляют за благодеяния. Теперь она уже не варварство, а источник и высший цвет цивилизации. Все создается войной, от мира же все умирает, погрязая в ветхости. Поэтому войны нужны, дабы возрождать общество и спасать его от смерти. Они предохраняют его от непоправимого воздействия времени. Кровавой бане приписывают свойства источника молодости.

ВОЙНА — СИЛА ВОЗРОЖДЕНИЯ

Известно, какие свойства обычно приписывались праздникам. С их помощью также стремились периодически омолаживать общество. Справляя их, рассчитывали тем самым обрести новую эру силы и здоровья. Сравнение с мифологией войны здесь возможно даже на уровне лексики. Войну изображают трагической богиней плодородия. Ее сравнивают с грандиозными родовыми схватками. И подобно тому как мать рискует жизнью, производя на свет ребенка, так же и народы должны платить кровавую дань за укрепление и увековечение своего существования. «Война — это простейшая форма любви к жизни»¹. В ней находят себе выражение закон рождения наций и неизбежно отвратительные по своей природе процессы во внутренних органах, которыми обусловлено всякое физическое рождение. Над ней не властны ни воля, ни ум — это все равно что пытаться управлять внутриутробным развитием. Зато в этих разрушительных приступах человеку раскрываются смысл и мощь глубочайших подземных сил. Они исторгают его из отвратительной стагнации мирной жизни, где он коснеет в постыдном покое, стремясь к самому низменному идеалу — к безопасной жизни собственника. Война разрушает парализованный, умирающий порядок, она вынуждает человека строить себе новое будущее на грандиозных и ужасных развалинах².

Теперь войну уже невозможно рассматривать как отчаянное средство, последний довод королей, суровую и страшную необходимость, с которой приходится смиряться, когда все другие средства принесли неудачу. Она уже нечто большее, чем ужасное лекарство, которое народы порой вынуждены принимать для своего спасения. В ней — само оправдание их жизни. Она даже служит их образованию: нация — это множество людей, воюющих вместе; а война, в свою очередь, есть высшее выражение воли нации к существованию. Для народов это высшая моральная заповедь. Не война

¹ Göbbels, Michel, *la Destinée d'un Allemand*, cité par O. Scheid, *L'esprit du III^e Reich*, Paris, 1936, p. 219.

² H. de Keyserling, *La Révolution Mondiale*, trad. franç., p. 69–70, 171; *Méditations Sud-américaines*, p. 121–122.

должна служить мирному порядку, а мир — готовить войну. Ибо мир — это всего лишь временное перемирие между двумя конфликтами¹. Все подлинные усилия направляются на войну и ею освящаются. Остальное, бесполезное для нее, заслуживает презрения. «Жизнь человека или общества оправдана лишь постольку, поскольку служит подготовке войны»².

ВОЙНА КАК ТАИНСТВО

Подобное умонастроение — подлинно религиозное. Война, как и праздник, представляет собой время сакрального, период божественной эпифании. Она вводит человека в упоительный мир, заставляя его трепетать от близости смерти и придавая высший смысл любым его поступкам. словно при нисхождении в преисподнюю в древних посвященных обрядах, он обретает душевную силу, которая превышает всех земных испытаний. Он ощущает себя непобедимым и как бы отмеченным знаком, который оберегал Каина после убийства Авеля: «Мы погрузились в самую глубь жизни и вышли из нее совершенно преображенными»³. Война словно заставляет бойцов жадно, до самого дна выпивать роковое зелье, которое есть только у нее одной и которое преображает все их представление о жизни: «Сегодня мы можем утверждать, что мы, солдаты-фронтовики, пережили главное, что есть в жизни, и открыли самую сущность нашего бытия»⁴.

Война, это новоявленное божество, отменяет прегрешения и осеняет благодатью. Ее огненному крещению приписывают высшую чудесную силу. Кажется, что оно делает индивида бесстрашным служителем трагического культа и избранником ревнивого бога. Между теми, кто вместе воспринял это посвящение или же вместе разделял бранные опасности, рождается воинское братство. Отныне этих воинов связывают прочные узы, доставляя им чувство превосходства и одновременно сострадания по отношению к тем, кто не побывал в опасности или не играл в боях никакой активной роли. Ибо мало находиться под огнем, надо и самому наносить удары. Посвящение состоит из двух составных частей. Оно требует решиться не только на смерть, но и на убийство. Фронтвой санитар не имеет воинского престижа. Бойцы отнюдь не равны между собой — в этом сословии есть свои градации. Различные рода войск, от авиации до интендантских служб, различные зоны действия, от передовой до тыловых центров, боевые награды, ранения, увечья — все это образует иерархические ступени инициации и объединяет

¹ Ludendorff, *Der Totale Krieg*, München, 1937, cité par H. Rauschnig, *La Révolution du Nihilisme*, trad. franç., Paris, 1939, p. 114.

² Ludendorff, *ibid.*

³ Jünger, p. 30.

⁴ *Idem*, p. 15.

людей в ассоциации, бдительно заботящиеся о своей славе. В этом до известной степени можно распознать характерное положение мужских сообществ в первобытной цивилизации, в которые вступают, проходя болезненные испытания, и члены которых обладают в обществе особыми правами.

ТОТАЛЬНАЯ ВОЙНА

Современный мир по природе своей плохо уживается с этими профессионалами насилия. Он ликвидирует их как особую категорию, однако она сразу же возникает вновь, как только представятся благоприятные обстоятельства. Но хотя в силу новой структуры общества и научно-механической формы сражений на место титулованных героев приходят бесчисленные и безымянные бойцы, их настроение осталось тем же, что в старину. Конечно, необходимость соблюдать дисциплину и жесткие средства принуждения к ней ограничивают самовольство былых эксцессов, но война все время компенсирует растущими масштабами то, что теряет в разнужданности инстинктов. Тем самым она обретает другую характерную черту праздника — его тотальность. Сражение становится массовым, а победить стараются как можно меньшей ценой. Поэтому удары наносят по слабым. Тактика требует избегать вооруженных столкновений с равными шансами. Война удаляется от поединка, сближаясь с охотой или убийством из-за угла. На ней стараются внезапно напасть на слабейшего числом и вооружением противника и уничтожить его наверняка, сами оставаясь по возможности невидимыми и неуязвимыми. Военные действия все чаще ведутся ночью, а также путем взаимного истребления мирного населения, своим трудом обеспечивающего снабжение бойцов.

Не стало больше четко ограниченного поля битвы. Раньше оно представляло собой обособленное пространство, сравнимое с ристалищем, цирковой ареной, игровой площадкой. Вокруг этого огражденного места, посвященного насилию, все-таки оставался целый мир, где действовали более милосердные законы. Теперь же война распространяется на всю национальную территорию. То же касается и ее длительности. Боевые действия начинаются уже не после торжественного объявления войны, которым фиксируется момент открытия огня. Теперь нападают внезапно, стремясь получить решающий перевес над ошеломленным противником. Таким образом, и пространство и время, предназначенные для грандиозного поединка, более не ограничены и не отделены от остального времени и пространства, как это бывает на конкурсах и состязаниях, которые начинаются по сигналу и проходят в условленных рамках.

Одновременно все более исчезают всякие рыцарственно-упорядоченные элементы войны. Тем самым она как бы очищается и восстанавливается в своей беспримесной сущности. Она избавля-

ется от всего наносного, чуждого ее истинной сути, освобождается от унижительного союза, заключенного некогда с духом игры и состязания. В самом деле, будучи «чистым преступлением и насилием»¹, она когда-то парадоксальным образом усвоила принципы честности и уважения к противнику, запретила использование некоторых видов оружия, некоторых уловок и приемов, установила сложный церемониал и строгий этикет, требовавший соперничать не только в мужестве и отваге, но и в хороших манерах.

ПРЕСТИЖ И УЖАС ВОЙНЫ

Такая грязная массовая война, скупая и взыскательная, требует от индивида тяжелейших жертв, ничего не давая ему взамен. Она пожирает его без всякой компенсации. Как видно, она все более и более сводится к простому и безжалостному испытанию сил, где обе стороны состязаются во лжи и жестокости. И однако же именно теперь ее все более и более восхваляют: в ней усматривают высшее благодеяние для людей и фундаментальный принцип мироздания. Никогда раньше она не обладала столь убедительным престижем, никогда ею не вызывалось так много лирики и религиозного энтузиазма. Она влечет к себе тем больше, чем большего самоотречения требует и чем большие гнусности допускает.

Не следует удивляться: с войной дело обстоит так же, как и со страстями. Страсть предстает более верной себе, более грандиозной и идеальной, когда ей нет никакого удержу. Так же и война, теряя всякую меру, мобилизуя энергию целого народа, растрачивая без счета ресурсы великой нации, нарушая все и всяческие правила и законы, лишаясь соразмерности и подобия чему бы то ни было человеческому, — именно тогда она и предстает в самом лучистом ореоле; погребая целые поколения под своими грандиозными развалинами, сверкая мрачным блеском гигантского пожара, она предстает поистине как страшный пароксизм коллективной жизни. Ничто не оспорит у нее зловещей славы: в современном обществе это единственное событие, которое исторгает индивидов из их частных забот и вдруг ввергает их в иной мир, где они уже не принадлежат сами себе и где они находят скорбь, боль и смерть.

Чем больше контраст между сладостями мирной жизни и насилием и безобразием войны, тем легче война привлекает к себе целый хор фанатиков, а остальных настолько устрашает, что они, беззащитные перед нею, признают в ней какую-то парализующую их роковую чудесную силу. Потому-то почти мистическое восхваление войны и совпадает с моментом, когда она достигает самого яркого ужаса. Раньше над ней посмеивались, считали ее благородным вре-

¹ Keyserling, *Meditations Sud-américaines*, p. 67.

мяпрепровождением или же предавали проклятию за нищету, страдания и разорение, которые она несла с собой. Но кружить головы она начала лишь тогда, когда избавилась от всяких моральных ограничений и, ничего и никого больше не щадя, стала выступать как нечто вроде катаклизма — непостижимого, невыносимого, одна́ко же длящегося годами и распространяющегося до самых границ цивилизованного мира.

Масштабность этого события, его размах во времени и пространстве, его исключительная интенсивность, его грубая, чисто насильственная природа, сразу выявившаяся с отказом от нарядных униформ и придворных церемониалов, — вот что ласкает трепещущие сердца и внушает им, что война открывает им врата преисподней, которая сильнее и истиннее, чем счастливая жизнь без всякой истории. В ней они различают грозное проявление принципа, из которого вытекает все на свете и который раскрывает им их собственную суть. Война — это не только крещение и посвящение, но и апофеоз. На обломках иллюзорного и гнилого мира, мира слабого, тусклого и лживого, она со всем блеском и грохотом великих природных бедствий провозглашает и знаменует собой священный триумф смерти, которым уже столько раз было одержимо человеческое воображение.

ВОЙНА — СУДЬБА НАЦИЙ

Понятно, что в не меньшей степени это воображение волнует и война. Она играет точно ту же роль, что и древние празднества. Именно она напоминает индивиду, что он не хозяин своей судьбы и что сверхъестественные силы, от которых он зависит, могут внезапно вырвать его из спокойной жизни и по своей прихоти стереть в порошок. Она поистине являет собой цель, к которой лихорадочно готовятся народы. Ею направляются и их усилия, и их судьба. Это высшее испытание, в котором они обретают или же теряют свою правомочность на новый период времени. Ибо война забирает себе все: богатства, ресурсы и жизни, — поглощая их без всякой меры.

Она дает удовлетворение инстинктам, которые вытесняются цивилизацией; под покровительством войны они в полной мере берут свое — их реванш заключается в самоуничтожении и разрушении всего вокруг себя. Отдаваясь собственной гибели и при этом будучи в силах уничтожить все, что обладает формой и именем, можно вдвойне, со всем торжеством избавиться от усталости, которую оставляет жизнь среди мелочных запретов и утонченных предосторожностей. Чудовищное обескровливание наций и высшая точка в их существовании, время приносить жертвы, но вместе с тем и порывать со всякими правилами, время смертельного, но освящающего риска, самоотречения и вседозволенности, — война по всем статьям занимает место праздника в современном мире,

так же завораживает и так же возбуждает. Она бесчеловечна — этого довольно, чтобы считать ее божественной. Так и считают. И от этого мощнейшего посвятельного обряда ожидают экстаза, молодости и бессмертия.

ОБМЕН ФУНКЦИЯМИ МЕЖДУ ВОЙНОЙ И ПРАЗДНИКОМ

В первобытных обществах войны, лишенные размаха и четких очертаний, имеют жалкий вид по сравнению с праздниками. Это не более чем краткие интермедии, охотничьи экспедиции, вылазки за добычей или же для возмездия; или же они образуют собой постоянное состояние, как бы общий фон всей жизни — это, конечно, опасное занятие, но в силу своей непрерывности лишенное всякой исключительности. И в том и в другом случае праздник прерывает военные действия. Он на время примиряет заклятых врагов, заставляя их брататься в общем кипении страстей. Еще в античности на время Олимпийских игр прекращались конфликты, и весь греческий мир объединялся в радостном перемирии, которому покровительствовали боги.

В современных обществах происходит обратное. Война останавливает все, причем первыми под ее удар попадают состязания, увеселения и международные выставки. Война закрывает границы, которые открывались праздниками. Вновь оказывается, что она одна лишь унаследовала их всемогущество, только использует его в противоположном направлении — не объединяет, а разделяет. Праздник изначально способствует союзам. Наблюдатели отмечали, что это непосредственное воплощение социальной связи, обеспечивающей прежде всего прочего сплочение группы, которая периодически сходится вместе на праздник. Он объединяет их в радости и безумии, не говоря уже о том, что праздник — одновременно и повод для продовольственных, хозяйственных, сексуальных и религиозных обменов, время соперничества в престиже, сравнения эмблем и гербов, состязаний в силе и ловкости, время обмена дарами — обрядами, танцами и талисманами. Он обновляет договоры, укрепляет союзы.

Напротив того, война вызывает разрыв контрактов и дружеских связей. Она доводит до предела раздоры. Она не только является неистощимым источником гибели и разрушения, тогда как праздник знаменовал собой буйство жизни и плодотворящей силы, но и последствия, которые она влечет за собой, так же пагубны, как и разорения, чинимые ею в миг ее буйства. Эти последствия еще и после окончания войны продолжают ее вредоносное дело. Благодаря им поддерживаются и развиваются обида и ненависть. Из них возникают новые беды и в конце концов — новая война, возобновляющая предыдущую. Так в конце праздника уславливаются встретиться на следующем, чтобы продолжить и обновить принесенные

им благодеяния. Столь же скоро вызревает и пагубное семя — и вместо череды плодотворных смятений тянется фатально нарастающая цепь несчастий.

ВОЙНА — РАСПЛАТА ЗА ЦИВИЛИЗАЦИЮ

Какими же причинами можно объяснить подобный переворот? Как получается, что в одном случае общество, приходя в мощное движение, дает простор силам щедрости, а в другом — силам алчности, в одном случае ведет к укреплению единства, а в другом — к углублению раскола, являет собой то творящий избыток, то кровавое безумие? Ответить на этот вопрос трудно. Вероятно, этот контраст соответствует структурным различиям между устройством первобытного племени и современной нации.

Следует ли винить во всем промышленную цивилизацию и механизацию общественной жизни? Или же постепенное исчезновение сакрального под напором мышления профанного, сухого и скупого, неизбежно преследующего материальную выгоду простейшими средствами хитрости и насилия? Или следует возлагать вину на образование сильных централизованных государств, в пору когда развитие науки и ее применений позволяет легко управлять обширными массами людей, приводить их в движение разом, с немыслимыми прежде точностью и эффективностью? Неизвестно. Правильного ответа не выберешь. Ясно только, что непомерное раздувание роли войны и сразу же охватившей ее мистики случилось одновременно с этими тремя разнородными процессами, которые сами связаны между собой, а во многом и удачно компенсируют друг друга.

Проблема техники, то есть средств контроля и принуждения, победа светского духа над духом религиозным и вообще преобладание погони за наживой над бескорыстными видами деятельности, образование огромных наций, в которых власти оставляют все меньше свободы индивиду и вынуждены отводить ему все более и более строго определенное место во все более усложняющемся механизме, — таковы на самом деле фундаментальные общественные преобразования, без которых война не могла бы предстать в ее нынешнем виде, как абсолютный пароксизм коллективной жизни. Именно они придали ей облик черного праздника, апофеоза наоборот. Именно они сделали ее такой завораживающей для религиозной стороны человеческой души. Душа дрожит в ужасе и экстазе, видя, как на войне силы смерти и разрушения неоспоримо торжествуют над всеми остальными.

Такая страшная расплата за многообразные преимущества цивилизаций заставляет их бледнеть и демонстрирует их шаткость. При виде этой разрывающей их конвульсии становится ясно, насколько они непрочны и неглубоки, возникнув вследствие «сбив-

шихся с пути» усилий, которые и впрямь направлены отнюдь не в согласии с природой. Нет сомнения, что война пробуждает и стимулирует куда более древние и стихийные энергии, в каком-то смысле более чистые и более истинные. Но это ведь именно те энергии, которые человек пытается одолеть. Так что замена праздника войной, пожалуй, может служить мерой того, какой путь он прошел от своего первобытного состояния и ценой скольких слез и крови ему приходится оплачивать всевозможные завоевания, предпринять которые он счел своим призванием.

С недавних пор человек научился, по словам поэта, высекать «грозную искру из очага силы». Эта искра дает соразмерное оружие двум империям, каждая из которых господствует на целом континенте. Достаточно ли было овладеть атомной энергией и разделить мир между двумя государствами-гигантами, чтобы радикально преобразовать природу и условия военного конфликта, сделав недействительным всякое сопоставление войны с праздником? Это не так. Доставшийся ныне человеку грандиозный прирост могущества неизбежно придется оплачивать, как и все предыдущие, какой-то столь же великой опасностью. Эта опасность, очевидно, ставит под угрозу само существование рода человеческого. Оттого она может стать предметом и еще большей сакрализации. На сей раз перспектива тотального праздника, рискующего затянуть в свой страшный водоворот почти все население земного шара и уничтожить большинство своих участников, говорит о возникновении настоящей силы рока — устрашающей, парализующей и тем более заволаживающей.

Реальность следует за мифом — она достигает его космических масштабов, она теперь в состоянии исполнять его приговоры. Сегодня миф об уничтожении мира, как и миф о Сумерках Богов, принадлежит уже не только сфере воображения.

Но все-таки праздник представлял собой инсценировку воображения. То было подобие, пляска и игра. На нем изображали гибель мироздания, чтобы обеспечить его периодическое возрождение. Все истребить, довести всех до изнеможения, до полусмерти, — то было знаком силы, залогом изобилия и долголетия. Иначе может произойти в тот день, когда энергия, высвобожденная в зловещем пароксизме, по величине и мощи своей несравнимом с хрупкостью жизни, раз и навсегда нарушит равновесие в пользу разрушения. Такая избыточная серьезность праздника сделала бы его смертоносным не только для людей, но, собственно, и для него самого. Однако по сути то был бы лишь последний этап эволюции, которая праздничный взрыв жизни превратила в войну.

Библиография

Н.В. Данная библиография не претендует ни на полноту, ни на систематичность. В ней указываются лишь: 1) источники, непосредственно использованные при написании работы; 2) теоретические труды, на которые автор ссылается, опирается или же считает их согласными с его собственными выводами; 3) некоторые особо содержательные и интересные исследования, которыми автор не считал необходимым пользоваться, так как в них трактуемые проблемы рассматриваются с такой точки зрения, которую он не смог или не сумел согласовать со своей собственной.

Чтобы не делать эти библиографические указания слишком громоздкими, из них исключены монографии и исследования, посвященные той или другой народности отдельно. Впрочем, ссылки на них каждый легко может найти в тех работах, которые здесь перечислены.

Глава I: E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912; H. Hubert, Préface à la trad. franç. du *Manuel d'histoire des religions* de Chantepie de la Saussaye, Paris, 1904; R. Otto, *Le Sacré*, Paris, 1929; J.G. Frazer, *Encyclopaedia Britannica*, s.v. *Taboo*; F.B. Jevons, *Introduction to the History of Religion*, Londres, 1896; A.-H. Krappe, *Mythologie universelle*, Paris, 1930; A. Vierkandt, «Das heilige in dem primitiven Religionen», *Die Dioskuren*, 1922; A. Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar*, Paris, 1904; M. Mauss, «Essai sur le don, forme archaïque de l'échange», *Année sociologique*, N.S., t. I, Paris, 1923–1924; M.-J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, Paris, 1903; G. Gurvitch, *Essais de Sociologie*, Paris, 1939; J. Wellhausen, *Reste des arabischen Heidentums*, 2^e éd., Berlin, 1897.

Глава II: J. de Maistre, *Traité sur les sacrifices*, 12^e éd., Lyon, 1881; W. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, Londres, 1889; M.-J. Lagrange, *op. cit.*; R. Otto, *op. cit.*; N. Söderblom, *Hasting's Encyclop. of*

Religions and Ethics, s.v. *Holiness*; E. Durkheim, *op. cit.*; Hubert et Mauss, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1909; J.G. Frazer, *Tabou et les périls de l'âme*, tr. fr., Paris, 1927; R. Hertz, «La prééminence de la main droite», *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Paris, 1928; M. Granet, *La civilisation chinoise*, Paris, 1925; Gernet et Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1932; L. Lévy-Bruhl, *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931; E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen, 1910 (R.G.V.V., t. VI); G. Glotz, *L'Ordealie dans la Grèce primitive*, Paris, 1904; M. Leenhardt, *Gens de la Grande Terre*, Paris, 1937; W. Simpson, *The Buddhist praying wheel*, Londres, 1896; K.Th. Preuss, «Der Ursprung der Religion und der Kunst», *Globus*, LXXXVI (1904) et LXXXVII (1905).

Глава III: Durkheim et Mauss, «De quelques formes primitives de classification», *Année sociologique*, t. VI, Paris, 1901–1902; R. Lowie, *Traité de Sociologie primitive*, t. fr., Paris, 1935; M. Mauss, «Les variations saisonnières des sociétés eskimos», *Année sociologique*, t. IX (1904–1905); J.R. Swanton, «Social Condition, Beliefs and linguistic Relationship of the Tlingit Indians», *Bureau Amer. Ethnol.*, XXVI (1908); A. Moret et G. Davy, *Des clans aux empires*, Paris, 1923; Spencer et Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, Londres, 1904; Granet, *op. cit.*; *La chinoise*, Paris, 1934; M. Leenhardt, *op. cit.*; Lévy-Bruhl, *op. cit.*; Lord Raglan, *Le Tabou de l'inceste*, tr. fr., Paris, 1935; C. de Krelles-Krang, «L'Origine des interdictions sexuelles», *Revue internationale de Sociologie*, juil. 1904; M. Mauss, «La Religion et les Origines du droit pénal», *Revue de l'Histoire des Religions*, 1897, n^{os} 1–2; Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, Leyde et Leipzig, 1894; G. Davy, *La Foi jurée*, Paris, 1922; Frazer, *Totemism and Exogamy*, Londres, 1910; N. Webster, *Primitive secret societies*, New York, 1908; Fr. Boas, «The Social Organisation and Secret Societies of the Kwakiutl Indians», *Report of the U.S. National Museum for 1895*, Washington, 1897; A.E. Crawley, *The Mystic Rose*, Londres, 1927; A.M. Hocart, *Kingship*, Oxford, 1927; Frazer, *Les Origines magiques de la royauté*, tr. fr., Paris, 1911; Cl. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949.

Глава IV: Durkheim, *op. cit.*; M. Leenhardt, *op. cit.*; M. Mauss, *Variations saisonnières*; G. Dumézil, «Temps et mythes», *Recherches philosophiques*, V, 1935–1936; *Le Problème des Centaures*, Paris, 1929; *Mitra-Varuna*, 2^e édition, Paris, 1948; Frazer, *Le Bouc émissaire*, tr. fr., Paris, 1925; L. Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive*, Paris, 1935; M. Granet, *op. cit.*; *Flûtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris, 1919; A.P. Elkin, «The secret life of the Australian Aborigenes», *Oceania*, III (1932); «Rock-Paintings of North-West Australia», *ibid.*, I (1930); Spencer et Gillen, *op. cit.*; C. Daryll Forde, *Ethnography of the Yuma Indians*, Berkeley, 1931; L.R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, Oxford, 1921; Lord Raglan, *op. cit.*; R. Hertz, «La Représentation collective de la mort»,

Mélanges de sociologie religieuse et de folklore, Paris, 1928; Ph. De Felice, *Poisons sacrés et ivresses divines*, Paris, 1936; *Foules en délire, extases collectives*, Paris, 1947; C. Strehlow, *Die Aranda und Loritja-Stämme in Central-Australia*, Frankfort s. M., 1907–1920.

Глава V: M. Leenhardt, *op. cit.*; *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, 1947; Durkheim, *op. cit.*; G. Bianquis, *Faust à travers quatre siècles*, Paris, 1935; Gendarme de Béville, *La Légende de don Juan*, Paris, 1911; R. Caillois, *Le Mythe et l'homme*, Paris, 1938; Sainte Thérèse, *Vie écrite par elle-même*, Paris, 1857 (ch. XIX–XXI).

В издательстве ОГИ
в серии «АНТРОПОЛОГИЯ/Фольклор»

вышли из печати

Рукописный девичий рассказ
(составитель Сергей Борисов)

АЛЕКСАНДР ПАНЧЕНКО
Христовщина и скопчество:
фольклор и традиционная культура
русских мистических сект

ДЖОРДЖ ПИТЕР МЕРДОК
Социальная структура

готовятся к печати

ТАТЬЯНА ЩЕПАНСКАЯ
«Система»: тексты
и традиции субкультуры

ЕКАТЕРИНА ЕФИМОВА
Современная тюрьма:
символика, традиции, фольклор

в серии «ОГИ/Полит.ру»

готовится к печати

ГАСАН ГУСЕЙНОВ
Карта нашей родины:
Идеологема между словом и телом