

С.М. Телегин

МИФ И БЫТИЕ

Москва
2006

Телегин С.М.

Миф и Бытие. — М.: Компания Спутник+, 2006. — 320 с.

ISBN

В монографии рассматриваются различные аспекты мифа и мифосознания. В свете разработанного автором метода мифореставрации изучаются такие важные проблемы, как возникновение мифа, отношение мифа к религии и национальному самосознанию человека, взаимоотношения мифа и ритуала, проблема формирования личностного мифа и мифологии города. Книга адресована широкому кругу читателей.

Отпечатано с готового оригинал-макета автора

ISBN

© Телегин С.М., 2006

ВВЕДЕНИЕ МИФ И БЫТИЕ

Понятие бытия есть важнейшая категория мифа. Неопределенность бытия в мифе снимается понятием откровения. Миф есть откровение Логоса в человеческом сознании. Эту идею высказал и обосновал еще Ф.В.Й. Шеллинг. Для него в мифе человек выходит за рамки своего бытия и погружается в сверхбытие: «В философии мифологии именно показывается, что возникновение мифологии и мифологических представлений тоже объяснимо лишь из экстраординарного состояния самого человеческого сознания, и тогда легко показать, что это экстраординарное состояние также содержит в себе условие, единственно при котором откровение действительно мыслимо, что именно это состояние требует откровения и делает его возможным»¹. Мифология, мифологический процесс не может быть признан естественным для человечества, так как он предполагает экстраординарное состояние сознания.

Это экстраординарное состояние в мифологическом сознании позволяет человеку пережить экстаз и вернуться в первоначальные отношения с Богом, которые, собственно, и представлены в мифе как изначальном, но позднее затемненном откровении. Если это сверхъестественное одержит победу над естественным в мифологии (идушим от природы), то изначальное откровение будет очищено и явлено. При этом естественное предшествует сверхчувственному, мифология открывает путь откровению. Откровение Бога в че-

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения. В 2-х т. Т. 1. СПб., 2000. С. 240.

ловеке есть процесс вочеловечения Бога и Его самосознание в форме мифа. Степенью откровения, по существу, и определяется уровень бытийности мифа. Поскольку откровение Бога раскрывается в сознании человека, то и миф оказывается функцией сознания.

Миф есть особая форма сознания, и в силу этого он обладает бытийностью. Благодаря мифу человек способен осуществить мистическую обработку данных чувственного опыта, направленного на открытие и познание сакрального бытия. В этом процессе источником знания оказывается трансцендентный Логос, а знания человека являются независимыми от всякого опыта, но обусловленными мифом и заданными им поведенческими сакральными моделями. Само по себе знание, обусловленное опытом человека, не способно открыть ничего нового, так как в познании объекта опытным путем раскрывается знание не объекта, а знание знания самого человека. Но во внеопытном знании человеку открываются истины иного, чем он сам, плана — трансцендентного. Познание этого плана и возможно благодаря бытию мифа. В бытии мифа как цель заложено внеопытное познание трансцендентного бытия.

В мифе открывается понятие о трансцендентном бытии. Это чистое познание, данное вне ощущений. Здесь бытие не отражается в мифе, а открывается в мифе. Миф не только открывает это понятие о категориях трансцендентного бытия, но и позволяет человеку воспроизводить их в качестве сакральных поведенческих моделей. Поскольку эти категории являются априорными условиями возможности сакрального опыта, то именно поэтому они и позволяют мифу обрести абсолютную бытийность. Чистые понятия являются формой образов мифа и суждений сакрального бытия.

В мифе фиксируется откровение о трансцендентном бытии и модели сакрального бытия и ритуального поведения. Сама возможность сакрального опыта и придает объективную реальность мифологическому бытию. В мифе открывается абсолютное знание о сакральном бытии, а не набор восприятий, поскольку в его основе лежит, как известно, откровение Логоса. В мифе же Логос открывается как трансцендентное самосознание. То есть Логос мыслит мифами, открывая Свое бытие в бытии мифа. Если миф принадлежит Логосу, то значит, он обладает реальностью Логоса и абсолютностью бытия.

По мнению Шеллинга, мифология не есть вымысел человека. Она отражает сверхчувственное бытие: «Мифологические представле-

ния ни изобретены, измышлены, ни произвольно приняты. Порождения независимого от мышления и воли процесса, они отличались для подпавшего ему сознания недвусмысленной и неотступной реальностью»¹. Независимое от человека трансцендентное происхождение дарует мифологии объективное содержание, бытийную истинность, абсолютную реальность. Бытие мифа всецело определяется бытием божественного Логоса. Бытие мифа, следовательно, связано с бытием Бога.

Миф — это теодицея, Логодицея, действие Бога-Логоса. Открытие Бога возможно лишь если Он Сам являет Себя человеку. Это откровение и составляет природу мифа. Бог открывает Себя в мифе. Благодаря мифу Бог являет Свое бесконечное превосходство над человеком и одновременно Свое бесконечное присутствие в человеке. Трансцендентный скрытый от нас Бог открывает Свое бытие в человеке через миф. В воле к мифу пребывает тоска по трансцендентному, по Богу. Погружение в Бога есть выбор в пользу сакрального бытия, подлинной реальности мифа.

В акте трансценденции человеку открывается не то, что Бог есть (это было ясно с самого начала), а то, какой Он. В трансценденции открывается понимание Бога, а не просто знание о Нем. Познанный Бог для человека есть уже его личный Бог, живой Бог. Сам будучи Личностью, Бог открывает личность в человеке. Личность, открывшая в себе Бога, становится героической, мифологической, преодолевает в себе земное и человеческое. Осуществляя трансценденцию, человек встречается с Богом, Он есть цель человеческой трансценденции. Акт теофании может быть адекватно описан только языком и образами сакрального мифа.

В мифе человек поворачивает свое бытие в сторону Бога. Миф открывает Бога в бытии, а ритуал разворачивает бытие в сторону трансценденции. Сакральное бытие обосновано Богом, как существование мифа — Логосом. Бог есть оправдание бытия и мифа. В сакральном бытии Бог являет Себя человеку, в мифе Он переживается человеком. Сама сакральная природа бытия ведет человека к этому переживанию в мифе. В основе сакрального бытия лежит переживание Бога-Логоса, возникшее в мифологической ситуации.

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения. М., 1998. С. 1246.

Человеческое бытие проникнуто Богом и сохраняется в мифе. Логос есть источник мифа и бытия. Логос как подлинный источник бытия и открывает Себя в мифе.

Бытие ищет Бога, и Он открывается в мифе. Бытие не в состоянии быть без Бога, без своей сакральной природы и трансцендентной основы. Поиски Бога для бытия и разрешаются в обретении мифа как откровения Логоса. Обретя миф, бытие открывает и Бога. В сознании мифа бытию открывается сознание Логоса.

Однако поскольку Бог трансцендентен нашему миру, то Его бытие, являясь на самом деле сверхбытием, для человека протекает в категориях небытия. Божественный Логос есть Всеобъемлющее Надмирное Единое Сознание, трансцендентное всем феноменальным качествам нашего мира. Логос, понимаемый как Пустота и Ничто, является нерожденным, несозданным, небытийным, не подверженным развитию, не имеющим формы, безобъектным, но все явления и качества берут из Него источник и во всех них Он проявляется. Будучи лишенным качеств и существования, Логос есть трансцендентная Полнота Пустоты и высшая реальность Небытия. Стоит заметить, что идея трансцендентного Ничто прекрасно выражена на картине К. Малевича «Черный квадрат»¹.

Ошибкой было бы утверждать, что бытие есть, а Небытия нет. Небытие тоже есть, но оно есть иначе и вне бытия. Бытие и Небытие не противоположны, не взаимоисключающи, не параллельны, но разнотупово сосуществуют, объединены в сакральном абсолютно. Написанные слова обретают бытие. Ненаписанные слова обитают в Небытии, но они существуют неявно, небытийно, трансцендентно бытию — в творце. Ненаписанные слова — мысли есть основа написанных слов, их причина. Бытие слов выходит из небытия мыслей. В итоге в нашем мире Небытие включается в бытие как сакральное иное.

На самом же деле бытие просто зависит от Небытия как от своей трансцендентной основы. То, что находится за пределами бытия, важнее, чем само бытие. Ничто больше бытия. Это есть высшее трансцендентное Небытие, основа бытия, проявляющаяся в нем как сакральное и дарующая ему реальность. Небытие есть подлинная полнота божественного бытия, превосходящая наше бытие, находящаяся

¹ Шатских А. Казимир Малевич. М., 1996. С. 4, 93.

ся по ту сторону проявленности. Ничто — не то, что отрицает бытие, а то, что существует за пределами бытия, трансцендентно ему, но создает его и проявляется в нем как сакральное. Бытие приходит из трансцендентного Ничто посредством Небытия. В силу этого в бытии открывается Небытие всякий раз, когда обращаются к сакральному. Благодаря сакральному в бытии может быть обнаружено Небытие, Абсолют или сверхбытийность Бога-Логоса.

Мейстер Экхарт писал об этом: «Бог совершенно не нуждается в образе и не имеет его в Себе»¹. Так утверждается трансцендентная небытийность Бога, который апофатически может быть выражен как Ничто. Ученик Экхарта Г. Сузо утверждал, что сущность Бога непознаваема, безымянна, поэтому она является бессодержательной, небытийной. Бога можно назвать «вечным Ничто»². Это трансцендентная сверхбытийность, не проявленная в нашем мире и являющаяся для материи превосходящим ее Ничто и Небытием. Логос поистине есть Пустота, Он не подвержен становлению, нерожденный, несозданный, безобъектный космический источник. Сам по себе Он не имеет формы, но порождает все формы в Своем Уме. Будучи трансцендентной Полнотой Пустоты, Он является изначальной Сущностью и Принципом Космоса.

Тибетский мистик Падмасамбхава учил о том же: «Ум в своем истинном состоянии обнаженный, незагрязненный, не созданный из чего-либо, имеющий природу Пустоты, ясный...»³. «Праджня-парамита» также учит: «Формы суть Пустота, и Пустота есть формы. Формы и Пустота неотделимы друг от друга, и формы не отличаются от Пустоты»⁴. Учение подразумевает, что единственной реальностью является Ум-Логос. Материя есть лишь кристаллизация Логоса, который по своей изначальной природе есть Пустота. Вселенная — всего лишь материализация изначальных форм, порожденных Логосом-Умом и пребывающих в Пустоте. В силу этого объекты зависят от форм, материя — от Пустоты, Космос — от Логоса. Бытие само по себе еще не объясняет сущности, потому что сущность бытия — Небытие, а сущность Небытия — Абсолют.

¹ Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. СПб., 2000. С. 31.

² Сузо Г. Книга Истины. Книга Любви. СПб., 2003. С. 80.

³ Тибетская книга о Великом освобождении. Самара, 1998. С. 396.

⁴ Тибетская йога и тайные учения. Самара, 1998. С. 559.

Подобное учение можно встретить и в даосских источниках. Чжуанцзы учил: «В первоначале было небытие, не было бытия, не было и названий»¹. «Хуайнаньцзы» гласит: «Было небытие. Смотришь — не видишь его формы; слушаешь — не слышишь его голоса; трогаешь — не можешь его схватить; смотришь вдаль — не видишь его предела. Свободно течет и переливается как в плавильном котле. Бескрайне, безбрежно. Нельзя ни измерить его, ни рассчитать. Все слито в свете»². В начале «еще нет каких-либо форм и границ. Только шорох абсолютного небытия»³. Как видно, миф содержит в себе откровение о Небытии и истину бытия. Истина бытия — это и есть откровение о Небытии в мифе. Откровение о Небытии есть прозрение озаряющей молнии в мифе, в его свете и «шорохе».

Каждая вещь есть одновременно бытие и небытие. Бытие появляется из небытия, и затем бытие возвращается в небытие. Лао-цзы утверждал: «Все Вещи рождаются в Бытии. Бытие рождается из Небытия»⁴. Бытие становится возможным по причине небытия. Именно небытие позволяет бытию существовать: «Только в Пустоте находится то, что действительно существенно»⁵. Врата бытия — небытие, бытие выходит из небытия. Об этом так писал Чжуанцзы: «[Вся] тьма вещей выходит из небытия. Бытие не способно стать бытием с помощью бытия, [оно] должно выйти из небытия. Небытие же владеет единственным небытием — вот что скрывали мудрецы»⁶. Бытие и небытие даны во взаимодействии, взаимообратимости, взаимодополняемости, взаимопроницаемости, во всеединстве. Мудрец не открывает корни бытия или небытия, не следует им, потому что в действительности между бытием и небытием нет различия и у них нет корней, но они вместе взяты и есть бесконечность.

Миф позволяет человеку выдвинуться в Ничто, то есть выступить за пределы сущего. Такой выход и является трансценденцией. Ничто имеет для человека трансцендирующее значение, которое полностью раскрывается в мифе и ритуале. Ничто не есть сущее, но оно

¹ Дао: гармония мира. Сборник. М.; Харьков, 2000. С. 222.

² Философы из Хуайнани. Хуайнаньцзы. М., 2004. С. 37.

³ Там же.

⁴ Lao-tse. Tao Te King. Mexico, 1972. P. 45.

⁵ Ibid. P. 56.

⁶ Дао: гармония мира. С. 306.

оказывается трансцендентной, абсолютной основой сущего. М. Хайдеггер отмечал: «Ничто есть условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия. Ничто не составляет, собственно, даже антонима к сущему, а исходно принадлежит к самой его основе. В бытии сущего совершает свое ничтожение Ничто»¹. Впервые это основополагающее для бытия значение Ничто было открыто в мифе. Ничто здесь отсылает к сущему, и Ничто творит сакральное бытие мифа.

Сакральное бытие есть такое бытие, посредством которого трансцендентное Небытие раскрывается в нашем мире. Небытие приходит в бытие как сакральная реальность. Это бытие утверждает себя в мифе, поскольку он есть проекция трансцендентного Небытия, откровения Логоса в человеке. Сакральная реальность, являясь проявлением трансцендентного Небытия, становится высшей основой бытия. Здесь профанное бытие не является своей собственной основой. Сакральное же бытие небытийно в своей глубине.

Бытие и небытие сами по себе есть лишь свойства вещи, но всякое свойство относительно и временно. Лишь отказ от познания свойств и признание единства бытия и небытия позволяет отойти от свойств вещи и проникнуть в ее суть. Это и есть достижение предела в познании и совершенства в мудрости. Совершенномудрый не признает различия между бытием и небытием, а жизнь и смерть не считает переменной для себя, оказавшись по ту сторону любых перемен. Высшее развитие определяется не сменой бытия и небытия, а волей к преодолению этой череды и к слиянию небытия и бытия в Абсолюте. Воля не рассеивается, а сгущается в Небытии. В бытии существует зарождение; в небытии существует возрождение. Бытие и небытие разнонаправлены, но они соединяются в своем истоке — Абсолюте.

Истинное совершенное бытие — это Небытие. Лишь то бытие совершенно, которое подобно Небытию. Обрести Небытие — это значит нигде не находиться, ни о чем не размышлять, ничего не желать, не искать пути и в совершенной чистоте равнодушия обрести священное недеяние. Чжуанцзы предлагал: «Попытаемся вместе странствовать по дворцу Нигде, и суждениям о единстве общего не будет конца и предела. Попытаемся вместе с недеянием [стать] простыми и спокойными, бес-

¹ Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 23.

страстными и чистыми, гармоничными и праздными»¹. Теория священного недеяния имеет полярное происхождение, так как достичь истинного недеяния можно только в неподвижной точке полярного Центра. Равнодушие и отчужденность сверхчеловека, воля к абсолюту и священное недеяние есть качества того, в ком бытие и небытие примирились и оказались преодолены. Здесь достигается высшая ясность безразличия и отказа от развития. *В жизни и деятельности человек равен бытию, но в совершенстве и недеянии он равен небытию.*

Пустота и небытийность трансцендентного соответствует пустоте человеческого ума. Падмасамбхава говорил: «Так как Единый Ум, поистине, имеет природу Пустоты и лишен какого-либо основания, ум индивида тоже пустой, как небо»². Человеческий ум является отражением Единого Ума-Логоса, связан с Ним и имеет ту же природу — Небытие. Эта Пустота человеческого ума называется «бессознательное». Тому же учил и Экхарт: «Бог действует без средств и без образов. Чем свободнее ты от образов, тем восприимчивее к Его воздействию; чем больше погружен в себя, в забвение, тем ближе ты к тому»³. Погружение в себя, «в забвение» — это и есть погружение в собственное бессознательное, чтобы там, в небытийности, открыть Бога в Его Небытии. Человек вообще должен умереть для сознания, для жизни земной и профанной. «Пусть все будет потеряно, душа должна утвердиться в полном Ничто!»⁴ Преодолевая тварное бытие, душа утверждает в божественном небытии, в бессознательном. Лишь благодаря такой «смерти» душа человека станет божественной, обретет абсолютную небытийность.

Эту изначальную Пустоту мудрец может познать, если погрузится внутрь своей души, познает вторичность и призрачность материальных объектов и увидит мир чистых форм. Эта изначальная Пустота соответствует бессознательному в человеке. Пустота открывается бессознательному человека в форме мыслеобразов и потока мифологем. Падмасамбхава требовал внимательно наблюдать за

¹ Дао: гармония мира. С. 296.

² Тибетская книга о Великом Освобождении. С. 402.

³ Мейстер Экхарт. Указ. соч. С. 34.

⁴ Там же. С. 172.

этим процессом: «Ум трансцендентен природе, однако он ощущается в телесных формах. Познание Единого Ума есть Полное Освобождение. Без контроля за процессами мыслеобразования познание невозможно»¹. Открытие Пустоты, следовательно, лежит через познание сакрального мифа, как и путь в сверхсознание Логоса лежит через бессознательное человека.

Бог познается через откровение в бессознательном. К. Доусон отмечал: «Естественная теология говорит о том, что следует смотреть не только вовне и вверх, но также вниз и вовнутрь — и вы найдете доказательства реальности Бога в глубине своей собственной природы»². Опыт личной трансценденции соотносится с достижением сосредоточенности на своем внутреннем мире, на личном бессознательном, в пустоте которого и скрывается Сверхсознание. В этом понимании содержится один из самых принципиальных источников религии. «Ведь религия, — как отмечает философ, — происходит из глубин души, и ее могут понять лишь те, кто готов сделать решительный шаг»³. В этом шаге человек осознает трансцендентную небытийность не только Бога, но и самого себя.

Поистине апофатически Бог может быть выражен как Ничто, и человек может прийти к Нему только как ничто. В этой «смерти» происходит рождение божественной природы. Экхарт уверял: «“Ничто” не имеет начала; поэтому Бог, чтобы сделать нас Своим подобием, не мог сделать нас ни из чего лучшего, как из “Ничто”»⁴. Самый прямой путь души к Богу — это путь Ничто. Это Ничто не нуждается ни в чем, противоположно сущности, но в нем открывается подлинное абсолютное сверхбытие. В Ничто возможно объединение человека и Бога, открытие Бога в человеке. Это Ничто иначе и определяется как бессознательное. Тайна заключается в том, что Бог есть Ничто и Небытие для нашего тварного мира. Он же есть Сверхбытие для Самого Себя. Бог «Сам для Себя бытие, и лишь в понятии твари Он есть “Ничто”»⁵. Он открывает Себя в Ничто и как Небытие — в бессознательном человека. Здесь апофатичность Бога и бессознательное в человеке соединяются.

¹ Тибетская книга о Великом Освобождении. С. 435.

² Доусон К.Г. Религия и культура. СПб., 2001. С. 69.

³ Там же. С. 71.

⁴ Мейстер Экхарт. Указ. соч. С. 112.

⁵ Там же. С. 114.

Большая проблема, однако, заключается в том, что, погружаясь в непознанный космос бессознательного и встречаясь там с трансцендентным Ничто и небытийным Логосом, человек испытывает чувство невыразимого страха. Когда человек понимает, что Бог, которого он любит и которого страшится, — это один и тот же Бог, у него возникает депрессивный страх. Человек страшится, что причинил ущерб высшему Существу, которое он так любит. Он боится убить того, кого любит, но постоянно совершает акт Богоубийства и страдает от чувства вины. Он желает восстановить тот ущерб, за который чувствует свою ответственность. Вина вызывает страдание и тоску. В этом чувстве вины скрываются самые основы религиозной жизни.

Бог для человека заключает страшное величие. Страх вызывает сама трансцендентная природа Бога. Когда в мифах он обоготворяет стихии, то на самом деле за этим кроется страх не перед стихией, а перед трансцендентным могуществом, явившим Себя в этой стихии. Столкновение с Абсолютом потрясает человека. Страх перед Богом есть проявление такого столкновения. Переживание Бога как страшного величия представлено в мифе как интенсивное переживание. Страх перед Богом — это страх бытия перед своей сакральной природой и абсолютным Творцом. Исчезновение этого страха невозможно, так как чувство страха проистекает не от человека, а от трансцендентного.

Преодолеть страх, значит поставить под сомнение сакральную, трансцендентную природу бытия. В этом смысле страх имеет катартическое значение. Он нужен, чтобы открыть человеку присутствие трансцендентного. Всякое взаимоотношение с Абсолютом и с сакральным вызывает страх своей иноприродностью, сверхчеловечностью. Страх открывает человеку возможность трансценденции. В страхе заключается не только присутствие Абсолюта, но и возможность соединения с Ним. Бытие, не прошедшее через страх, не может открыть в себе трансцендентное и стать сакральным. Смысл страха в том, чтобы подготовить бытие к трансценденции.

Встреча с сакральным вызывает психическую травму и чувство страха потому, что организм не в состоянии контролировать свое собственное душевное состояние и оказывается подавленным. Эта травма превращается в страх перед угрозой уничтожения, распада души, подвергшейся атаке со стороны трансцендентного. Сама

встреча с сакральным формирует ситуацию страха, но миф определяет уже содержание страха. Миф, как видно, переносит внимание с ситуации на содержание страха. В мифе чувство страха перерастает в неопишуемый навязчивый ужас от столкновения с совершенно неопределимыми существами или ситуациями, от которых невозможно скрыться и на которые невозможно воздействовать.

Эти навязчивые, парализующие волю параноидные страхи становятся одной из движущих сил в мифотворческом акте. В мифе человек не просто сталкивается с этими страхами, но и стремится хотя бы упорядочить их, раз уж преодолеть их совсем невозможно. Самым главным источником ужаса становится боязнь трансцендентного Небытия, который воплощается в мифе в теме столкновения с мертвецами, призраками, вампирами и монстрами. Этот страх, не имеющий вида, определенной привязанности или имени, самый трагический из всех. Также с нашей полярной прародины пришел к нам страх того, что после долгой полярной ночи солнце не появится вновь. Первобытийным космическим ужасом веет от тех страниц священной книги майя «Пополь Вух», где описываются чувства людей, ожидающих во тьме полярной ночи восхода солнца¹.

Страх сакрального бытия связан с тем, что это бытие есть не бытие человека, но бытие Логоса. В силу этого оно может для человека и не быть. Страх — это чувство случайности сакрального бытия для человека, возможности его исчезновения и небытия. Зависимость от Бога и необязательность сакрального бытия, его независимость от человека порождает страх. Это страх бытия по воле Иного. В страхе человека проявляется воля Логоса к бытию в мифе и самораскрытию в сакральном. Это всегда боязнь инобытия, сверхбытия. Не будучи хозяином и творцом сакрального бытия, человек чувствует необоснованность своего существования в нем и свою нереальность вне него.

Не являясь обоснователем и держателем сакрального бытия, человек преклоняется перед ним и испытывает страх и восторг, ужас и благодарность одновременно. Однако в точке соединения этих двух противонаправленных чувств возникает вихревое движение, ураганный экстаз, выносящий человека за пределы его профанной реальности и погружающий его в абсолют. В этой трансценденции человек

¹ Телегин С.М. Словарь мифологических терминов. М., 2004. С. 68—70.

и получает свое обоснование, обретает реальность сверхбытия. Далее страх бытия исчезает и остается только божественное Небытие.

Страх небытия проистекает из понимания, что человек может не быть. В моменты, когда небытие открывается перед человеком, и возникает чувство страха. Хайдеггер отмечал: «Ужасом приоткрывается Ничто. <...> В фундаментальном настроении ужаса мы достигаем того события в нашем бытии, благодаря которому открывается Ничто»¹. В чувстве страха Ничто открывает свою бытийность. Ничто дает о себе знать в чувстве ужаса. Однако зачастую этот страх связан с проблемой утраты профанного бытия. Это страдание тела, переживающего болезнь и разрушение. Такой страх — негативный, не творческий, деструктивный.

Но за этим разрушающимся профанным бытием скрывается наличие абсолютного бытия. Тогда страх от разрушения профанного сменяется страхом от встречи с сакральным бытием. Это уже позитивное, творческое чувство. Оно сотрясает человеческое бытие, позволяет преодолеть имманентное, пробуждает дух ото сна. Бытие пугается, увидев перед собой бездну Абсолюта, но только в ней оно способно обрести подлинную реальность. Переживание сакральной реальности бытия становится очень интенсивным и творческим. Эта творческая сила страха и получает разрешение в мифе. Человек концентрируется на своем желании быть и стать реальным. Мифом он защищается от страха. *Страшная ситуация в мифе обусловлена суетой бытия из-за Небытия*. Она разрешается в момент пересоздания бытия Сверхбытием. Это и есть сакрализация. Так сакральное возникает на пересечении страшного и сверхбытийного. Миф привлекает страхом, который содержится в нем. Этот страх, природа которого — сакральное, позволяет человеку почувствовать себя живым, осознать свою бытийность.

Страх, по мнению Р. Эмануэля, «занимает центральное место в человеческой психике»². Неопределенность, непознаваемость явления может вызвать чувство тревоги и ужаса. Также и подавленное содержание бессознательного может время от времени вырываться наружу и вызывать страх. «Страх, — определяет психолог, — это

¹ Хайдеггер М. Указ. соч. С. 21.

² Эмануэль Р. Страх. М., 2002. С. 70.

сигнал или предупреждение о том, что нечто действительно ужасное вот-вот случится, поэтому вам необходимо как можно скорее что-либо предпринять, чтобы физически или психически выжить. Это можно сравнить с мощной грозой в сознании человека»¹. Страх содержится в ожидании страха. Он является защитной функцией психики человека от какой-либо опасности. В этом смысле страх стимулирует развитие личности.

Сознание бытия, сама мысль о бытии развилась из страдания и чувства страха. В страдании бытие утверждается. Если бы человек все время жил счастливо, то и сознание бытия в нем не пробудилось бы, так как не открылись бы сами возможности бытия. Именно чувство страха и страдание пробуждает к жизни ощущение бытия, раскрывает его возможность. Страдание выносит человека к бездне Небытия и открывает подлинное бытие. В страдании профанное бытие преодолевается. Принятие страдания есть путь к трансцендентному, к обожению. Жажда страдания оказывается проявлением необходимости страдания как условия сакрализации и обожения. В силу этого страх и страдание лежат в основе мифотворческого процесса.

Само сакральное вызывает в человеке не только восторг, но еще страдание и страх. Страх Абсолюта лежит в основе бытия мифа и сакральной реальности для человека. Страдание и страх абсолюта выбрасывают человека из профанного и осуществляют трансценденцию — перенос в Абсолют. Страх есть свидетельство того, что человек уже пребывает в сакральном бытии. Соприкосновение с Абсолютом всегда вызывает страдание — одно из самых творческих и позитивных чувств в человеке. Страдание пробуждает ощущение подлинного бытия, которое и раскрывается как реальность сакрального в мифе. Человек свидетельствует о своем страдании мифами, превращая свое чувство в сакральное бытие. Страдание и страх подчеркивают связь человека с профанным, лишая его реальности, но в них открывается реальность сакрального бытия.

В этой сакральности и заключается позитивность страдания и страха. В страдании и страхе человек осуществляет трансценденцию — позитивный шаг за границу профанной ситуации. Разрушение профанного бытия вызывает страх чувством запредельной небытийно-

¹ Эмануэль Р. Страх. М., 2002. С. 13.

сти. Но поскольку это Небытие на самом деле есть Сверхбытие Абсолюта, то страх возникает уже от соприкосновения с трансцендентным и сакральным. Страх разрушает профанное и творит сакральное, позволяет человеку утвердиться в абсолютной и подлинной реальности. В этом — позитивность страха и страдания. В объективном материальном мире такой пограничной ситуацией является момент рассвета. Страх от мысли, что солнце не явится, а хаос восторжествует, сменяется восторгом от победы сакрального бытия и соприкосновения с Абсолютом.

Чтобы соприкоснуться с трансцендентным, стать сопричастным Богу, человек должен преодолеть свою природу. При этом ему следует достичь состояния «отрешенности» от всего земного и погрузиться в «невозмутимость» — недеятельное и героическое спокойствие сверхчеловека. Невозмутимость и отрешенность являются базисными понятиями в процессе трансцендирования. Отрешенность оказывается условием преодоления профанного и погружения в сакральное. Отрешенность от мира позволяет человеку принять в себя Логос и созерцать Его в образах мифа. Лишь в бездейтельном созерцании и отрешенности от мира познается трансцендентное величие Логоса, открываемое в бытии мифа. Упанишады гласят: «"[Высшее -] отрешенность", — говорит [жрец-]брахман. Ибо Брахман — высшее, ибо высшее — Брахман. Поистине, отрешенность превзошла [все] это другое, более низкое»¹.

Отрешенность выше любви, так как она приводит к соединению человека и Бога. Отрешенность потому приводит к соединению человека и Бога, что природа отрешенности соответствует природе Бога. Экхарт говорил по этому поводу: «Естественнейшее и собственнейшее место Бога — это цельность и чистота. Они же основываются на отрешенности. Поэтому Бог не может не отдаться отрешенному сердцу»². Отрешенность близка к Ничто, и в этом Ничто пребывает Бог.

Отрешенность — это обретение человеком Ничто и путь к слиянию с Богом. «Истинная отрешенность, — замечает Экхарт, — есть не что иное, как дух, который остается неподвижным при любых обстоятельствах, будь то радость или горе, слава или позор, — как

¹ Упанишады. М., 2003. С. 647.

² Мейстер Экхарт. Указ. соч. С. 67.

недвижима остается широкая гора при дуновении легкого ветра. Эта неподвижная отрешенность более всего уподобляет человека Богу. Ибо то, что Бог — Бог, заключается в Его неподвижной отрешенности и оттуда проистекает Его чистота, Его простота и Его неизменность. Поэтому если человек хочет уподобиться Богу (поскольку тварь может иметь подобие Бога), он должен стать отрешенным»¹. Это учение об отрешенности, о неподвижности есть подлинно нордическая Традиция, несущая идею полярного Центра.

Только отрешенность от профанного бытия очищает и поднимает человека к Богу, открывает подлинное абсолютное бытие. Экхарт убежден: «Отрешенное сердце свободно от всякой твари, полностью подчинено Богу и в высшей мере уподобляется Ему: поэтому оно наиболее восприимчиво для влияния Бога»². Отрешенность очищает душу и дает человеку познание Бога как Ничто. Человек должен подняться выше ценностей, отрешиться от всего земного, профанного, чтобы проникнуть в высший мир Абсолюта. Отрешенность уничтожает мир до основания и приближает нас таким образом к Богу. В этом радикальном изменении объективного мира заключается суть революционных изменений души, внутреннего космоса человека.

По мнению Г. Сузо, отрешенность позволяет освободиться от всего, чем человеческое «Я» жило в профанном бытии: «от свойственной ему тварности, от несвободной множественности перед лицом Божественной Истины, от любви и ненависти, от деятельности и покоя; так принудив себя, он без всякого внешнего отстранения отстранится от самого себя, окончательно утратит самого себя и в единстве со Христом станет единым»³. Открыть в себе небытийность, обрести в себе Ничто — задача человеческой эволюции и изменения сознания. Лишь в отрешении от себя можно обрести в себе Бога. Пока в человеке остается что-то от человека, Божественный Абсолют не может явиться в нем.

Для этого преодоления всего человеческого и существовали обряды инициации. Сузо писал: «Чтобы достичь вышеуказанной цели, человек должен умереть через новое рождение в самом себе и

¹ Мейстер Экхарт. Указ. соч. С. 71.

² Там же. С. 78.

³ Сузо Г. Указ. соч. С. 88.

возродиться через это новое рождение»¹. Это новое рождение в духе и есть рождение в Ничто. В новом рождении человек достигает недеяния и единства с Богом. Об этой онтологической ситуации Экхарт говорил в следующих словах: «Поистине, если человек добровольно становится полностью бездейтельным и принуждает к молчанию свой действительный разум, Бог берет на Себя исполнение дела»². В результате посвящения и обретения недеятельности и отрешенности Бог становится на место человека.

Итогом отрешения является достижение полной невозмутимости, небытийности, в которой и являет себя сверхбытие Абсолюта. Так человек утрачивает свое бытие и свою форму, переходит в иное бытие, обретая божественную природу «вечного Ничто». «Это Ничто, — по словам Сузо, — принято, по общему представлению, именовать Богом, и оно-то и есть в самом себе наиподлиннейшее бытие»³. Человек познает себя в единстве с Ничто. Это Ничто невозможно познать рассудком, но Оно открывает Себя в человеке посредством мифа.

В мифологическом бытии открывает себя Ничто и Небытие Абсолюта. Только так оно может быть осознано человеком. Когда человек познает, что между ним и Ничто нет никакой разницы, то так и достигается высшее бытие Абсолюта: «Сущность души объединяется с сущностью Ничто, а деятельность души — с деятельностью Ничто, которой в самом себе обладает это Ничто»⁴. Благодаря этому в человеческом сознании нет ничего, что было бы рождено самим человеком, но все, что в нем есть, открыто Богом. Деятельность совершенного человека направлена на отрешение от себя. Он живет, словно не замечая себя, в невозмутимой отрешенности.

Если соприкосновение с трансцендентным вызывает в человеке страх, страдание и боль, то эти чувства не должны приводить к жалобам. Не жалобы должны вызывать боль и страх от сакрального, а гордость. Это гордость героя, отрешенного от внешних проявлений и отмеченного вниманием Бога. Жалобы унижают Бога в человеке, но гордость возвышается человека до Бога. В пробуждении этой гордости заключается одна из задач чувства страха пе-

¹ Сузо Г. Указ. соч. С. 102.

² Мейстер Экхарт. Указ. соч. С. 94.

³ Сузо Г. Указ. соч. С. 95.

⁴ Там же. С. 101.

ред сакральным. В жалобе бытие разрушается, но в гордости утверждается высшее сакральное бытие героической личности. В этой гордости заключается смысл страдания. *Гордое молчаливое страдание* — таков путь героя в вечности. В гордости человек раскрывает свое сакральное бытие.

Гордость — это выражение открытости мифа и трансцендентного. Разговор с Абсолютом возможен не в униженной жалобе, а в гордом призыве. Человек не должен жаловаться Богу на причиненную ему боль и страх, а с гордостью благодарить за эту честь. Гордость вызвана тем, что трансцендентное выбрало именно этого человека, отметило его своим преобразующим присутствием. Лишь гордый герой есть подлинный мифологический человек, погруженный в сакральное бытие. Жалоба и последующее утешение унижают человека до уровня раба. Жалоба, униженность — это постоянное состояние касты рабов. Но гордое молчание ставит человека на один уровень с Богом. Герой не желает жалости и утешения. Он желает стать Богом. Боль, страх и страдание открывают ему путь к абсолютному Бытию и обожению. За это он должен не жаловаться, а благодарить Бога и претерпеть в Боге. В терпении открывается радость от страдания и гордость от отмеченности Богом. Жажда страдания и радость боли — это гордость сверхчеловека.

Страдание, страх, гордость и озабоченность сакральным бытием пробуждает в человеке сознание. Осознав бытие, человек утверждает в бытии. То, как он сознает бытие, таким оно и является. Если человек сознает бытие мифологически, то ему и открывается сакральное бытие мифа. Бытие мифа для человека заложено в процессах мифологического сознания. Желание сознания есть проявление жажды бытийности. Сознание ставит перед человеком вопрос о бытии и находит ответ в сакральной и трансцендентной природе мифа.

Мифосознание пробуждается в человеке перед лицом небытия. Страдание пробуждает желание бытия, которое может быть осознано, подвергнуто мифосознанию. Озаботившись бытием, человек обращается к мифосознанию, поскольку сакральное бытие адекватно постигается лишь первообразами, моделями, ситуациями мифа. Человек сознает сакральное бытие в мифе, чтобы преодолеть профанное и утвердиться в подлинной реальности Абсолюта. В сознании мифа подлинное бытие отстраивается. Сознание мифа есть творческий акт по устройству сакрального бытия

человека. Так в хаосе профанной повседневной жизни создается подлинная реальность абсолютного бытия. Человек творит себя, создавая миф, или даже миф творит человека через его сознание абсолютного бытия. В мифосознании человек обретает подлинную бытийность и реальность сакрального бытия. *Мифологическое сознание есть вопрос о реальности бытия.*

Сознание мифа совпадает с существованием в мифе. В мифологическом сознании явлено бытие мифа. Мышление для мифотворца — это сознание ради бытия в сакральном, в мифе. Это погружение в сакральное бытие мифа и является осуществлением трансценденции — погружения человека в Абсолют. Проблема существования в мире и бытия самого мифа — центральная в мифосознании и в философии мифа. Миф в своем сакральном бытии открывает человеку его место и его отношение к Абсолюту. Он предлагает человеку следовать особым ритуальным моделям поведения в пограничных ситуациях. Это необходимо именно для того, чтобы преодолеть границы, выйти за рамки профанного и совершить трансценденцию.

Миф открывает сакральное бытие и абсолютное существование в себе. Но также он разъясняет человеку его место по отношению к сакральному бытию, указывает ему способы погружения в это бытие. Так миф определяет личное конкретное существование и поведение человека, упорядочивает его и ведет к высшему абсолютному бытию, к преодолению профанного и земного ради трансцендентного. Бытийность человека есть вопрос, открытый Логосом и разрешенный сакральным бытием мифа. Вне сакральной бытийности мифа бытие человека проблематично и отрицательно.

Мифосознание человека — это и есть его самосознание. В сознании мифа открывается само бытие человека. Человеческое «Я» есть объект мифосознания. Человек сознает миф для себя самого, для утверждения реальности своего бытия. Создавая бытие мифа, человек сосредоточен на своем бытии, на раскрытии своей реальности. Это происходит именно потому, что миф задает человеку поведенческие модели, определяет его поведение, жизнь, существование. Мифосознание есть голос сакрального бытия и откровение Логоса в человеке. *Логос направляет сознание человека в сторону мифа.* Именно потому, что мифосознание направлено на осознание личного бытия, оно формирует личностный миф. В личностном мифе человеку открывается тайна его личного бытия. Вне рамок сакрального бытия личность

не создается и не бытийствует. Личность — сущность мифосознания и основа бытия человека в мифе. Мифологическая природа сознания скрыта в личности, но открыта в Абсолюте — подлинном творце сакрального бытия. В мифосознании личность услышала и узнала себя, определила свое сакральное бытие.

Бытие мифа есть осуществление человеческого бытия, и в сознании мифа уже открывается бытие Абсолюта. Миф несет человеку сакральное бытие. Но миф в себе не есть бытие человека, так как он не является творением человека. Миф — знак абсолютного бытия (как творения Логоса), и открывает человеку то подлинное сакральное бытие, в котором он и желает обрести свое бытие как реальность. Миф как проявление не человеческого, а абсолютного бытия и дарует человеку реальное бытие. Если бы миф был созданием человека, то он не обладал бы реальной бытийностью для человека. Лишь благодаря абсолютности и трансцендентности сакральное бытие мифа реально для человека и делает его бытие подлинным. При помощи мифа человек может разобраться в своем существовании и утвердиться в реальности бытия. Миф вообще привлекает человека именно потому, что тот хочет разрешить самого себя и благодаря этому осуществить трансценденцию. Миф — это откровение о сакральном бытии человека и его трансценденции как смысле жизни.

Смысл есть содержание и ценность бытия. Именно смысл преодолевает профанное бессмысленное существование. Этот смысл дан в мифе как сакральная ценность. В смысле содержится само условие сакрального бытия. Миф осмысливает бытие; вне мифа бытие не имеет содержания и смысла. Гибель смысла приводит к разрушению бытия. По своей трансцендентной природе смысл шире, чем бытие, не вмещается в бытие. Поэтому смысл явлен не в самом бытии, а в мифе, содержание которого и определяет бытие. Иметь смысл — это значит открыть в бытии нечто большее, чем только бытие. Это значит найти в бытии сверхбытие. Абсолютный смысл бытия дарован ему при творении Богом, исходит от Бога, это задача Бога перед бытием. Смысл задан бытию свыше; это замысел о бытии, открытый в мифе. Наличие смысла изменяет бытие, сакрализует его, открывает его предназначение.

Этот смысл особенно явно представлен в эсхатологическом мифе, так как смысл бытия четко представлен и определен в финале бытия — как его высшая цель. Жажда эсхатологии есть своего рода одухот-

ворение исторического процесса. Без эсхатологии история не имела бы осмысленного финала и превратилась бы в хаос. Следует признать, что эсхатологический миф — это и есть смысл бытия. Так и жизнь человека осмыслена смертью и одухотворена героическим мифом о смерти и воскресении. Смерть есть главное дело в жизни человека, как эсхатология — в бытии мира. Человек всю свою жизнь движется к смерти, на протяжении жизни он умирает постепенно. Однако в самый момент смерти он перестает умирать и обретает воскресение. В этом подлинный смысл бытия. Обретение смысла жизни в смерти, смысла бытия в эсхатологии — это единственный истинный героический миф для всего человечества, описывающий акт трансценденции. Смысл соединяет смерть и бытие в сакральном эсхатологическом мифе и в героическом личном.

Человек, как мы видим, постоянно озабочен бытийностью. То, что он есть, и при этом есть в бытии, само по себе является для него чудом. Чувство бытийности соответствует реальности бытия. Сознание своего бытия в реальности и даруется чувством сакрального, открываемого в мифе и при помощи посвящения. Забота бытийности есть состояние человека перед лицом трансцендентного. Это утверждение абсолютного бытия в сакральной ситуации мифа. Озабоченность бытийностью определяется возможностью разрушения профанного бытия и утверждения бытия сакрального. В этой созидательности сакральной реальности человек опирается на миф как священную модель, дарованную ему Логосом.

Существует мир бытия и мир становления. Мир становления — это материальный, физический, профанный космос. Мир бытия — это сакральный, духовный мир мифа. Мир бытия неизменен, он традиционно установлен и сакрально укреплен в вечности. Миф и делает мир бытия стабильно неизменным, поскольку открывает в нем абсолютное трансцендентное Небытие. Все, что не охвачено мифом, не существует (реальность бытия в мифе). Только в пределах мифа бытие достоверно существует. Миф вводит реальное бытие. Вне мифа реальность бытия невозможна. Бытие установлено мифом. Реальность бытия в мифе открывается. В мифе человек является объектом, которого трансцендентное Небытие приводит благодаря ритуалу к сакральному бытию. Человек, существующий в мифе, определяет этим измерение своего сверхбытия. В мифе открывается человеку сакральное бытие как образец собственного

сверхбытия, как возможность обожения. Миф задает человеку божественное измерение.

Желание бытия возрастает по мере сакрализации, поскольку в сакральном и открывается подлинное бытие. Усиливается переживание чуждости профанного, преходящего как ненормального, недочеловеческого существования. В преходящем нет ничего абсолютного, божественного. Поэтому в преходящем нет и ничего человеческого. Открывая в себе мифосознание, погружаясь в сакральное совершенное бытие, человек отказывается от всего преходящего, от становления, поскольку обретает качества трансцендентного. Преходящее — это состояние, которого не должно быть в мифе и в сакральном бытии. В абсолюте обретается подлинное бытие — упорядоченное, совершенное. Это стремление к совершенному и непреходящему бытию реализуется в мифе.

В мифе открывается не временность, а вечность бытия, его подлинная реальность. Освобождение от преходящего и становления есть избавление от неподлинности профанного бытия. Сакральное бытие в мифе преодолевает становление и утверждает совершенство сверхбытия Абсолюта. Бытие, открываемое в мифе, сакрально, абсолютно. Оно противостоит развивающемуся, преходящему, профанному бытию. Профанное бытие в своем становлении никогда не бывает достаточно. Сакральное же бытие самодостаточно, так как черпает основу в Абсолюте, а не в материи. Преодоление, а не становление — вот отношение героя к профанному бытию. Интенсивность преодоления помогает человеку выйти за рамки законов становления и развития. Осуществление относится лишь к сакральному бытию. Профанное же преходящее бытие должно быть преодолено, а не сохранено или улучшено.

Бытие мифа есть то, каким человек становится в сакральной ситуации. Бытие мифа раскрывается для человека лишь перед лицом трансценденции. *Существование в сакральном — это и есть бытие мифа.* Сакральная ситуация — это своего рода пограничная ситуация, где человеку представляется граница его повседневного опыта и профанного бытия и открывается трансцендентная небытийность. Эту ситуацию и описывает миф. Благодаря мифу человек получает возможность обратиться к трансценденции и найти там подлинное сакральное бытие. Сакрально-мифологическая ситуация и есть путь к Абсолюту, в высшее Сверхбытие, воспринятое апофатически как

Ничто. Бытие мифа порождено его собственной трансценденцией, и в ней открывается сакральное бытие для человека. Проблема личного сакрального бытия является главной в бытии личностного мифа. Драма человеческого бытия разрешается, таким образом, в трансценденции, представленной мифологическим сознанием, ритуальными моделями и сакральной ситуацией.

Бытийность вещи определяется, разумеется, ее присутствием. Бытие мифа определяется его присутствием в сакральной реальности и его полаганием в качестве сакрального объекта. Это бытие мифа как присутствие обусловлено законами сакрального пространства и времени. Присутствие мифа, следовательно, соотносится с сакральным, а не с человеческим, бытием. Миф сакрально осуществлен и сакрально бытиен. Он присутствует сакрально и укреплен в сакральном. Миф есть жизнь и бытие, но это бытие в сакральном. Бытие есть то, что в нем составляет сакральное. Бытие есть сакральное. Бытие есть в сакральном. Бытие есть то, что в нем есть сакральное. От этих трех признаков и зависит бытие в мифе. Бытие в мифе есть всегда и исключительно то, что в нем составляет сакральное. Бытие-в-сакральном есть то, что бытие есть сакральное. Бытие-в-сакральном и есть миф.

Сфера бытия человека не осмыслена им мифологически, а создана мифологически как сакральное бытие. Мифология есть сакральное бытие человека. Человек вписан, внедрен в бытие мифологически. Вне мифа бытие вообще невозможно. Бытие человека определяется бытийностью мифа. Эта бытийность мифа определяет степень его истинности. Миф истинен только тогда, когда он охватил все бытие человека и стал выражением его свободной воли и чести. Миф определяет тип героической личности. В ее воле к бытию миф обретает истинность.

Миф объясняет бытие (этиологическая функция). В силу этого миф и есть бытие. Здесь наименование, объяснение и бытийность совпадают. Миф предстает как наименование, определение, объяснение. Наименование, объяснение бытия и есть утверждение бытия. Но самое главное, что через такое утверждение бытия миф предстает как бытие. Своей бытийностью миф открывает человеку знание (в потоке знаков, образов, мифологем) и действие (в религиозном таинстве и ритуале). Сакральное бытие есть тождество знания и действия, что и определяется мифологической парадигмой. В сакральном дей-

стве (ритуале) открывается сакральное знание (мифологема), и все это объединяется сакральным бытием (миф). В мифе через соединение знания и действия человек стремится испытать наслаждение бытием. Открывшееся человеку в мифе сакральное бытие и вызывает это наслаждение. Такое бытие может быть оправдано только как сакрально-мифологический феномен.

Бытие сакрального явления измеряется не тем, что оно является, а тем, чем оно является. То есть сакральное явление обладает бытийностью не в силу того, что оно есть как явление (что оно есть), а в силу того, что оно есть сакральное (чем оно является). Сакральность дарует явлению бытие. Вне сакрального явление не обладает реальностью бытия. Феномен есть не когда он является, а когда в нем является сакральное. Истинное бытие явления есть его сакральное. Таким образом, объект не равен сам себе в зависимости от профанной или сакральной ситуации. Бытийность его в зависимости от ситуации различна. Сакральные объекты и знаки не составляют отдельное бытие. Все они объединяются в единое сакральное бытие самым сакральным. При этом каждый из сакральных объектов отсылает к другим, ни один из них нельзя выделить или предпочесть именно потому, что главное в них — объединяющая общая сакральная природа. Такова природа сакрально-мифологического синкретизма мифа.

Для полного понимания миф следует не изучать, а переживать как собственное и подлинное бытие. Мифы позволяют нам забыть обо всем другом, потому что они открывают подлинное бытие. Но плата за то, чтобы знать мифы, — узнать эти мифы. Не всякий решится на такой поступок. Следует признать, что бытийность мифа для нас определяется в первую очередь тем, что сами мы являемся мифом. Мы сами, наша цивилизация и все человечество — это миф для поколений, которые будут жить через 10 тысяч лет. Но точно так же мы — миф и для тех поколений, что жили 10 тысяч лет назад. Для прошлых поколений мы — миф о конце света; для будущих поколений — миф о Золотом веке. Так голос мифа оказывается сильнее голоса времени. Мы постоянно должны защищать свои мифы и свое право на миф. Неважно, какими способами...

ГЛАВА 1

ШАМАНСКИЙ ЭКСТАЗ

Миф формирует бытие, определяет жизнь, изменяя при этом поведение человека. Наиболее ярким примером такого человека, жизнь которого полностью изменена мифом, является шаман. Шаман погружен в миф, преображен им сакрально. К шаманскому типу относятся и экстатические божества индоевропейцев.

Миф сообщает, что Дионис-Загрей был растерзан на части и съеден титанами. Отец Загрея Зевс в гневе испепелил титанов, но из их копоты и пепла возникли люди. Именно поэтому считалось, что человек несет в себе как частички неистовых, демонических титанов, так и частички съеденного ими божества. Самой сокровенной сутью древнейших таинств было желание человека очиститься, освободиться от неупорядоченной «титанической» части своей души и открыть светлое божественное начало. Однако при этом еще большую тайну составляло то, что и Дионис вовсе не был божеством порядка, разума и света, но неистового экстаза, опьянения и освобождения (Либера) от всех подавляющих условностей (отсюда либерализм — политическая система, основанная на культе Диониса и опирающаяся на тайные общества, посвященные этому богу).

Чувство свободы, которое несет бог, вызывает состояние опьянения, разнузданности, даже безумия. Ф.В.И. Шеллинг говорил: «В древнейших религиях присутствие Диониса или его воздействие на сознание вообще заявляет о себе прежде всего посредством бессознатель-

ного восторга, называемого оргиастическим состоянием»¹. Экстатичность культа и самой личности Диониса основана на многократно повторяющейся мистерии смерти и воскресения бога. Сначала Дионис рождается в подземном мире от богини преисподней Персефоны, изнасилованной ее собственным отцом Зевсом в образе змея. Тек Загрей становится не только сыном, но и внуком Зевса. Дионис здесь выступает как царь и бог мира мертвых. Гераклит утверждал, что «тождествен Аид с Дионисом»². С этого пункта начинается преображение бога.

Гефест сотворил зеркало и подарил его Загрею. Тот посмотрел в зеркало, запечатлел в нем свое отражение. Бог выступил из самого себя и раздробился на отдельные явления Вселенной, став, таким образом, творцом мира и сотворив все обособленные явления. Это самораздробление Диониса на явления мира соотносится с расчленением бога титанами на семь частей, когда он рассматривал в подаренном ими зеркале ложный образ. Такое расчленение составляет суть таинств Диониса. Характерно, что в этом мифе противопоставляются не только Дионис и титаны, но также взаимно противоположными оказываются Дионис и Гефест. Гефест — дух техники, Дионис — дух мистики. Первый прикрепляет душу к телу (приковывает Прометея к скале), второй — освобождает ее в момент оргийной ритуальной смерти — растерзания.

Вышедший из себя и разъединенный на обособленные явления мира Дионис не исчезает. Аполлон собирает его воедино и восстанавливает, спасает бога как Единого³. Также и растерзанный титанами Дионис не погибает, не умирает окончательно. Афине удалось украсть у них еще живое сердце бога, и поэтому она была названа Палладой. Измельчив это сердце и подмешав его в вино, Зевс заставляет земную и смертную женщину Семелу принять напиток. Так Семела должна стать земной матерью Диониса. Однако, обманутая ревнивой Герой, она попросила Зевса явиться к ней во всем его божественном блеске. Тот, представ перед ней в сверкании молний, случайно испепелил свою возлюбленную. Божественный отец успел выхватить из пламени своего недоношенного сына, который

¹ Шеллинг Ф.В.И. Философия откровения. В 2-х т. Т. 1. СПб., 2000. С. 509.

² Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 217.

³ Там же. С. 58.

в этом огне рождается как человек. Зевс зашил младенца в собственное бедро и выносил до необходимого срока. Так происходит уже третье рождение Диониса — как бога.

Гермес по приказу Зевса относит младенца в долину Ниса и отдает на воспитание нисейским нимфам¹. Отсюда — имя Диониса означает «бог Ниса». Иногда это имя соотносят с одним из определенных ветхозаветного Бога: «И устроил Моисей жертвенник, и нарек ему имя: Иегова Нисси» (Исх. XVII, 15). По словам Орфея, Ниса — местность, располагавшаяся где-то у Красного моря. Культ этого бога в Средиземноморье относится, вероятно, ко временам владычества хеттов.

В Элевсинских мистериях почитали трех Дионисов, мистически составлявших одного бога. При этом третий Дионис, Иакх, «чувствовался хотя и не как уже действительный, настоящий, но все же как будущий властитель мира»². Шеллинг доказывает, что поскольку «три Диониса мыслились как последовательные властители мира, то само собой следует, что Иакх был последним властителем, владыкой будущей эпохи»³. Третий Дионис — бог уже не мифологический, а мистериальный: «Только в мистериях показывалось время, в котором этот третий будет властвовать»⁴. Суть предания о многократной смерти Диониса в том, чтобы показать, что каждая смерть бога ведет к новому возрождению его в образе все более сильного, могущественного божества. В мифе представлено мистериальное восхождение Диониса от бестелесного духа в мире мертвых через страсти в мире живых к вечной жизни в мире богов. Человеческая душа должна пройти те же ступени в таинствах, посвященных этому богу. Тогда он, в конце концов, станет повелителем мира и верховным богом посвященного человечества. У Орфея говорится о четырех царствах. Первое — Урана, второе — Кроноса, третье — Зевса, а четвертое — Диониса, сына Зевса⁵.

Смерть и воскресение бога всякий раз связаны с огнем. Мистерия огня в смерти-воскресении Диониса оказывается путем и сред-

ством боговоплощения и обретения власти над миром. Так в огне посвящения преобразуется и душа человека. Не случайно во время Элевсинских мистерий Диониса просили: «Пламенем ярким открой созерцателям образ освобождающих душу чистых и ясных видений»¹. Связанный с огнем, сам Дионис является божеством «ночного солнца», виноделия, умирающим и воскресающим богом экстаза. Бог открыл людям свою силу в образе виноградной лозы и вина, даровав путь к себе.

Нет сомнений, что Дионис — индоевропейский, а не малоазиатский бог. Д.С. Мережковский полагал, что Дионис — пришелец с «дальнего Севера», полярное божество². Дионис такой же гиперборейский бог, как и Аполлон. Только Аполлон представлял культ полярного дневного солнца, а Дионис — ночного солнца. В Индии Дионис появляется под именем Дева Нахуша. Это был один из царей Лунной династии, внук Пурураваса, отец Яати. Он прославился аскетическими подвигами и занял место Индры на небе в качестве царя богов. Как владыка мира Нахуша поселился на вершине полярной горы Меру. Так и Дионис сменил Зевса на Олимпе. Однако Нахуша возгордился и после проклятия Агасти был свергнут на землю и на десять тысяч лет превращен в змея³. В этом виде он странствует по земле. Стоит заметить, что змеиный культ и тайный змеиный язык прямо связан с поклонением «черному солнцу». Яати — это то же, что Иапет.

Покинув Индию, Дионис отправляется в другие страны, распространяя свой культ. За ним следуют восторженные и опьяненные женщины — менады, вакханки. Менады — воинство и жрицы Диониса, тайное террористическое женское общество. Во время дионисий участники ритуала надевали звериные шкуры и упивались вином, причем участникам праздника казалось, что бог является им в образе козла, быка или змея. Во время оргий неистовые менады разрывали на части животных и поедали их сырыми, совершая обряд причастия телом бога и повторяя страсти Диониса. Убийство, расчленение и поедание божества было средством установления пря-

¹ Аполлодор. Мифологическая библиотека. Л., 1972. С. 51—52.

² Шеллинг Ф. Указ. соч. Т. 1. С. 617.

³ Там же. С. 620.

⁴ Там же. С. 621.

⁵ Фрагменты ранних греческих философов. С. 59.

¹ Лауэнштайн Д. Элевсинские мистерии. М., 1996. С. 266.

² Мережковский Д.С. Собрание сочинений. Тайна Трех. М., 1999. С. 518.

³ Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва). М., 1987. С. 362, 366; Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы древней Индии. М., 1982. С. 39.

мой связи с ним, обожения. Последующее же обязательное оплакивание имело катартический смысл и также было направлено на экстатическое преобразование физического тела. Этот обряд является принадлежностью любого культа умирающего и воскресающего бога (Таммуз, Адонис, Осирис, Ярило и др.).

В Дионисе поклонялись вовсе не человеческому или мужскому совершенству, так как этот бог совсем не являет собой физический идеал мужчины (каковым был, например, Аполлон). Дионис — бог посвящений, духовного роста и становления, плодородия и вина, мистических экстазов и преображения. В Дионисе поклонялись не физическому, а мистическому аспекту жизни и развития человека. В то же время однозначно-прямолинейное противопоставление Диониса и Аполлона недопустимо. По одному из мифов именно Аполлон собрал части тела Диониса и похоронил их. Дионис разрывается на части деструктивными силами (титаны), а собирается светом и искусством (Аполлон). Обоим богам поклонялись в одних и тех же культовых центрах и, как пишет Ф.Г. Юнгер, «...Аполлон не может существовать без Диониса, как Дионис — без Аполлона»¹. Дионис — это ночной, inferнальный двойник Аполлона, его брат. Это тот же бог солнца, но только в период его ночного, «подземного» существования, пребывания в царстве мертвых. Дионис — это полярный бог, «солнце мертвых».

Неистовые пляски, экстатические хороводы вакханалий — это ритуалы в честь ночного светила, его «смерти» и воскресения. «С появлением бога Диониса, вздымающегося из первородной глубины, ставится под сомнение всякий порядок, в котором намеревается жить человек», — замечает Юнгер². Эти ритуалы были необходимы, чтобы ночной, адский Дионис превратился в дневного и небесного Аполлона (который также на самом деле довольно далек от уравновешенности и упорядоченности, поскольку его имя означает «разрушитель», «губитель»). Экстатичные пляски, оргии и таинства в честь Диониса позволяли соприкоснуться с иным миром и осознать мистическую, трансцендентную природу этого божества, открыть его темное, но и одухотворяющее присутствие в собственном бессознательном. Имен-

¹ Юнгер Ф.Г. Греческие мифы. СПб., 2006. С. 189.

² Там же. С. 188.

но Дионис, а не Прометей, дал людям настоящий огонь — пламя оргийного экстаза, жар оргазма. Сам Дионис представляет героическую парадигму — жертвенность, страдание, искупление, экстаз, возрождение. Главный смысл культа Диониса — очищение через страдание. Здесь слияние с божественной сущностью оказывается возможным через проявление иррациональных сил, загнанных в бессознательное и освобожденных в экстазе.

В дионисийской экстатичности личность выходит вовне, стихийные силы объективируются. Субъект становится объектом и не различается с ним. В дионисийстве личность не исчезает и не растворяется в первозданных природно-плодородных стихиях, а через них поднимается к высшему проявлению личности в трансцендентном. В культе Диониса, а не Аполлона, присутствует трансцендентный прорыв. Именно поэтому в орфических гимнах бог назван «неизреченным», «тайным», «первородным», «владыкой», «бурным»¹. В этих определениях раскрывается трансцендентная, апофатическая природа Диониса. Своей экстатичностью дионисийство противно и противоположно моральным нормам и догмам. В дионисийском экстазе человек преодолевает профанную мораль ради творческого преображения в трансцендентном. Дионисизм — избавление от подавленности моралью ради трансценденции.

В пробуждении экстатического и оргиастического духа ночного солнца, вневременного, изначального и потустороннего, видел человек путь к спасению и обожению. Человек соприкасается с трансцендентным, выходит за пределы своего «Я» и обретает природу Диониса. Уподобление человека умирающему богу в его страданиях и страстях есть залог воскресения человека одновременно с воскресающим богом. В оргийном экстазе, в бессознательном открывается блаженство и ощущение чудесной метаморфозы: потеря себя в хаосе разрушения, преодоление человеческой сущности и новое обретение себя в Боге. Этот выход из пространства-времени и погружение в вечно-бесконечное, в Ничто — ради обретения Всего. Восторг и счастье сопутствуют этому экстазу и оргийному превращению. Миф о Дионисе, открывая трансцендентное, дает человеку мистические переживания и метафизическое утешение.

¹ Античные гимны. М., 1988. С. 210.

Та же идея лежит в основе орфических таинств. Согласно преданию, некоторое время Орфей жил в Египте, где изучал происхождение и историю мистерий Диониса и Гекаты (Осириса и Исиды) и затем установил их в Греции. Орфей также повторил страсти Диониса. По мифу, Дионис спустился в Аид, чтобы освободить оттуда душу своей земной матери Семелы. Так и Орфей решает проникнуть в Аид, чтобы вернуть свою умершую жену Эвридику. Для того чтобы попасть в мир мертвых, Орфей и был посвящен в таинства Диониса. В Аиде Орфей разжалобил своим пением и игрой на арфе Персефону и Аида. Они разрешили певцу забрать на землю супругу, но с условием, что по пути в мир живых он ни разу не обернется и не посмотрит на нее. Однако он не выдержал этого испытания, и Эвридика осталась в царстве мертвых. В скорби вернувшись на землю, Орфей утешался пением, зачаровывающим зверей, птиц, леса, скалы, море. Однако во время праздника в честь Диониса неистовые вакханки напоили божественного певца и убили его, забив тирсами и камнями и разорвав тело на части. Голова Орфея, напевая грустные песни, поплыла по морю и доплыла до Лесбоса, а душа сошла в Аид и соединилась с Эвридикой.

Принесение менадами Орфея в жертву — это прямое отождествление героя с богом. Приобщенный к таинствам Диониса, Орфей и должен был быть растерзан на части ради обожения. В память о страстях Диониса, растерзанного и съеденного титанами, орфики практиковали ритуальное поедание жертвенного быка, считавшегося воплощением бога. Это очень близко к мистериям в честь Митры и культам, практиковавшимся царями Атлантиды (по версии Платона)¹. Орфические мистерии включали в себя философскую и космогоническую доктрину и дионисийские действия. В них человеческая природа должна быть преодолена и достигалось единение мира и человека в божестве. Считалось, что в человеке сосуществуют две природы — божественная и злая. Первая соответствует бессмертной душе, а вторая — телу, которое рассматривается как тюрьма души. После смерти душа переселяется в другое тело, и чтобы избежать этого и достичь освобождения, следовало пройти посвящение в орфические таинства. Мистерии Орфея

¹ Телегин С.М. *Анатомия мифа*. М., 2005. С. 222—224.

должны были положить конец вечному круговороту и переселению душ из тела в тело. Они ставили своей целью обретение вечного блаженства и свободы. Дионис считался источником такого избавления, и у него искали искупления.

Мистерии Орфея были связаны с культом земли и с земледелием. Сам поэт рассказывает в своих гимнах о Деметре, даровавшей людям умение сеять пшеницу. Орфей также своим пением одомашнил природу, чему способствует и ритуальное земледелие. Во время орфических обрядов использовались и плоды земледелия. В орфических и дионисовых мистериях в равной мере женщинам принадлежала важная роль. Они олицетворяли Деметру и Персефону, являлись проводниками откровения и стимулом мистического экстаза. Во время инициации посвящаемый держит в руке факел в память о подземной богине Персефоне, в таинства которой его и посвящают (тайна смерти и возрождения). Неся в руке шишку (знак возрождения), он входит в мир ночи и смерти, видит на троне Деметру, как образ последней связи с миром живых, а затем Персефону, как образ того, что он окончательно вошел в мир мертвых. Она и посвящает человека в тайны жизни и смерти, в тайны ритуалов возрождения. В этом неофиту помогает богиня удачи Тюхе.

Здесь же располагается и сам Аид, царь преисподней. После знакомства с ним неофит готов вернуться в наш мир, так как его человеческая, профанная сущность уже умерла и поглощена Аидом. Чтобы вернуться в наш мир, посвящаемый должен понять, что Аид и Дионис — одно, как единоприродны смерть и экстаз. Пройдя весь круг смерти-возрождения, неофит узнает тайны бытия и движения космоса и его сущности, находящейся за пределами нашего мира, там, где все имеет начало и конец — в трансцендентном. Он сливается с женственным софийным началом и концом мира, олицетворенным Деметрой (принцип жизни) и Персефоновой (принцип смерти), но являющимися всегда одним божеством.

Дионисийские, орфические и Элевсинские мистерии Греции в равной мере были призваны открыть человеку путь в мир мертвых, облегчали этот переход и способствовали божественному воплощению человеческой души, прерывая цепь реинкарнаций. Таинства стимулировали развитие души, ее восхождение к богу. Цель мистерий — открытие внутреннего духовного зрения, способности духовного созерцания, обретение нового органа — внутреннего глаза, позволяю-

щего увидеть подлинную сущность духовного мира и уловить исходящую от него гармонию — музыку, песнь, поэзию. Это было возможно лишь при условии преодоления профанной природы и замены ее сакральной, трансцендентной.

Среди наиболее известных мифологических героев такие посвящения прошли Одиссей, Геракл, Тезей, Психея. Одиссей должен был войти в мир мертвых, чтобы узнать свою судьбу у духа пророка Тиресия. Перед этим герой целый год прожил на острове у колдуньи и великой жрицы Кирки, которая охраняет вход в Аид и совершает обряд посвящения. Кирка — женский посредник, ключ к преисподней и к бессознательному. Первое, что человек открывает в своем погружении в собственное бессознательное, — это анима, мифологема Девы. Так сознание охраняется от бессознательного, а женскому началу дана роль посредника, проводника и пограничника, так как именно женский образ Софии был первым, выделившимся из первозданного хаоса при творении мира. Посвященный в Элевсинские таинства Тезей пытался даже похитить из Аида Персефону, то есть высвободить из бессознательного женское начало, за что и был наказан. Психея, чтобы вернуть любовь Амура, сходит в мир мертвых, встречается с Персефой, которая и совершает над ней ритуал посвящения.

Также и Геракл, чтобы пройти в царство мертвых и привести оттуда Кербера, был посвящен в таинства самими богами. Его имя означает «Прославленный Герой». Это является знаком того, что он был посвящен в таинства Великой Матери. Гера дарует ему неистовство, ритуальный экстаз, но для этого он должен убить свою жену и детей, принести их в жертву богине. Убийство Гераклом жены и детей — не следствие сумасшествия, а необходимая жертва ради обожения. Гера — не враг Геракла, так как он посвятил свою жизнь служению ей. В битве с гигантами он защищает богиню. Гера даже выдает за Геракла свою дочь Гебу. То, что обычно кажется преследованием со стороны Геры, на самом деле было служением ей, обязательными этапами посвящения. Одержимость, экстатичность — это высший дар Гераклу от Геры.

Типологически и, скорее всего, генетически таинства Диониса и Орфея близки к культу Осириса. Как и Дионис, Осирис — бог винограда и вина, его так же расчленили, и он возрождается как бог мертвых. Он является умирающим и воскресающим фаллическим

богом плодородия. При этом сущность Осириса называли «темной» прежде всего потому, что он связан с бессознательным, с экстазом и с полярным культом ночного солнца. Как и Орфей, Осирис убеждал людей не силой, а гимнами, песнями и плясками под звуки музыкальных инструментов. Он принес людям законы и цивилизацию, научив земледелию. Осирис, как и Дионис, путешествует по земле в сопровождении музыкантов и певцов, распеваящих гимны. Он покоряет дикие народы красноречием и исполнением ритуальных песен и плясок. В гимне Осирис — владыка вечности, многоименный, тайный и дивный, издревле сущий. По его воле растут растения и поле дает плоды. Небо и звезды покорны ему. Египетская Книга Мертвых так характеризует Осириса: «События, которые были и будут, — это все его мертвое тело; или, как считают другие, вечность и бессмертие. Вечность есть день, бессмертие — это ночь»¹. Ночь Осириса — это и есть полярная ночь арктического года.

Во время церемоний в честь бога жрецы и верующие в исступлении колотили друг друга и наносили сами себе кровавые раны. Мистерии Осириса отображали страсти бога и включали в себя поклонение фаллосу и поднятие столба Джед — ствола дерева, где, по преданию, был скрыт саркофаг с телом бога. Столб Джед олицетворял позвоночник бога, Млечный Путь и священный полярный Центр. Поскольку Сет разрубил тело Осириса на части, то и умерший должен был пройти ту же операцию. Ритуал мумификации был повторением, воспроизводством этого расчленения. Наконец, как и в мистериях Диониса, посвящение в таинства Осириса ставило целью преодоление человеком земной природы в свете и огне.

Неофит и умерший в равной мере должны были пережить обожение и в экстазе подняться к свету. Книга Мертвых гласит: «Я укреплен и восхожу как тот, кто открывает путь сквозь ворота, излучение моим сердцем света вечно; “Знающий бездны” — твое имя»². Именно ради обретения этого света и обращались к Осирису: «Да, я тот, кто восходит к свету дня, господин гроба, дающий жизнь в присутствии Осириса»³. Сама египетская Книга Мертвых на самом деле называется

¹ El libro de los muertos. Barcelona, 1979. P. 32.

² Ibid. P. 105.

³ Ibid. P. 106.

«Книга восхождения к свету». Душа посвященного переживает экстаз, выход за пределы тела и поднимается к свету, где происходит встреча с Осирисом и превращение в него — обожение.

Осирис и Дионис соотносятся с германским богом (асом) Одином (Вотаном). В мифе Один — главный среди богов-асов, их отец. Один несет вдохновение, возбуждение, творческий экстаз. Он — покровитель воинских союзов и инициации, бог-колдун. Один представляет собой божественную мудрость, духовную власть как специфическое проявление божественности. Как Осирис и Дионис, Один — верховный бог в мире мертвых, хозяин валгаллы, рая для погибших в битве героев. Прозвища Одина — «высокий», «страшный», «скрывающийся под маской», то есть — тайный, темный, ночной, трансцендентный, скрытый бог таинств и посвящений. Он — бог мудрости, тайных знаний, творец знахарства и магии, заклинаний. Два ворона — Гугин (Думающий) и Мунин (Помнящий) — сидят у него на плечах; у ног бога — волки. Конь Одина — Слейпнир («Скользящий»). Один одноглаз или вовсе слеп. Бог странствует по земле, и за ним следуют его неистовые жрицы — валькирии.

Как Дионис и Осирис, Один — умирающий и воскресающий бог. Его смерть была подлинной мистерией посвящения, ибо Один сам себя приносит в жертву, пронзив себя копьем и повесившись на мировом древе Иггдрасиль (полярная ось мира), чтобы обрести мудрость и знание рун. Руны — это не только тайные письмена, но тайный язык, тайные изречения и заклания, тайная поэзия. Чтение рун было доступно только избранным посвященным и особенно — женщинам. Чтобы воскреснуть, Один принимает волшебный напиток — таинственный мед великанов. Так и посвященные в таинства Осириса и Диониса пили виноградное вино. Воины, посвященные в таинства Одина, становились совершенно «безумными», неистовыми, безудержными и бесстрашными колдунами-оборотнями (берсерки). Мудрость Одина и посвященного в его таинства прямо связана с экстазом и с принятием ритуального напитка — меда поэзии. По этой причине Один считался творцом и богом поэзии, покровителем поэтов и певцов. В образе Одина объединяются экстаз, смерть и возрождение, обожение, ум и поэтический дар. В нем мы видим следы подлинной нордической изначальной Традиции.

В Индии параллелью Диониса, Осириса и Одина являются древневедический бог Рудра («ревуший», «рыдающий») и доарийский неистовый и всеразрушающий бог Шива. В поздних мифах Шива

получает определение Ишвара («славный»). Это имя прямо соответствует имени Осириса (Ас-ир) или Ахура (Мазды)¹. В ряде учений вся триада высших богов (Брахма, Вишну, Шива) рассматривается как ипостаси высшего бога — Ишвары «небесного», «заоблачного». Как Дионис родился из бедра Зевса, так Рудра вышел из чела Брахмы и стал порождением его гнева, разрушительной силы боготворца. Шива — ночной бог, на его челе сияет серебряный месяц, а само тело — черного цвета (выражение бессознательности, затемненности, inferнальности, но и трансцендентности).

Нагой, полубезумный, весь покрытый пеплом скитается Шива по горам, а за ним следуют Семь Матерей — семь безобразных ведьм-полубогинь (то же, что менады или валькирии), духов болезней и пожирательниц мертвых. Временами бог впадает в экстаз и с ужасным смехом и криками пускается в дику, бесстыдную пляску. Его безумный танец завораживает зрителей, которые следовали за ним, безвольно приплясывая. Тогда божественные мудрецы, чей покой он нарушил и чьих благочестивых жен привлек своим эротическим танцем, прокляли Шиву. У бога отпал фаллос, а сам он исчез (то же произошло с Осирисом, у которого Сет отрубил фаллос). Однако это ввергло мир в хаос, нарушился всеобщий порядок вещей. По приказу Брахмы мудрецы изваяли лингам Шивы² и стали поклоняться ему, вводя таинства бога, повторяющие его страсти. Так и славяне поклонялись фаллосу Ярилы. Шива объяснил брахманам, что нагота и экстатический танец необходимы для очищения от грехов, преодоления страстей и обретения могущества.

Шива, как Осирис и Дионис, — фаллическое умирающее и воскресающее божество плодородия и ночного солнца. Облик его устращающ. Он одет в окровавленную шкуру зверя, шею его обвивает змея, а сам он едет верхом на быке. В шкурах животных, перепоясанные змеями путешествуют и менады, поклоняющиеся быку-Дионису. Чтобы овладеть сердцем Шивы и пробудить в нем любовь, прекрасная Парвати (или Ума) была вынуждена пройти обряд посвя-

¹ Томас П. Легенды, мифы и эпос древней Индии. СПб., 2000. С. 18, 176; Wilkins W.J. Mitologia hindu, vedica y puranica. Barcelona, 1980. P. 273.

² См.: Baktay E. India művészete. T. 1. Budapest, 1981. P. 132; Боги и мифы Индии. М., 2003. С. 36, 52.

щения в его таинства и предаться суровой аскезе, уничтожившей ее плоть. Шива испепеляет своим огненным взором бога любви Каму, так как ему не нужна обычная добродетельная человеческая любовь, но только страсть, граничащая со смертью. При этом все дети Шивы рождаются противоестественным способом, вне материнского лона, что свидетельствует о глубочайшей древности этого бога.

Рудра-Шива прямо связан с огнем, и в Ведах он отождествляется с богом огня Агни. Шива танцует в окружении языков пламени. Это его энергия выбрасывается в момент ритуальной концентрации. Бог бьет в барабан, задавая своему танцу особый космический ритм. Великая аскеза Шивы, приводящая бога к уничтожению плоти, преодолению земной сущности, имеет своей основой эротическую экзальтацию, закономерно проявленную в своей противоположности. Здесь происходит перераспределение огненной энергии на духовное подвижничество и любовь к божественному. Рудра должен в конце мира разрушить Вселенную огнем, совершив тем самым высший обряд огненной инициации и трансцендирования мира¹.

Культы и тайные обряды посвящения, установленные «ночными богами» — Дионисом, Осирисом, Одином, Шивой, Ярилой — носителями бессознательного и экстатического, идентичны и, судя по всему, генетически восходят к шаманским ритуалам. Дионисийство, берсеркерство, орфизм и шиваизм, как и шаманизм, — изначально северного, полярного происхождения, так как культы «ночного бога», «солнца мертвых» могли быть связаны лишь с длительной полярной ночью. Они основывались на страхе, что солнце уже не взойдет. Обычное суточное движение солнца в средней полосе не дало бы такого глубокого мистического переживания и не породило бы культа «мертвого солнца», требующего воскресения в экстазе и безудерже огненной стихии не только бога, но и человека.

Существуют мифы и ритуалы, выводящие человека далеко за пределы повседневной действительности и земного бытия, освобождающие его от слишком земного, слишком завершенного, слишком человеческого. Это мифы освобождения, мифы трансцендентного преодоления всего материального и выхода на новый, более высокий духовный уровень. Духовная трансценденция осуществляется, ког-

¹ Wilkins W.J. Op. cit. P. 255—273.

да человек проникает в свое бессознательное и встречается там с главным содержанием своей души — абсолютным божественным Логосом. Трансцендентная сущность души человека позволяет ему достичь этой высочайшей цели — уровня богочеловечества. Трансцендирующие человека мифы и ритуалы связаны с шаманизмом, с экзальтацией древних посвящений и примордиальной Традицией.

Все они имеют свой набор ключевых мотивов. Главный из них — мотив полета, духовного подъема, экстатической трансценденции. Шаманизм, являясь духовной техникой экстаза, заключается в способности переходить из одной космической зоны в другую: с земли на небо или в преисподнюю (погружение в сверхсознание или подсознание) либо оттуда в наш мир. Прорыв космических уровней — вот основное открытие шамана. Место этого прорыва и сама возможность его связаны с мифологемой сакрального Центра (Полос, Гора, шест, дерево и т.д.), объединяющего все три царства (Небо, Земля, Преисподняя). Это место всегда священо и может, по существу, появляться где угодно, но только в связи с сакральной ситуацией и как воспоминание о подлинном полярном Центре. Часто какая-либо звезда на небе становится таким местом, а на земле — святилище или даже жилище шамана.

Шаманизм является мистическим, а не собственно религиозным действием. Шаман связан не с чисто религиозной и культовой практикой, а именно с мистической и экстатической деятельностью. Шаманизм не является религией, колдовством или магией. Это прежде всего особая мистическая техника, рассчитанная на достижение необходимого результата — экстатического выхода человека, его души или сознания за пределы физического тела и проникновение ее в мир богов и духов с целью лечения, предсказания, вообще — для общения с духами. Шаман не является жрецом, служителем культа, но он необходим во всем, что касается человеческой души, ее здоровья, переживаний и патологий, так как именно душа может с легкостью стать добычей злых духов и демонов.

Шаман — знахарь, целитель. Он находит украденную или бежавшую душу больного и восстанавливает ее связь с телом. Он же провожает душу усопшего в преисподнюю, являясь проводником душ. Шаман является проводником душ именно потому, что благодаря технике экстаза он сам может оставлять свое тело и странствовать в иных мирах, знает дорогу туда и обратно. Шаман необходим для того, чтобы установить мистический путь из нашего мира в иной,

чтобы восстановить утраченную некогда связь двух миров — нашего и духовного. Во время обряда исцеления шаман подробно рассказывает присутствующим обо всех перипетиях своего путешествия, информирует об особенностях жизни в иных мирах. Он излагает подробности сакральной географии, выступает как сказитель.

Разумеется, шаман не столько лечит, сколько удовлетворяет мифологические потребности человека и всего племени. Шаман в племени оказывается творцом мифов, сказок, песен, законов, предстает как художник и певец. Для самого племени важен не столько факт излечения, сколько принципиальное мифологическое объяснение болезни. Собственно, излечение оказывается следствием такого объяснения, снимающего страх неизвестности, неопределенности и профанного бессилия. Шаманы принадлежат сфере сакрального и являются его проводниками в профанном мире. Шаман — защитник сакральной целостности и психического здоровья племени и человека.

Разумеется, человек не обладает навыками и способностями шамана непосредственно, «от рождения». Он должен развить их в себе, открыть в себе «призвание», пройти особое посвящение, чтобы уметь пользоваться своим даром или обрести его. Шаманское посвящение во многом схоже с ритуалами в честь Диониса и Осириса и стадially предшествует им. Одно из важнейших условий посвящения в шаманы является встреча во сне с божеством или духом, который и сообщает человеку, что он «избран». Для неопита-мужчины дух-покровитель всегда предстает в женском облике. Это его анима, мифологема Девы. В Элевсинских мистериях посвящаемые юноши должны были встретиться с Персефоной.

Шаман-мужчина может вступать в половые отношения с духом-женщиной. Она наделяет своего земного супруга шаманскими способностями. Танцы шаманов часто имеют эротический смысл или сопровождаются сексуальными переживаниями. Однако сексуальная сторона является в шаманизме не главной, а лишь второстепенной. Небесная супруга помогает шаману в испытаниях, обучает его шаманским приемам, готовит ему на седьмом небе особую еду, чтобы он забыл все земное. Женщины-духи являются помощниками шамана. Их сексуальная связь лишь дополняет связь мистическую.

Шаманское призвание, как и любое мистическое посвящение, проявляется через кризис, нарушение психического равновесия, изменение сознания и ритуальную «смерть». Шаман переживает в мо-

мент инициации мистическую смерть и воскресение через болезнь или имитацию ее симптомов. Главное в этом обряде — замена прежней сущности новой, открытой сакральному. В момент посвящения шаман «умирает» на несколько дней и считается, что в это время его тело очищается от всего земного или заменяется новым. После этого «дозревшая» в ином мире душа возвращается в обновленное тело. Это преобразование тела связано с мотивом экстатического расчленения и последующего собирания (Дионис, Осирис). Якутский шаман рассказал, что во время обряда посвящения духи разорвали его тело на части, при этом «части тела кандидата отрываются и раздираются железным крючком; кости очищаются, жидкости выпускаются из тела, а глаза вырываются из орбит. После этой процедуры все кости собираются и скрепляются железом»¹. Духи также пожирают части тела шамана.

Опыт рассечения тела является общим для шаманского посвящения во всех уголках мира. В этих случаях речь идет об обновлении органов и всей сущности шамана, чтобы он обрел способность общаться с сакральным и лечить людей². Посвящаемый лишается недолговечной плоти и крови и обретает новые мистические органы (обретение нового тела). *Шаманское посвящение с расчленением тела и заменой органов есть проявление тяги к преобразению тела, тоска тела по преобразению.* Расчленение тела в шаманском обряде посвящения прямо связано с испытаниями души в мире мертвых. «Бардо Тхедол» сообщает: «Тогда Господин Смерти обмотает веревку вокруг твоей шеи и потащит тебя. Отрежет твою голову, вырвет у тебя сердце, вскрыет твои внутренности, полакомится твоим мозгом, выпьет твою кровь, съест твоё мясо и изгрызет твои кости. Но ты не сможешь умереть. Хотя твоё тело будет разорвано на части, оно будет вновь возрождаться»³. Духовное тело не сможет умереть, но через такое расчленение и возрождение оно очищается⁴. Преобразование тела посредством его рассечения есть центральная часть страстей Диониса и Осириса и основа таинств в их честь.

¹ Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 1998. С 41.

² Там же. С. 39—44, 50—53, 55—56 и др.

³ Barro Thödol. El libro tibetano de los muertos. Barcelona, 1979. P. 95.

⁴ Стоит заметить, что ритуал шаманского посвящения точно воспроизведен в стихотворении А.С. Пушкина «Пророк».

Шаман из-за своих способностей — часто человек вне племени, изгой, которого боятся и уважают, но не хотят жить с ним рядом. *Шаман живет по соседству с духами, а не с людьми.* Настоящая семья шамана — не люди, а духи, тотемные предки. Истерики и эпилептики часто становятся шаманами. Центральная часть формирования шамана — изменение личности, сознания, когда он оказывается в пограничных и переходных ситуациях, что и достигается благодаря инициации. Во время посвящения шаман становится словно бы пустым сосудом, в который без ограничения входят духи, наполняя его своей сущностью. Человеческая сущность шамана при этом уничтожается. Шаман принимает в себя духов не только своего племени, но и разных племен, говорит на их языках. Часто дух говорит с людьми устами шамана.

Способность видеть духов — обязательное условие шаманского посвящения. Роль духов и душ умерших в том, чтобы шаман сам преобразился по их образцу и уже благодаря этому обрел сакральную силу. Видение души умершего или духа-покровителя во сне или наяву является для шамана признаком достижения искомого пограничного состояния, преодоления собственной человеческой природы и обретения качеств духа. Шаман становится духом или воплощением души умершего шамана. Так обеспечивается стабильность и преемственность в шаманизме. В момент совершения обряда в шамане проявляется новая личность. Он превращается в то животное, в облике которого в него входит его дух-покровитель. Это связано с тотемическими культами и оборотничеством. Животное-покровитель является образом, который принимает шаман, и в то же время оно — его двойник. Если гибнет животное-двойник, то умирает и шаман.

В зависимости от того, с каким духом или божеством имеет дело шаман в момент инициации, он может стать «черным» и «белым». Конечно, это никак не связано с делением на добро и зло, так как в мифе такого деления нет вовсе. Прежде всего, эта классификация опирается на культы ночного и дневного солнца, связанные с долгой полярной ночью и днем. Магическая ориентация шамана связана также с тем, куда летают его духи-покровители и он сам — в преисподнюю или на небо. Однако подобное деление весьма условно. Часто один и тот же шаман может быть то «черным», то «белым» — в зависимости от необходимого результата. Тем более что в реаль-

ном плане не существует разницы между ночным и дневным солнцем. Именно поэтому в древних религиях ариев бог света (Ахурмазда) и бог тьмы (Ахриман) — это не просто братья-близнецы, а одно и то же божество.

Разделение шаманов — явление вторичное, позднее. М. Элиаде отмечает, что очень «трудно провести четкую границу между богами “ураническими” (небесными) и богами “теллурическими” (земными), между религиозными силами, которые считаются “добрыми”, и другими, “злыми”»¹. Подобное неразличение есть, без сомнения, признак мифологического синкретизма и сакрального имморализма, выхода за пределы профанного «добра и зла»².

Главное ритуальное действие шамана — камлание, исступленная пляска с пением и криками, ударами в бубен, бренчанием подвесок и т.д. В итоге духи вселяются в шамана (или в его бубен) либо душа шамана верхом на бубне отправляется в путешествие по иным реальностям. Пляска, организованная и подчиненная особому ритму, позволяет шаману достичь пограничного состояния. Струнные инструменты (кантеле и даже лук) также позволяли шаману погрузиться в транс. Бубен прямо называют «шаманским конем», так как тот едет на нем на небо как на коне. Бубен специально делают из лошадиной кожи и украшают изображениями коня. Палка, которой ударяют по бубну, называется «кнут». Обруч бубна, по мифу, делается из ветки Мирового Древа, и поэтому он переносит шамана к его корням и помогает взобраться по стволу на небо. Чтобы добиться этого, шаман совершает обряд «оживления бубна», кропя его алкоголем, пивом, причем устами шамана бубен повествует о прошлом и будущем.

Бубен потому позволяет шаману установить контакт с миром духов, что его гудение — это одновременно и звуковой код, сигнал, которым шаман призывает к себе духа, и голос самого духа, его речь. Музыкальная магия бубна есть средство для достижения экстатического состояния. Она противоположна магии шума, который становится средством для изгнания демонов, злых духов. Шаман часто импровизирует тексты песен, но после сеанса забывает их. Они необходимы только для того, чтобы вызвать определенного

¹ Элиаде М. Указ. соч. С. 149.

² Телегин С.М. Восстание мифа. М., 1997. С. 114—126.

духа-помощника. Однако вдохновение шамана имеет чисто экстатический характер. Шаман уверен, что его вдохновляет некая нездешняя «сила» или же он слышит песни от магического предмета (бубна). Во всяком случае, самого себя он считает лишь передатчиком этих песен. Неистовый танец помогает шаману погрузиться в транс, а музыка является средством для достижения экстатического состояния.

Танец есть средство коммуникации — друг с другом (в современном танце) и с духом или божеством (в древнем ритуальном танце). Ритуальные танцы центральной Африки пришли в Америку и Европу и принесли с собой свою магию, ведущую к общению с черными духами, овладевающими танцующими. Современные танцы продолжают нести в себе древние сценарии ритуалов и церемоний общения с духами. Особенно это касается сексуальной направленности транса, так как в древности целью ритуального танца и могла быть сексуальная связь танцующего с духом или достижение благодаря этому одержимости. В танце особенно важна магия тела. Движения тела или части тела представляют собой знаки особого «языка тела», при помощи которого танцующий передает информацию или сохраняет ее в поколениях. Движение теми или иными частями тела (обнаженными или, напротив, нарядно одетыми) раскрывает перед нами их особую значимость для жизни племени, для танца либо для духа. В данной части тела и скрыта священная возможность достижения слияния с духом и общения с ним. В танце средствами мистики тела выражается примитивная магия, направленная на благополучие, плодородие, удачную охоту или войну, урожай и т.д. Элементы танца всегда магичны и иррациональны, даже противостественны, и в силу этого — ритуальны.

Танец всегда легок, он освобождает от тяжести, от земных уз и, следовательно, открывает путь к Богу. Даже боги танцуют. Шива — танцующий бог, и в его танце открывается ритм вечности. В танце раскрывается божественная легкость, дарующая человеку возможность экстатического выхода вовне и полета к Богу. *Вселенная есть лишь танец Бога.* Так и жизнь человека есть танец. Человек живет, танцует, и в танце он следует за своей судьбой. Солнце в круговом танце приходит по небу. Земля в танце вращается вокруг солнца, а на земле люди воспроизводят эти круговые танцы в ритуальных хороводах. Экстаз связан с вращательным движением, с неистовой круговой пляской или хороводом. Все есть танец. Танец упорядо-

чивает, ритмизует и задает темы жизни. Экстаз — это добродетель танцора, которому уже ничто не мешает. В экстазе все тяжелое становится легким, профанное сакрализуется, человек обожествляется. Дух делается танцующей птицей, а человек повторяет брачные танцы птиц. В танце человек освобождается от оков. Танец — это подвиг избавления от уныния и тоски.

В экстатическом танце душа освобождается от земных пут и странствует между прошлым и будущим, вне истории, в Небытии. Ежедневный танец важнее не только ежедневного труда, но и ежедневного принятия пищи. Вихревой, круговой танец побеждает гравитацию и делает землю и жизнь человека на земле легкой. Дух зла делает жизнь тяжелой, но танец побеждает духа зла и тяжести. Отсюда — одержимость танцем в средневековой Европе. Так, наряду с пляской святого Витта в XV—XVII вв. в Германии и Италии получили распространение эпидемии тарантизма — истерические припадки, вызванные, якобы, укусом тарантула (или боязнью этого укуса). Единственным средством спастись считалась неистовая круговая пляска, выводящая вместе с потом яд паука. Тарантелла (пляска тарантула) — зажигательный быстрый вихревой танец, воспроизводящий движения паука и имеющий лечебный и ритуальный характер.

Танец прямо связан с шаманским посвящением и образами мифологии смерти. «Бардо Тхедол» сообщает, что на седьмой день после смерти душа, странствуя в переходном мире, созерцает Божество, Хранителя Знания: «В центре Круга (мандалы), посредине радужной дуги, Верховный Хранитель Знания, Лотосовый Господин Танца, вынашивающий плоды кармы, блистающий всеми пятью цветами, соединенный с красной Дакини, Женским Принципом, с кривым ножом и черепом, наполненным кровью, танцующий и делающий поднятой правой рукой мудру, воссияет перед тобой»¹. Вместе с ним явятся еще несколько парных муже-женских Хранителей Знания, и всех их будут окружать дакини, герои и героини, небесные воины с музыкальными инструментами в руках — бубнами, флейтами, барабанами. Они наполнят музыкой весь мир, который будет вибрировать, сотрясаться от мощных звуков. Все придет в движение и страх, все утратит покой, но будет упорядочено этими ритмами². В этом все-

¹ Bardo Thödol... P. 56.

² Ibid. P. 57.

общем космическом танце достигается очищение и трансценденция души.

В танце открывается возможность экстаза и полета. Благодаря танцу высвобождаются энергии, соединяющие человека и божество. Человек впадает в экстатическое состояние одержимости и духовидения. Целью танца является «сброс» негативной энергии, что сохраняется и в современном танце. Коллективное и индивидуальное бессознательное освобождается в неистовом танце. В этом смысле танец — это воплощенный в музыке и жесте коллективный сон и миф человечества. Танец есть сакральный язык, при помощи которого человек пытается установить связь с трансцендентным миром, используя магию движений и ритмов собственного тела. Спасение души после смерти или очищение в обряде посвящения даруется через экстатичный священный божественный танец и музыку — не столько мелодичную, сколько ритмичную. Этот ритм, подражающий ритмам самой Вселенной и ритмам богов, есть звуки Истины. Они вызывают у человека чувство веры, благоговения. Катарсис происходит через ритмическо-танцевальное соединение с божественным.

Божественное откровение проявляется в форме музыкального ритма. Движение к божеству также обладает трансцендирующим ритмом. Музыкальный размер задает душе определенный ритм и формирует тело, определяя все поступки человека. Пифагорейцы соотносили музыку космоса и характер человека. Считалось, что движение небесных тел создает гармонию сфер, лежащую в основе музыкальной гармонии. Гармония упорядочивает хаос, делая из него космос. Эта гармония выражена в мифе о музыкальных размерах, ритмах и пляске бога-творца. Космос, сотворенный Богом, требует божественной гармонии и упорядочивающего ритма-размера. Первоначальный хаос не имел гармонии и без нее он не стал бы упорядоченным космосом. Как учил пифагореец Филолай, вещи «неподобные, неединородные и не одного порядка необходимо должны быть сопряжены с гармонией, с тем чтобы удерживаться вместе в космическом порядке»¹. У пифагорейцев наука о музыке была близка и родственна математике, геометрии, астрономии, так как все они в общем занимаются одним первоначальным видом сущего.

¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 442.

Ритм — начало вещей, гармония — начало сущего, бытия. Еще Орфей учил, что богиня закона и космического порядка Адрастея (София) «звонит кимвалами у входа в пещеру Ночи, чтобы все подчинялось ее законам»¹. Музыка и закономерность Вселенной здесь прямо связаны. Вселенная — это гармония, ритм, число и слово. Движению неба присуща музыкальная гармония и ритм. Музыка — космогоническая, упорядочивающая сила. Поскольку космос и человек упорядочены единым ритмом и гармонией, то, управляя музыкой или создавая ее, можно управлять космосом и душой человека. Существует музыка, соответствующая упорядоченной, спокойной и мужественной жизни, а есть разрушительная музыка. Музыкальные ритмы также связаны с чувством любви и пробуждают ее. Платон учил, что «все, что с помощью звука приносит пользу слуху, даровано ради гармонии. Между тем гармонию, пути которой сродны круговращениям души, Музы даровали каждому рассудительному своему почитателю не для бессмертного удовольствия — хотя в нем только и видят ныне толк, — но как средство против разлада в круговращении души, долженствующее привести ее к строю и согласованности с самой собой»². Музыка управляет душой человека. Душа — ритм, а тело — мера. Уже в древности музыка содержала в себе религиозное начало. Музыкальным ритмом можно было в равной мере воздействовать на божество, космический порядок и душу человека.

Если живопись, скульптура, литература и архитектура могут выражать трансцендентные первообразы или «идеи» (в духе Платона), то ничего подобного нельзя сказать о музыке. Она выражает и воплощает не «идеи», а ритмы «идей» и трансценденталий — их волю, интонации и чисто мелодийные взаимоотношения между собой и с нашим материальным миром. Ритмически и интонационно гармоничная мелодия выражает гармонию между метафизическим первообразом и объектом нашего мира, а также между божеством или духом и человеком. Со своей стороны, человек, навязчиво повторяя открытые ему музыкальные ритмы, пытается прийти в созвучие с мелодиями мира свободных духов и установить с ними связь. В этом — цель шаманской музыки и ритмической пляски.

¹ Там же. С. 51.

² Платон. Филеб. Государство. Тимей. Критий. М., 1999. С. 450.

Ритмические или резкие жесты и танцевальные телодвижения в шаманских обрядах могут быть средствами включения и приведения в действие высших функций сознания, сверхсознания. Ритуальные ритмические жесты продуцируют серию повторяющихся импульсов, и они не просто помогают шаману установить связь с высшими силами, но и являются особым языком — кодом, при помощи которого он разговаривает с духами, приказывает им или передает людям их волю. Психические и сверхпсихические энергии, освобождающиеся в результате такого подключения, позволяют шаману, кроме простого общения с духом, полностью отождествиться с ним, принять его сущность, «стать им». Иногда это дополняется надеванием маски или костюма такого духа. Человек получает доступ к тайнам, видит мистический свет вечности и инобытия, воспринимает энергии духовной, нематериальной жизни, ее вселенские ритмы. Он оказывается «по ту сторону бесконечности». В ряде случаев для достижения этого результата шаман подкрепляет танец принятием алкоголя или наркотических средств.

Принятие священного напитка (меда, вина) было одной из особенностей таинств умирающего и воскресающего бога (Один, Осирис, Дионис). Но алкоголь применяли и шаманы для достижения особого экстатического состояния. Алкоголь, спирт — «огненная вода», согревающая человека и делающая его «живым», дарующая ему энергию жизни. Спирт — это душа шамана, его сила. Спирт может гореть, в нем живет энергия огня. Спирт — жидкий огонь. Это единственная жидкая субстанция, близкая к огню и, следовательно, к природе души. Спирт одухотворяет и вдохновляет шамана, погружает его в мир иллюзий и фантазий, переносит в иное пространство. Спирт дает искру огня, а эта искра — мысль, зажигающая фантазию. Опьянение — это шаманский и божественный экстаз, достигнутый искусственными средствами. Безумие и здравый смысл здесь переплетаются и превращаются в миф, открывая дверь в Абсолют и позволяя созерцать трансцендентное.

Вино, дар Диониса и Осириса, позволяет проникнуть в иррациональные, бессознательные сферы, открывает ирреальный мир как подлинность. Духи, демоны, мифологические образы одухотворяются и оживляются вином, могут быть видимы в отблесках жидкого огня. Винные пары и спиртовое пламя есть источник вдохновения шамана и поэта. Эти субстанции влияют на архитектуру их духов-

ного творчества, ясновидения. При опьянении бессознательное творчески преобразуется и открывает свою глубинную реальность. Алкоголь освобождает образы бессознательного и дает им жизнь. Он развязывает язык и позволяет фантастической или параноидально-критической мысли найти адекватное выражение. Созерцание объектов в состоянии опьянения наделяет их особыми магическими свойствами. Поэтические образы есть результат опьянения, даже если это не алкогольная, а психосоматическая опьяненность. Поэтическое и мифологическое вдохновение, возбужденное алкоголем, часто является движущей силой творчества.

Алкоголь может воспламенять душу, но может и топить ее. Огонь приносит жизнь и вдохновение, но может приносить забвение и смерть. В этом — двоякость спирта, огненной воды. Он топит и воспламеняет. Алкоголь — это вулкан и болото в равной мере, ему присуще исторжение, извержение и холодная затягивающая трясина. Огонь вызывает воду, и сам гибнет в ней, гаснет. Спирт, пропитывая собой организм человека, преобразует его на свой, огненный лад. Верили, что человек, пропитавшийся спиртом, «сгорает», превращается в головешку. Человек сгорает на костре собственного тела. Огонь спирта, и это его главная задача, зажигает в глубинах бессознательного такой огонь души, что он может осветить все ее тайны. Но если не управлять им, то он в состоянии спалить все человеческое тело. Посвящение и было рассчитано на то, чтобы научить человека управлять этим божественным огнем.

Известно, что в момент посвящения шаман видит нестерпимый яркий свет, который ощущает во всем теле. Мистический свет открывает зрение шаману, благодаря чему он видит Вселенную, и ничто не может утаиться от него. Он видит и иные миры — духов, богов, умерших. Внутренний свет — сущность неопита не только в шаманстве, но и в таинствах Персефоны, Диониса, Осириса, Орфея. Обретение «внутреннего мистического света» в идеале должно основываться на глубокой внутренней, духовной деятельности посвящаемого, но такой силой обладают не все. В обычных случаях прибегают к внешнему, искусственному допингу — вину, спирту, наркотикам.

В шаманской практике, например, обычным считается употребление некоторых видов грибов — галлюциногенов (мухоморов). Для шамана грибы — не просто галлюциногены, средство для установления связи с духами и потусторонним миром. Грибы — сами живые

существа и духи, к ним относятся с уважением. Наскальные изображения людей-грибов или мифы о женщинах-грибах — это элементы шаманского культа. Шаман, знахарь получает способность лечить потому, что он — родственник этих грибов, они — его предки, родители. Грибы разговаривают с шаманом и дают ему советы, но лечит не шаман и не грибы, а некая потусторонняя священная сила, которая обитает в них.

Когда шаман берет гриб в руки, тот вступает в общение с этой силой, обретает способность говорить на «языке мудрости». Эту же способность перенимает от гриба и шаман. В видениях грибы приходят к знахарю и приводят с собой других духов — в человеческом или животном облики. Тяга к грибам, грибофилия, есть своего рода эротическое чувство. В мифах грибы — это усохшие фаллосы. Известен гриб «веселка обыкновенная» (распространен в умеренной зоне от Японии до Северной Америки, наиболее распространен в Европе, но встречается также в Южной Америке и Австралии), внешне напоминающий фаллос. Этот гриб используется в любовной магии. Римляне посвящали его богине плодородия Церере, а в средние века из него готовили любовный напиток.

Применение наркотических средств особенно распространено среди шаманов Центральной и Южной Америки. Наркотики считались чудесным средством, уносящим человека в небесный божественный мир. Они дарованы людям самим отцом-солнцем. В мифе южноамериканского племени тукано говорится, что мужчины собрались в Доме Воды, чтобы получить от бога-солнца особый напиток, переносящий их из мира земного в небесный божественный край. В это время в дом зашла женщина, только что родившая младенца по имени Яже. Мальчик излучал сияние, освещавшее темное помещение и дорогу. Кроме того, с приближением женщины и младенца у мужчин стали появляться блаженные видения. Они погрузились в поток, уносящий их в мир духов. Люди стали бормотать заклинания, они впали в экстаз. Неожиданно мужчины повскакали со своих мест и разорвали младенца на куски. Части тела мальчика превратились в наркотическую лиану, отвар из коры которой переносит людей в мир духов¹. Этот миф во многих деталях повторяет миф о страстях Диониса и, судя по всему, имеет с ним общие корни.

¹ Мифы индейцев Южной Америки. СПб., 1994. С. 128—129.

Шаман, выпив наркотический отвар, встречается с волшебной птицей, которая владеет всеми наркотиками. Птица превращается в ягуара, и если в этот момент шаман пошевелится, то ягуар съест его, а если нет, то сам превратится в духа-ягуара. Как и спирт, наркотик обладает двойственной природой — одухотворяет и губит, переносит в мир богов, но и убивает. Эта мысль и представлена в данном предании.

Следует отметить, что древние считали вино и наркотики чем-то родственными. Иранское слово *bangha* (конопля) перешло в угро-финские языки и послужило названием особого шаманского гриба или стало обозначать состояние опьянения¹. В русском слове «пьянство» сохраняются отголоски слова «бангх», «панкх». Техника шаманского экстаза у угро-финнов близка к иранской и имеет общие индоевропейские корни. Разумеется, наркотики, как и вино, являются лишь заменителем «чистого» экстаза, лишь имитируют высшее духовное состояние и транс, в который шаман должен был погружаться при помощи собственной духовной концентрации.

В Индии самым известным напитком богов, шаманов и жрецов считается Сома. В мифе Сомы — божественный напиток, божество этого напитка и бог Луны, где этот напиток хранится как в чаше. Сомы — галлюциногенное средство, его приготовление и принятие сопровождалось специальными ритуалами. Он вводил человека в экстатическое состояние. Сомы — напиток богов, который дарует бессмертие. Растение Сомы происходит с неба, но растет на земле. Напиток из него, по гимну, вдохновляет душу поэта и поднимает его с земли на небо. Бог Сомы получает прозвища «всеобщий», «всезнающий», «небесный», «возлюбленный». Сомы — господин мира, царь богов, бог над богами, господин неба и первый творец, родитель неба, но и дитя неба. Находясь над всеми мирами, Сомы взирает на Вселенную, заставляет сиять солнце. Он — господин и творец закона, приносит удачу, богатство, силу, мудрость, покровительствует искусству, одаривает певцов и музыкантов талантами. Бог Сомы — пастух священных коров-слов. Боги даруют поэту либо священный напиток поэзии (молоко-слово), либо стадо коров (гимны-молитвы). Это связано с тем, что в напиток сомы, кроме одноименного растения (хмель), входило молоко².

¹ Элиаде М. Указ. соч. С. 293—294.

² Wilkins W.J. Op. cit. P. 79—84.

В «Ригведе» молитвы, гимны названы «коровой», а сакральные слова гимна — молоко коровы. Жрец, поэт — тот, кто доит корову и пьет ее молоко, пастух гимнов. Обладающий коровами (гимнами) пьет их молоко (священные слова) и становится великим поэтом. Богиня речи Вач — корова, несущая богам и людям священное молоко — сакральные слова гимнов. Сакральное слово прямо связано со священным напитком Сомы и ритуальным опьянением. Так Сомы возносит человека к богу, сам будучи богом. Мистическая вдохновляющая сила влечет Сому к мистической божественной сфере, где и обитают боги. Это и есть трансцендентный мир, край бессмертия.

Сомы — божество бессмертия. Делая людей бессмертными, он переносит их из земного мира в божественный мир бессмертных. Бессмертие и обожение достигается посредством принятия напитка Сомы. Этот напиток является средством мистического экстаза, как в мире людей, так и в мире богов. Мистериальный напиток прямо соединен с экстатическим состоянием брахмана и с особой ритмической поэтической речью. Сомы вызывает экстаз и пробуждает священное творческое слово — поэзию, гимн. Исконное творческое слово и исконный творческий экстаз мистически объединяются в концепции исконного бога Сомы. В основе концепции Сомы лежит полярное учение об экстазе, производящем пение и зависящем от пения. Пение гимнов представляется средством для достижения экстаза и обретения Сомой своей божественной мощи.

Д. Овсянко-Куликовский писал по этому поводу, что «1) пение есть причина экстаза; 2) экстаз опьянения является в свою очередь причиной пения; 3) экстаз опьянения и экстаз пения сопоставляются и отождествляются»¹. Причина экстаза — в пении гимнов, которые исполняли при приготовлении напитка и в процессе принятия самого напитка. Поэзия и опьянение мистически объединяются в Соме. Не случайно, что одни и те же корни в индоевропейском праязыке использовались для обозначения экстаза в его отношении к речи, пению, круговой пляске и опьяняющему напитку².

В иранской мифологии, родственной индийской, этот напиток назывался хаома. Сомы и Хаома прямо соответствуют Дионису. Хао-

ма посвящена верховному богу Ахурамазде. Ритуал приготовления напитка восходит к мифу о расчленении бога Хаомы другими богами ради приготовления божественного напитка бессмертия¹. Хаому восхваляли за то, что он дарует людям силу, здоровье и мощь, знание, экстаз, связь с миром богов и духов. Хаома считается опорой священного слова и веры в верховного бога. Он же — творец материальных благ Вселенной.

Явление экстаза тесно связано со словотворческой деятельностью, поэтическим творчеством, представляя как его причина. Экстаз связан со словесной деятельностью. Он пробуждает способность к поэтическому творчеству, но чтение гимнов также вызывает экстаз. Поэзия, опьянение и экстаз взаимообусловлены, взаимобратимы. Экстатическое действие ритмической гармонии речи было соотносено с экстатическим действием опьяняющего напитка и неистового кругового танца. В «Ригведе» речь названа «сладкой», «медовой». Песни и гимны — «слаще меда», они «сладчайшие». «Медовое слово» — это тайное слово гимнов. Речь поэта и бога Агни — медовая. В руках бог огня держит мед, причем поэтический дар — сладкий.

Это прямо соотносится со скандинавскими мифами о «меде поэзии», священном напитке мудрости и поэтического вдохновения. Мед поэзии произошел из смешения обычного пчелиного меда и крови убитого мудрого карлика Квасира, сотворенного ранее богами из собственной слюны². Кровь карлика послужила закваской, что соотносится и с его именем и также напоминает о крови Диониса — вине. Один похищает священный напиток и передает его асам (богам) и поэтам. Один и сам принял мед поэзии после совершенной им шаманской инициации — самоубийства на дереве Иггдрасиль. Мед поэзии всегда связан с Одним и является экстатичным напитком шаманских ритуалов, источником жизни и магических сил.

Употребление наркотиков, алкоголя, курение особых трав — все это должно увеличить «жар» шамана. Одурманенный «разогревается», наркотическое опьянение «жжет». Этот механический способ обретения внутреннего жара прямо связан с шаманским посвящением и экстазом. Наркотическая одурманенность соответствует ри-

¹ Все об Индии. Сборник. В 2-х тт. Т. 2. М., 2003. С. 346.

² Там же. С. 330.

¹ Авеста. Гимн Хаоме. СПб., 2003. С. 8—9.

² Младшая Эдда. М., 1994. С. 101—103.

туальной «смерти». Одурманенный оставляет тело и переносится к духам и душам мертвых. Этот «жар» — необходимое условие шаманской практики. В «Ригведе» говорится о «тапас» — внутреннем «чрезвычайном жаре». Праджapati творит мир, «разогревшись» аскетизмом до невероятной степени. По сути, он творит мир потением, как и в славянской мифологии человек возникает из пота Белбога. «Внутренний жар», «мистический жар» является творческим, космогоническим, необходим шаману и поэту.

Власть над огнем (хождение по углям и глотание углей) — элемент шаманской практики. Шаманы — укротители огня, могут воплощать в себе дух огня и во время экстатических сеансов выпускают пламя изо рта, ушей, носа, из всего тела. Дым и пламя должны поднять шамана и даровать ему умение летать. Концепция мистического жара принадлежит не только шаманизму, но и магии. Магическая сила — жгучая, обжигающая; это — «жар». Понятие «жар» связано с понятием колдовства. Маги едят перец, пьют соленую воду, стараются острыми блюдами увеличить внутренний «жар». В обрядах посвящения часто используются бани, котлы с кипящей водой или молоком и т.д. Все это необходимо для достижения особого транса.

Шаманский экстаз — это трансцензус, мистический и религиозный опыт выхода за пределы нашего мира и погружения в трансцендентное. Первое чувство при встрече с сакральным, с иным бытием — трепет, мистический страх и восторг одновременно. Шаманам и поэтам открыт опыт мистического трансцензуса, полет во вторую реальность, дарующий мистическое и творческое изумление. Тайная зависимость от трансцендентного есть первооснова самого транса, экстаза. Выход за пределы нашего мира есть великий и последний транс, который ведет к полному преобразению не только духовного, но и физического состояния человека. Открывая Абсолютное в трансе, человек обретает качества божественного бытия. Мистический транс подразумевает мистическое ясновидение, прямое созерцание Абсолюта, в котором обнаруживаются первоначала и первообразы всех явлений нашего мира. Это прямое соприкосновение с Логосом мира.

Транс выводит человека из физического материального мира в мир идей и первообразов (София) и далее — в абсолютный мир (Логос). Это — духовная эпопея шамана, поэта, художника, филолога. Трансцензус дает выход к последним основаниям и тайнам бытия и откры-

вает единственную возможную свободу — в Абсолюте. Трансцендентная сфера идей есть всеединство. Транс ведет к свободе Абсолюта, и в силу этого он свободен. Освобождая человека от материальной, физической зависимости, он ведет к абсолютному всеединству бытия в Логосе. Шаманский экстаз, транс есть самооткровение Логоса и самооткрытие человеком в себе бесконечной потенции, потенциальной бесконечности, своей божественной природы. У человека есть право на абсолютную бесконечность, реализуемое через трансцензус, через бесконечное стремление к Логосу, к актуальной бесконечности. Транс есть выход в бесконечную положительно-определенную постоянную величину и за пределы всякой конечности. Лишь через транс открывается человеку трансцендентная сфера смыслов, категорий, божественности. Однако для этого сам человек должен преобразиться. Транс — это еще и преображение, изменение человеческой природы на божественную (посвящение).

Инициация шамана напрямую связана с вознесением, полетом на небо. Шаман отличается от простых людей именно способностью экстатического переживания сакрального, что является признаком его избранности. Это соотносится с умением мгновенно переноситься в пространстве, пребывать «вне себя» не бессознательно, но осознанно и активно. Экстатическое состояние — обязательный этап перед вхождением шамана в транс, перед его ритуальной «смертью», «отлетом души из тела» и «странствием в мире духов». Во время транса шаман созерцает иные миры и соприкасается с ними, общается с духами непосредственно. В момент экстаза шаман чувствует органическое единение с природой, с духом, с иным миром. Отсюда — его умение говорить на языке животных и духов. Само слово «шаман» означает «тот, кто знает».

Шаманский экстаз прямо соотносится с состоянием самадхи. Самадхи — это экстатическое просветление, слитность человеческого и божественного, личного и космического сознания, выход за пределы самого себя. Самадхи — состояние сверхсознания, когда ментальные способности человека подвергаются особой концентрации. Благодаря этому он осуществляет выход за пределы своей личности и объединяется с объектами и явлениями иного мира — с духами и богами. В состоянии самадхи человек переживает все возможные трансформации души и тела и, осознавая любую индивидуальность (материального и духовного плана) как свою, сам превращается во Все. Самадхи

есть состояние божественности, преодоление тела ради души и обретение нового тела — духовного, энергетического. Собственное сознание человека также подвергается разрушению и трансформации ради обретения божественного космического сверхсознания. Возвращаясь в свое тело после выхода из состояния самадхи, человек уже перестает быть прежним, достигает нового уровня развития. Ему открывается новая способность видеть, познавать, воспринимать и чувствовать. Он достигает состояния пробужденности.

Достижение состояния пробужденности при выходе из транса подразумевает, что сам транс в чем-то родственен сну, когда душа может свободно (но вне человеческой воли) покидать тело. Цель шаманского посвящения — научиться управлять состоянием сна и уметь погружаться в него по собственному желанию, что и составляет начальные стадии транса. Шаман во сне странствует в образе животного, которое он видит. Душа человека, странствуя во время сна по иным мирам, может там заблудиться или ее похищает злой демон. Шаман же сознательно отправляется в этот мир сновидений, чтобы найти похищенную душу, освободить ее и вернуть назад в тело владельца. Во сне шаман видит то, что происходит на самом деле, но и его сон может стать реальностью для того, кого шаман видит в своем сне. Противостоять этому может лишь тот, кто поймет, что происходящее с ним — лишь сонное видение шамана.

Сон есть даже некий предмет, и «бабушка дрема», хозяйка сновидений, дает его герою. Сон материален в духовном мире, находится в глазах «бабушки дремы». Она собирает его, кладет на лист. Но он идеален в физическом мире и проникает в голову человека через затылок. У русских Дрема — ритуальный персонаж, повелительница ритуальных снов и трансов, восходящих к шаманским посвящениям. Дрема прядет нить жизни человека и мира, являясь Великой Матерью. Она насылает вещие сны, которые шаман должен разгадать. Для этого он в сне-трансе отправляется к Дреме за советом. Такой экстатический полет связан с идеей восхождения, духовной эволюции, обретения свободы духа и просветления.

В момент мистического просветления человек постигает все мироздание во всех его аспектах живо и непосредственно, как при прямом чувственном восприятии. Достигается ясность жизненной реальности. Просветление имеет момент ощущения, открытия и момент узнавания (интуитивное познание), когда человек переносит-

ся в воображаемые мистические миры. Интуиция трансцендентной истины возникает как внутреннее убеждение и ясновидение. Отсюда шаман — особый тип ясновидца, одержимого духом. Шаманская одержимость — это не сон и не бодрствование. Это третье состояние сознания, состояние пробужденного сверхсознания. Ясновидение шамана можно назвать трансцендентальной феноменологией, когда за вещью, явлением, образом открывается сверхвещь, прообраз, когда раскрывается подлинная духовная суть явлений и бытия.

Осознание это ведет шамана к пониманию онтологических процессов воплощения, материализации первообразов и идей, их превращению в физические объекты. Так, созная первообразы, человек создает образы и явления, сам в ситуации ясновидения превращается в демиурга. Он творит мир в своем сознании и из своего сознания. Всякий раз мир создается заново из строительного материала — первообразов и изначальных структур. Ясновидящие — это не фантасты, не поэты, не шизофреники. Они — труженики бытия, бодрствующие, переживающие состояние пробужденности своего бессмертного «Я», открытие души. Истязание тела, уменьшение власти материи над духом — начальная ступень в процессе пробуждения и освобождения. Смирение и самопожертвование, любовь — следующая, но еще не высшая стадия. Дальше — достижение точки, где все противоречия сливаются в плане чистого разума. Шаман бьет в бубен и превращается в неистового барабанщика, возвещающего эру пробуждения сознания. Он будит человека, чтобы тот стал Богочеловеком.

Шаманский обряд посвящения, призывания духов, превращения шамана в животное-духа, полет к небесам и в мир богов, транс — все это различные проявления экстатической трансценденции профанного, его трансформации в сакральное. Это обретение утраченного гармоничного «райского» состояния и возвращение в изначальные мифологические времена. По преданию, шаманы появились в результате катастрофы, разделившей мир людей и мир богов, поднявшей небо высоко над землей. Шаманы должны восстанавливать и поддерживать эту связь, иначе люди утратят веру в богов и погибнут. Первые шаманы получили свои мистические знания от великих мифических существ — карликов, живших еще в начале мира. Теперь души этих изначальных являются шаманам в снах и посвящают их¹.

¹ Элиаде М. Указ. соч. С. 81—82.

Шаманский экстаз восстанавливает то состояние, которое было свойственно всем древним людям, но затем было утрачено и доступно сегодня лишь через смерть. Речь идет о связи с миром богов и духов, блаженном существовании Золотого века. Это — стремление испытать во плоти состояние свободного духа, первого человека. Шаманский экстаз — возрождение мифических изначальных времен, когда все люди напрямую общались с Небом и с Богом. Это выражение тоски по Золотому веку человечества. При помощи особой техники экстаза и посвящения шаман стремится вознестись на небо и соединиться с богом.

Экстатический опыт и трансы шаманов — это особый вид мифологической деятельности по освоению и стабилизации мира, упорядочению и улучшению жизни людей, упрощению их общения с потусторонними силами. Он берет на себя ответственность или оказывается единственным, кто может общаться с духами. Но он же — единственный, кто стоит на страже стабильности мира, не дает темным силам прорваться в человеческий космос. Осуществляя связь с небесным Богом, шаман выражает тоску человека по священному, божественному. Само его существование — залог возможного возвращения к прежним райским временам.

Миф гласит, что в экстазе шаман может достичь находящегося на востоке «места скользкой горы», Центра Вселенной и средоточия шаманского искусства. Правит им Темукель — Речь. Темукель живет отдельно от остальных богов и людей и не вмешивается в их распри, ибо он и есть трансцендентный Логос¹. Речь, язык оказывается главной силой шамана, основой шаманского искусства. Это прямо связывает шамана архаических культур с писателем и поэтом, его аналогом в современном мире. Не случайно, что в древних мифах поэт прямо соотносится с шаманом или сам является шаманом. Шаманские видения и экстазы сродни вдохновению и ясновидению поэтов. Это в равной мере мистические переживания и откровения. Божественный певец-шаман Орфей становится прообразом поэтов всех эпох и стран. Всем им свойствен «Орфеев комплекс» — экстатический выход вовне и погружение в иную реальность.

Мистические переживания певцов, поэтов и пророков вполне сравнимы с экстазом шаманов. Так, пение слепого поэта Демодока со-

¹ Мифы индейцев Южной Америки. СПб., 1994. С. 267.

проводилось неистовой и быстрой пляской, при которой ноги едва касались земли. Феакийцы, среди которых жил Демодок, особенно почитали поэтов, выделяя их среди остальных смертных (речь идет, конечно, о шаманах). Амфион был великим музыкантом. Под звуки его лиры двигались камни и складывались в крепостную стену вокруг Фив. Также и Орфей своим пением околдовывал неживую природу. Происхождение ямба ритуально и связано с Элевсинскими мистериями. Когда Деметра горевала об утраченной Персефоне, только служанка Ямба (дочь Пана и нимфы Эхо) смогла рассмешить ее непристойной песней. Пегас, крылатый конь поэтического вдохновения, прямо соответствует коню шамана, который переносит его в мир богов. Дафнис, изобретатель буколической поэзии, был воспитан Паном и посвящен им в дионисийские мистерии.

В скандинавской мифологии Браги (досл.: «поэт», «лучший») — бог-скальд, носитель поэтического вдохновения, связанного с напитком вдохновения. Его имя соответствует русскому слову «брага». Герой валлийской легенды Талиесин стал величайшим бардом и обрел дар пророчества только после того, как выпил три волшебные капли вдохновения из кипящего Котла Вдохновения. Он также пережил ритуальную смерть и возрождение, то есть прошел шаманскую инициацию. Талиесин произошел из «предвечного Божия Слова» и был «магом из магов еще до творения мира»¹. Великий Мерлин был не только магом, но и поэтом.

Герой финского эпоса Вяйнямейнен сотворил наш мир пением. Это был колдун, поэт и шаман. Чтобы обрести мудрость он проникает в мир богов. Вяйнямейнен создал и музыкальный инструмент кантеле, под звуки которого плясали животные и камни. В России поэт и певец Боян — это тот же Вяйнямейнен, имя одного явно является усеченной формой имени второго. Боян, автор героических эпических песен, был оборотнем и сыном бога Велеса, верховного бога касты жрецов. Экстатические полеты Бояна и его путешествие по стволу Мирового Древа имеют, несомненно, шаманское происхождение. В китайском мифе бог литературы Вэньчан обитает на одной из звезд Большой Медведицы, традиционно связанной с литературой и поэзией. Поэт, как и шаман, должен совершить экстатический полет на «дальнюю звезду», чтобы обрести вдохновение. Все эти

¹ Мабиногион. Волшебные легенды Уэльса. М., 1995. С. 180.

довольно разрозненные и разнородные примеры на самом деле являются осколками единого представления о шаманах как поэтах.

Поэты составляли, подобно шаманам, особую касту. Иногда они входили в касту жрецов, но уже в древности составляли собственный террористический орден. В иранской мифологии повествуется о кави — тайном обществе жрецов и поэтов, провидцев и ясновидящих. Изначально кави претендовали на самостоятельное политическое господство и считались противниками культа Ахурамазды. Политеизм кави восходит к доарийским шаманским культам. В тамильской мифологии Санга (досл.: «общество», «собрание») — орден поэтов и певцов, учрежденный Шивой еще на легендарном материке Лемурия. Просуществовав 4400 лет, он погиб вместе с таинственным материком. Новая Санга была создана в городе Кападапури и, просуществовав 3700 лет, погибла во время потопа. Третья Санга возникла в Северной Мадуре и стала родоначальницей тамильской поэзии.

У кельтских племен барды входили в жреческую касту и были носителями песенной традиции и эпических преданий. Друиды считались пророками и вдохновенными поэтами. Барды, профессиональные исполнители, занимали по отношению к друидам подчиненное место. Певцы-мудрецы становились первыми советниками при племенных вождях. Впадая в транс, они прямо влияли на принятие решений. Певцы и поэты принимали участие в походах и войнах, воспевая военачальника и его победы, ободряя воинов. Используя магическое влияние поэтического слова, они призывали удачу в битве. Спеть о будущей победе уже означало предсказать ее. В конечном итоге исход войны решало то, чей поэт наделен сильнейшей магией.

Как и шаманы, певцы и сказители живут отдельно от всего племени, часто презируются людьми, но их боятся и приглашают на все торжества, задабривая подарками. *Певец — вне закона, но все его слушают.* Подобно культурному герою мифа певец — странник, и в своем экстатическом путешествии он упорядочивает хаос средствами магии слова. Песня шамана уподобляется движению животных, в которых он оборачивается. Как животные перемещаются и попадают в царство духов, так и поэт-шаман своей песней перемещается и попадает туда же. Словесный код уподобляется коду движения. Поэты лишены успокоения и им не отпускают грехи, не хоронят в земле, но считают, что сами боги говорят их устами. Поэты — бесно-

ватые, одержимые духами, поэтому их так и боятся. Профессиональными поэтами-певцами часто становились слепые. Возможно, существовало даже ритуальное ослепление в обряде посвящения в орден певцов. Так Один вырвал себе глаз, чтобы обрести мудрость. Физически незрячему поэту боги открывали «духовное зрение» и даровали поэтический, пророческий дар. Слепые певцы существовали по всей Европе и в России. Они всегда считались ясновидцами и мифотворцами.

Слепой певец не сам сочиняет поэмы, гимны и мифы. Это божество вкладывает их в уста своего слуги или само говорит его устами. В.С. Соловьев писал об этом: «В первобытные времена человечества поэты были пророками и жрецами, религиозная идея владела поэзией, искусство служило богам»¹. Гениальность поэта — это приобщенность к высшему божественному бытию. Бог простирает над человеком свою длань и делает из него гениального поэта и пророка. К. Доусон отмечал, что «поэзия в своих истоках неотделима от пророчества, и у каждого народа в преддверии его литературной традиции мы найдем фигуру вдохновенного поэта-прорицателя»². Гений очень близко подходит к границе бытия-небытия и даже переступает ее (комплекс Орфея).

Так, по мнению Платона, поэт, творящий мифы, а не рассуждения, есть существо неистовое, одержимое. «Третий вид одержимости и неистовства — от Муз, он охватывает нежную и непорочную душу, пробуждает ее, заставляет выражать вакхический восторг в песнопениях и других видах творчества и, украшая несчетное множество деяний предков, воспитывает потомков. Кто же без неистовства, посланного Музами, подходит к порогу творчества в уверенности, что он благодаря одному лишь искусству станет изрядным поэтом, тот еще далек от совершенства: творения здравомыслящих затмятся творениями неистовых»³. Неистовство имеет катартические свойства. Благодаря неистовству человек проникает в тайны мира, общается с богами и духами.

¹ Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 229.

² Доусон К.Г. Религия и культура. СПб., 2001. С. 110—111.

³ Платон. Федон. Пир. Федр. Парменид. М., 1999. С. 154.

Шеллинг, продолжая и развивая идеи Платона, пишет, что поэтам «издавна приписывали своего рода божественное (можно было бы сказать управляемое Богом) безумие»¹. Это священное безумие человека, который ощущает нисхождение Духа Божия. Такое неистовство сродни «вакхическому восторгу», то есть прямо связано с культом Диониса, с опьянением. Поэт одержим музами, богинями поэзии, искусств и наук. Орфей, посвященный в таинства Диониса, был сыном музы эпической поэзии Каллиопы. Ее же сыном был и певец Лин. Музы сопровождают Диониса и Аполлона, прислуживая в равной мере и тому, и другому.

Та же мысль прямо выражена и в Библии. Царь Давид, поэт и певец, игравший на струнных музыкальных инструментах, утверждал: «Дух Господень говорит во мне, и слово Его на языке у меня» (2 Цар. XXIII, 2). Поэтическое творчество равносильно откровению и прямо зависит от воли Бога и Его нисхождения в человека: «И простер Господь руку Свою, и коснулся уст моих, и сказал мне Господь: вот Я вложил слова Мои в уста твои» (Иер. I, 9). Дух Святой нисходит на человека и пророчествует через него. Поэт — лишь музыкальный инструмент, на котором играет Дух Святой, лишь флейта, подчиненная дуновению и заполняемая духом. В результате этого рождается мелодия слова. Идея Духа Святого связана с вдохновением, ясновидением, с возбуждением языковой деятельности (Пятидесятница).

Сам Бог-Слово нисходит в апостола Иоанна, и тот становится пророком. Бог открывает Иоанну Свои тайны в момент, когда он находится в состоянии экстаза: «Я был в духе в день воскресный и слышал позади себя громкий голос, как бы трубный» (Апок. I, 10). Далее Иоанн совершает в трансе путешествие в пространстве и времени и ему открывается будущее. Откровение Иоанна есть результат прямого нисхождения и открытия в нем Логоса. Это событие становится прообразом творческого экстаза любого вдохновенного поэта и писателя. Христос говорит ученикам: «Ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас» (Мф. X, 20). То же следует сказать и о тех гениальных писателях, которым открылись глубины трансцендентного.

¹ Шеллинг Ф.В. Указ. соч. Т. 1. С. 371.

Художественная творческая способность — это способность воспринять Логос при условии полного переоформления души и тела, очищения чувств и сердца, необходимых для открытия двери в трансцендентное. Такое перерождение связано с болью, страданиями, с ритуальной смертью и пограничными состояниями души и жизни. Прощедший испытания становится ясновидцем, космическим и духовным тайновидцем, пророком, обретает власть над миром свободных духов и управляет ими. Такой поэт чем-то близок к юродивому.

Юродство можно определить как «безумие святости». Это отказ от повседневной, обычной, профанной «разумности» (общепринятого поведения) ради сакрального, божественного Разума. В юродивом его индивидуальный разум и воля замещаются Разумом и Волей Бога, нисходящего в него и говорящего его устами. Первым из христианских юродивых был Сам Христос, «ибо, когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих» (1 Кор. I, 21). Безумие мудрости и мудрость экстатичного безумства, отказ от мирского «ума» ради святости, чистоты, детскости — характерные черты юродивости.

Простота и невинность в сочетании с экзальтированностью и асоциальным поведением есть высшая форма святости, ибо «если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтоб быть мудрым» (1 Кор. III, 18). Воспринявшего в себя Бога-Слово отличает величие низкого, подлинная святость внешне убогого и безумного. Это смиренный отказ от индивидуальной воли и сознания ради того, чтобы стать проводником Слова Божия. Юродивый более всего близок к Богу, поэтому поведение, речь и сама природа его (психофизические процессы в его теле) изменились и кажутся со стороны аномальными. Юродивый — это духовный человек, то есть человек, на которого сошел Дух Божий и потряс его. В языческих культурах место юродивых занимают шаманы, дервиши, одержимые, а в современном мире — писатели и поэты.

Художественное слово, художественные формулы и, следовательно, вся художественная литература берет начало в архаичных песнях и заклинаниях шаманских ритуалов. Первоначально песня, сказ — колдовской заговор, от которого природа оживает. Литература имеет сакральное и ритуальное происхождение, а творчество прямо связано с шаманским экстазом. Элиаде утверждал, что многие темы и об-

разы эпической поэзии и литературы прямо заимствованы из шаманских рассказов о полетах в сверхъестественные миры или генетически восходят к ним¹. Примером такого влияния шаманского экстаза на поэзию может служить поэма Цюй Юаня «Лисао» («Жалоба», «Скорбь»). Лирический герой садится на феникса и поднимается к небу. Он переносится в мир богов, откуда наблюдает за происходящим на земле². Те же мотивы присутствуют в стихотворениях Цао Чжи «Поднимаясь в небо», «Путешествие к небожителям», «Бессмертные» и др.

Шаман — исходный первообраз поэтов, писателей, художников, артистов всех времен. Шаман обладает мистическими способностями и наклонностями, позволяющими преодолеть барьеры сознания и погрузиться в глубины бессознательного для встречи с Логосом и трансцендентным миром. Ему открываются глубинные тайны человека, мира, духа. В этом он выполняет необходимую для человечества функцию проводника в духовное и бессознательное, знающего и служителя Логоса, стабилизатора Вселенной — духовной, психической, физической. Шаману свойствен «полет мысли» и шаманский экстаз есть основа любого духовного творчества. Здесь скрывается энергия и двигатель любого прогресса — культурного, индивидуального, социального, космического. Поэт-шаман оказывается посредником между людьми и Богом, помогает молитвам и жертвоприношениям достичь до адресата.

Для того чтобы способствовать возрождению человека и мира шаман необходимо должен приложить к нашему бытию неземные, духовные силы. Шаман должен уметь вступать в связь со свободными духами, уметь привлечь их к себе и заставить действовать, уметь сознательно управлять ими и их воплощениями. Он должен в сакральном слове открыть волю и истину Логоса. Шаман должен стать жрецом Слова, ясновидцем, религиозным подвижником и пророком.

¹ Элиаде М. Указ. соч. С. 378.

² Qu Yuan. Li Sao and Other Poems. Beijing, 1980. P. 7—8.

ГЛАВА 2 МИФ И РЕЛИГИЯ

Проблема «миф и религия» связана с вопросом о происхождении самой религии. Если миф уже несет в себе первоначальное откровение Логоса, данное в подсознании человека, то в чем цель религии и каково ее место в жизни человека, в его взаимоотношениях с Богом и с мифом? Также несомненно важным и сложным является вопрос о взаимоотношениях мифа и христианства как религии откровения. Все эти вопросы ставились многократно, и всякий раз, в зависимости от эпохи, от убеждений исследователей, решались по-разному. Многовековая нерешаемость (или многообразие решений) проблемы «миф и религия» свидетельствует, что она может быть рассмотрена не с точки зрения «объективной истины» (которая и недостижима в нашем мире), но лишь с позиций того или иного метода. Избранный ученым метод приводит его к тому или иному ответу, принятому или отвергнутому другими учеными.

Философы-традиционалисты (Вирт, Генон, Эвола и др.) пришли к выводу, что миф восходит к изначальной полярной Традиции. При этом у традиционных метафизических доктрин, как писал Генон, «нет происхождения; мы хотим сказать, нет человеческого источника, который можно было бы разместить во времени»¹. Происхождение Традиции является «не человеческим» и вневременным, она дарована Богом как изначальное Откровение. В силу этого «метафизи-

¹ Генон Р. Избранные произведения: Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика. М., 2004. С. 246.

ческая истина вечна»¹. Той же позиции придерживался и Ю. Эвола, который совершенно определенно заявлял: «Традиция по сути своей метаисторична и одновременно динамична; это общая упорядочивающая сила, которая действует исходя из принципов, имеющих высшее узаконение (если угодно, можно даже сказать: из принципов, данных свыше), на протяжении поколений сохраняя духовную преемственность и проявляя себя в самых разнообразных институтах, законах, формах государственного устройства, могущих иметь значительные различия между собой»². Природа и происхождение Традиции сверхъестественны, сама она неизменна.

Изменения касаются лишь внешней формы, которая становится адаптацией примордиальной Традиции к конкретным требованиям эпохи или расы. Поэтому Традиция — «это форма, которую горние силы придают совокупным возможностям данной культурной среды в данный период посредством ценностей, имеющих сверхиндивидуальный и по сути сверхисторический характер...»³. На основе этих исторических и изменяющихся форм и вырастает религия. При этом Эвола заявляет, что первоначальная Традиция, находящая выражение в мифе, первична по отношению к любой религии. Он пишет: «Прежде всего, подлинный традиционный дух признает высшее, метафизическое единство по ту сторону отдельных религиозных традиций, представляющих собой различные исторически обусловленные и до той или иной степени «ортодоксальные» формы этого единства»⁴. Религии — это исторические способы воплощения единой высшей Традиции. Нельзя сказать, что только одна религия является «правильной», а остальные — ложные. Все они оказываются формами выражения Традиции, адекватными данной нации или историческому моменту. В этом смысле религия также имеет сверхчеловеческое происхождение, но только в историческом времени, а не в вечности.

Тот же вывод развивал и Генон, который считал, что «любая религия, в истинном смысле этого слова, имеет «не человеческое» происхождение и устроена так, чтобы сохранять переданный ей, рав-

¹ Там же.

² Эвола Ю. Люди и руины. М., 2002. С. 20.

³ Там же. С. 204.

⁴ Там же. С. 146.

ным образом «не человеческий», элемент с самого момента своего основания; этот элемент, относящийся к сфере «духовного влияния», осуществляет эффективное воздействие посредством соответствующих обрядов; для того чтобы эти обряды были действенными, т.е. служили реальной «опорой» упомянутому влиянию, необходима прямая и непрерывная трансмиссия в лоне религиозной организации»¹. Способ передачи Традиции выходит здесь на первое место. Генон, однако, различает религиозные и инициационные обряды. При этом религиозные обряды относятся, по его словам, к экзотерической обрядности, а инициационные — к эзотерической². Религия — лишь внешнее, экзотерическое, но лишь экзотерическое и обретает «специфически религиозную форму»³. Экзотерическая природа религии связана с ее вторичностью по отношению к первичной Традиции, получившей свое выражение в изначальном мифе.

В рамках этой теории изначальный миф оказывается не только дорелигиозен, но и нерелигиозен. Один из известнейших русских филологов А.Н. Веселовский отмечал, что «первоначальный миф не религиозен, он предшествует и сопутствует поэзии слова», а сам «мифологический процесс <...> вовсе не был религиозным процессом»⁴. Веселовский пишет здесь о древнейшем анимистическом периоде, дорелигиозном этапе развития человечества. В ту мифологическую эпоху природа одухотворялась (на уровне сознания), но не обоготворялась, существовала вера в одухотворенные явления природы, но нельзя было представить духов или богов вне природных явлений — самостоятельно. Невозможно было представить и существование неодушевленных объектов. Поклонялись душам предметов, их сакральной сущности, но не конкретным и отдельным от вещей духам или богам.

Тотемизм (вера в животное-первопредок) есть уже шаг к религии (вера в Бога). Вера в демонов — существ, отделенных уже от конкретных предметов мира, но управляющих ими, связана с появлением магии и колдовства (воздействие на этих демонов). Исто-

¹ Генон Р. Символика креста. М., 2004. С. 397—398.

² Там же. С. 490.

³ Там же. С. 497.

⁴ Веселовский А.Н. Миф и символ // Русский фольклор. Т. XIX. Вопросы теории фольклора. Л., 1979. С. 195, 198.

рии о демонах формируют внешний пласт мифологии (как священного предания). Колдовство и магия влияют на возникновение культов и ритуалов. Демоны и духи далее перерастают в богов, а культы и ритуалы — в религиозные обряды. Стоит заметить, что каждая из трех каст имела и свою собственную религиозную традицию. Так, низшая каста работников практиковала демономанию, поклонение низшим духам природы. Каста воинов поклонялась богу грозы. Каста жрецов несла культ солнца. Смена культов и историческое развитие религий — это, на самом деле, последовательная смена высших каст во главе социальной организации. Мифологические модели и парадигмы находят выражение и реализацию в религиозных ритуалах, таинствах и культах, вторичных по происхождению. Был период без религии (дорелигиозность), но не было периода без мифологии. Религиозное вырастает на мифологическом и из него.

Характерно, что на выводе о дорелигиозности изначального мифа настаивали прежде всего наиболее серьезные религиозные мыслители. Так, по мнению Ф.В.И. Шеллинга, «философия мифологии должна предшествовать философии откровения»¹. Религия обосновывается мифом; откровение религии определяется откровением Логоса в мифе. Миф как откровение Логоса является истиной религии и основой веры. Однако истина предшествует вере, о чем писал еще Платон: «Ведь как бытие относится к рождению, так и истина относится к вере»². Сущее (бытие, истина) изначально по отношению к становящемуся (рождение, вера) и порождает его. Так и миф (истина, сущее) изначален по отношению к религии (вера, становящееся).

Природа мифа — откровение, и в этом откровении он установлен, обретает сущность и бытие. Вера же (религия — «восстановление связи») относится к становлению человека, обретению им себя. Вера становится, но не установлена и относится не к бытию, а к уподоблению. Миф относится к религии как сущность к уподоблению, как образ к символу (Символ веры). Природа религии — символ. От символа необходимо подняться к образу (в мифе), а от образа — к Логосу. Миф является тем самым особым, сакральным состоянием сознания, которое делает возможным существование откровения и возникновение

¹ Шеллинг Ф.В.И. Философия откровения. В 2-х т. Т. 1. СПб., 2000. С. 458.

² Платон. Филеб. Государство. Тимей. Критий. М., 1999. С. 433.

на его основе религии откровения. Миф как экстраординарное состояние духа содержит в себе условия, делающие откровение и религию возможными, действительными и сущими.

Религия естественно порождается мифом — сверхъестественным по своему происхождению. Именно потому, что религия вырастает из мифа (как вера вырастает из откровения), миф и связан с религией по своей изначальной истинности. Шеллинг отмечал во «Введении в философию мифологии», что «истина мифологии — это в первую очередь и в специальном отношении истина религиозная»¹. Мифология — это порождение Логоса, который позволяет человеческому сознанию стремиться к восстановлению своего единства с природой и Богом, что и составляет сущность религиозного процесса. Именно благодаря тому, что миф есть творение Логоса, человеческое сознание может обрести в мифе откровение о Боге и единство с Ним. Никакой иной цели кроме как возвращения человека к Богу мифологический процесс не имеет. Религия же выступает как средство к этому воссоединению.

Русские религиозные мыслители, последователи Шеллинга, развивали его идеи. По мнению И.В. Киреевского, человек, утративший единство с Богом, должен через некий процесс вернуться к Нему. «Мифология может произойти единственно из этого процесса. Но в этом случае, — отмечает философ, — мифология будет уже не что иное, как естественная религия»². Миф выражает и формирует религиозный опыт. Д. Мережковский писал об этом: «Мифология есть теология, точный метод религиозного опыта»³. Религиозный опыт выражается и оправдывается в мифе. Мифология переходит в религию, и в этом превращении религия открывает средства для достижения бытия человека в Боге, устанавливает с Ним прямое общение, утраченное после падения Адама, но открытое как истина в мифе. Религия независима от человеческого сознания. В ней человек оказывается в прямой зависимости от Бога, определяющей их реальную взаимосвязь. В силу этого мифология не может быть адекватно понята вне Бога. Она осознается не иначе как через Бога и процесс Богооткровения.

¹ Шеллинг Ф.В.И. Сочинения. М., 1998. С. 1271.

² Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1998. С. 256.

³ Мережковский Д.С. Тайна Трех. М., 1999. С. 16.

Взаимосвязь мифа и религии объясняется тем, что миф порождает религию, но познан может быть религиозно и через Бога. Так полагал православный философ о. Сергей (Булгаков). Он писал: «По своей теургической природе миф имеет необходимую связь с культом как системой сакральных и теургических действий, богодейством и богослужением. Отсюда первостепенное значение культа для религиозного сознания, и не только практическое, но и теургическое, даже гносеологическое. Культ есть переживаемый миф, — миф в действии»¹. Значение религиозного культа раскрывается через восприятие его мифотворческой энергии. Культ — богодейство, переживаемый в реальности миф как событие и истина.

Если появление мифа связано с откровением Логоса в человеке, то появление религии — с грехопадением человека. Адам и Ева, находясь в райском саду, имели непосредственное общение с Богом, и в этом смысле они были причастны к священному мифу и к сфере сакрального по образу жизни, но не имели собственно религиозной жизни. Религии не было в Эдеме. В Книге Бытия говорится, что Адам родил Сифа, Сиф родил Еноса и лишь «тогда начали призывать имя Господа» (Быт. IV, 26). То есть только тогда, во времена Еноса, в «третьем поколении» людей возникла религия, а вовсе не была принесена людьми из райского сада. Когда же Бог воплотится на земле, в Новом Иерусалиме не будет храма, ибо Сам Бог будет храмом (Апок. XXI, 22), а необходимость в религии (действиях ради воссоединения человека и Бога) отпадет. Не нужно будет религиозно искать Бога, восстанавливать с Ним утраченную связь. Религии не станет, так как не будет разрыва между человеком и Богом, материей и духом.

Материальное и идеальное, трансцендентное и имманентное вновь окажутся нерасторжимо связаны. Этот синкретизм вернет человеку сакральный миф в его чистом виде откровения. Религии не будет, но миф будет продолжать существовать. Человек, слившись с Богом, мифологизируется. Миф вечен, религия временна; миф бытиен, религия, вера — всегда в становлении, в развитии. Миф есть истина и совершенство, религия есть средство для их достижения. В мифе открывается образ и подобие Бога, и миф есть Его откровение, религия же предоставляет возможность познать его. Миф относится к Богу и бо-

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 62.

жественному бытию; религия же всегда на земле, она относится к жизни человеческой и временной. Миф, как и творящий его Логос, находится в вечности; религия, как средство воссоединения человека и Бога, — лишь временное явление нашего мира.

Нет религии без мифа, но есть миф без религии — не атеистический, а предстающий как непосредственное откровение Логоса и выражение изначальной Традиции. Даже из истории религий известно, что миф существовал до появления религии. И.А. Ильин, объединяя миф и сказку (народную мудрость), утверждал: «Сказка есть первая, дорелигиозная философия народа, его жизненная философия, изложенная в свободных мифических образах и в художественной форме»¹. Миф открывает основы для религии, но само появление религии связано с духовным кризисом, с катастрофой грехопадения. Религия относится к мрачной, темной и тяжелой истории человеческого грехопадения. Она нужна после грехопадения и в силу произошедшего факта. Миф же описывает эпоху до грехопадения (Золотой век) или после искупления (эсхатология) — божественный идеал. Религия своими средствами должна вернуть людей в изначальное райское состояние (Новый Иерусалим). Сама по себе религия не спасает. Спасает только Бог по Своей милости. Но религия открывает возможности возвращения к Богу, к тому идеалу, который открыт в мифе.

Цель религии — возвращение к мифу. Миф не только предшествует религии, но и завершает ее, является ее эсхатологическим финалом. Лишь в эсхатологии дается верное понимание связи мифа и религии. Эсхатология — это выход за пределы бытия и становления, отказ от физической жизни и развития материи при условии их совершенства. Однако эсхатологический путь, открывающий финал мировой драмы и проходящий сквозь Небытие, на самом деле предлагает чистое трансцендентное бытие. Эсхатология определяет конец всему имманентному ради выхода за его пределы и достижение Абсолюта. Эсхатология — это не просто учение о пределе, о финале и конце мира, но и о достижении чистого абсолютного бытия в Боге (Новый Иерусалим). Сквозь Небытие эсхатологии просвечивает сверхбытие и совершенная трансцендентность. Бытие исчезает

¹ Ильин И.А. Одинокий художник. М., 1993. С. 240.

в Небытии ради преображения в сверхбытие. В силу этого эсхатология — последнее посвящение, финальная инициация смерти всего мира ради его полной сакрализации.

Собственно, эсхатология может рассматриваться и как отражение трансцендентным своей самодостаточности и волевой отказ от физической воплощенности как вполне преодоленной, исчерпавшей свои потенции, дошедшей до предела (конца) развития. В эсхатологический финальный момент времени и пространства открывается подлинный свет чистой и абсолютной истины, и этот свет сжигает мир зла и неправды (огненное крещение). Эсхатология — это мистерия огня, посвящение огнем. Истинное бытие осознает правду необходимости своего полного существования, что и достигается благодаря огненному посвящению. В эсхатологическом огненном акте открывается тайна необходимости трансцендентного и отказа от имманентного, его преодоления.

В абсолютном конце мира откровение трансцендентного также абсолютно. Эсхатологический акт отличается своей необратимостью: произойдет окончательный выход за границы пространства и времени, даже сакрального. Воля и откровение трансцендентного явятся напрямую, максимально полно. В эсхатологии самым важным будет момент перехода, его возможность и осуществление. Христианство глубоко эсхатологично по своей сути, так как Христос вновь явится на землю не в любой момент истории, а именно в конце времени. Второе пришествие — эсхатологическое событие, на котором строится христианская метафизика.

Конец времен — это темная, хаотичная эра полной деградации человечества, глобального впадения в грех и демонии. Однако именно эта глубинная греховность становится, по замыслу Божьему, залогом второго пришествия Христа и спасения. Греховное время содержит в себе не только отрицательное, темное, но и положительное, открывающее путь к преображению мира. Греховность человечества, его гибель, Страшный Суд и создание «новой земли и нового неба» — это последняя инициация, обряд посвящения, пройдя который мир полностью преобразится. Страшный Суд необходим как важнейший этап в обряде инициации (ритуальная смерть посвящаемого и его возрождение в новом духовном теле). Этот новый мир — не начало нового цикла, не обновление или восстановление прежнего бытия, но подлинно эсхатологическое событие. Это

создание принципиально нового обоженного мира, переход в иное бытие, жизнь в Боге.

«Новая земля и новое небо» — это не «новое время», так как «времени уже не будет» и, следовательно, речь идет о трансцендировании бытия, о мире, не подчиненном больше физическим законам. Сохраняя видимые черты и формы прежнего тварного мира (Иерусалим), этот мир обретет все качества нетварности, трансцендентной небытийности, обоженности. Максимальная удаленность Творца от твари сменится их совместным бытием («Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их» — Апок. XXI, 3). Самоумаление Бога в процессе творчества сменяется после Страшного Суда полной восполненностью и всеединством. Христианская эсхатология — это разрыв всякого циклизма, ибо это полный выход за пределы физической реальности в Реальность абсолютную. Эсхатологизм подразумевает полноту финала, восполненность и радикальную абсолютность конца времен и эпох.

Цель всего творения — в финале, в тайне конца. Человеку эсхатологическая тайна частично и прообразно открывается в момент его смерти. Личная смерть человека прямо соотносится с эсхатологическим финалом мира, является частной реализацией эсхатологии. Смерть человека есть для него испытание эсхатологического минимума, личное переживание последней драмы всего мира. Разумеется, это не полный эсхатологический акт, так как в смерти человек пока еще не достигает физического воскресения в теле, обещанного в Новом Иерусалиме. Смерть человека — это первый акт эсхатологии, но и знак того, что эсхатологический миф несет в себе истину о будущем всего мира и человечества. Эсхатологический миф выводит человека за рамки религии, поскольку описывает ситуацию за ее пределами. В момент эсхатологического свершения миф преодолевает религию. Религия исчерпывает себя, прекращает свои функции, а миф торжествует и преисполняется.

Стоит заметить, что религия вытекает из чувства разъединенности трансцендентного и имманентного, является средством их воссоединения. Когда же это соединение произойдет, необходимость в религии исчезнет, но высший миф как форма существования Логоса сохранится. В религиозном процессе возвращения человека к Богу миф превращается в догмат (но не в догму). Догмат выражает и закрепляет содержание религиозного мифа в сакральном слове и

религиозном понятии. С. Булгаков писал: «Догматическая формула есть попытка высказать содержание религиозного мифа в слове, выразить его в понятиях. Догмат, в смысле формулы, всегда происходит после мифа или из мифа»¹. Догмат есть способ упорядочить и канонизировать миф, очистить его от ересей и поздних изменений или противоречий. Вера в Воскресение Христа возникает первоначально как миф (в положительном значении священной реальности), а затем из этого мифа-зародыша вырастает целая система догматов и обрядов церкви, на нем строится христианская религия.

Однако догмат, закрепляя откровение в религиозном мифе, делает его неизменным и сохраненным во времени. В этом его ценность — в сохранении неискаженной истины. Религиозное переживание несовершенно, пока оно не выразится и не закрепится в догмате. Догмат — это выражение религиозного мифа в слове, закрепление его как образца и неизменяемой нормы. Через догматику раскрывается истина веры. Догматика связывает личный религиозный опыт человека и церковь, воцерковляет. Личное и сверхличное объединяются догматом в церковь. «Символ веры» — главный догмат христианства, изложение основ вероучения. Догмат закрепляет священную реальность и высший миф в базисных формулах-парадигмах. Догмат есть мифологема, первообраз, идея и идеал веры. Он оказывается освященным светом веры мифом, где миф есть инструмент религиозного процесса.

Религиозное мифотворчество есть особая, сакральная сфера человеческого духа и поиска Бога. Миф влияет на религиозные переживания, являясь инициатором религиозного дела. Миф духовно и религиозно влияет на человека, имея теургическое происхождение и теургическое значение. Религия есть открытие и опознание трансцендентного, соединение с Богом и переживание Его как конкретной сакральной реальности, содержательно. В религии устанавливается связь человека с Богом, нашего мира с миром высшим, имманентного с трансцендентным. Религия есть установление и переживание связи с Богом. Однако здесь трансцендентные образы переживаются имманентно, хотя и не утрачивают своей трансцендентной природы. Религиозный опыт человека всегда трансцендентен, хотя и происходит имманентно. Религия призвана

¹ Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 64.

восстановить связь человека с Богом, утраченную после грехопадения Адама и Евы.

Религиозный опыт открывает непосредственное и прямое касание мирам иным, ощущение трансцендентного как реальности, обретение нового мира и чувства Бога. Реализм религии — главное условие такого религиозного опыта. Обозначая базисные качества религиозного, К.Г. Доусон писал: «Всякая религия основывается на признании некоей сверхчеловеческой реальности, о которой человек кое-что знает и на которую он должен некоторым образом ориентировать свою жизнь. Существование потрясающей трансцендентной реальности, которую мы именуем БОГОМ, является основанием любой религии во все века и среди всех народов»¹. Чувство реальности Бога неустранимо из религии, и оно выше всех логических «доказательств бытия Бога». Реальность Бога всегда положительная и трансцендентная. Из этой положительной трансцендентности происходит религиозный реализм.

Природа Бога трансцендентна, и прикосновение к Нему есть акт любви Бога и чудо, а не закономерность. Нельзя забывать при этом, что знание о Боге, лежащее в основе всякой религии, первоначально открывается в мифе. Вернее, Сам Бог открывает человеку в мифе знание о Себе как трансцендентной реальности. Из этого мифологического знания и проистекает религиозное понятие реальности Бога. Это Бог решает раскрыть людям свою природу или замысел и делает это в форме священного мифа. Миф есть самосознание Бога-Логоса, Его мысль. В силу этого одного миф «выше» религии. Религия нуждается в мифе ради объективности, трансцендентности, заложенной в нем. Миф для религии есть откровение Логоса в образах нашего мира, имеющих, однако, сакральную ценность и религиозное значение. Откровение Логоса совершается в нашем мире в религиозном мифе — через мифологические образы и мифологическую форму, но с религиозным смыслом. Религиозный смысл реализует себя в мифологической форме.

Миф есть нисхождение и откровение Логоса в человеке, религия же есть попытка человека воссоединиться с Богом-Логосом. Миф — божественное, трансцендентное явление; религия — порождение человеческого мира. Миф так же превосходит религию, как вечное

¹ Доусон К.Г. Религия и культура. СПб., 2001. С. 62.

превосходит временное. Религиозный миф не создается человеческой волей, желанием или мышлением. Он рождается в откровении как следствие нисхождения Логоса. Божественное бытие, пересекаясь с человеческим и открываясь в нем, творит религиозный миф. Обожествуясь, человек прежде всего мифологизируется, сакрализуется, так что, по словам С. Булгакова, «история и миф совпадают, сливаются через акт боговоплощения»¹ — во Христе.

Миф оправдывает религию, но не должен быть религиозно оправдан, так как это было бы унижением для содержащегося в нем откровения Логоса, не нуждающегося в оправданиях. Напротив, это религия всегда нуждается в подтверждении мифом (священное писание, священное предание). Эсхатологический же миф раскрывает цель религии и назначение церкви во времени. Миф оправдывает религию, так и мифотворчество не подчиняется религии, но является творчеством Логоса в сакральном слове и поэтому само определяет культ, догмат и веру. Объективно существует не религиозное оправдание мифотворчества, а оправдание религии через мифотворчество. Бог не оправдывал Свое творение (наш мир и человека) религиозно, но религия ищет основание и оправдание в космогонических и эсхатологических мифах (Книга Бытия, Апокалипсис).

Мифотворчество не должно быть оправдано ничем (религией, наукой, необходимостью), но само оправдывает все, поскольку мифотворчество есть первое самосознание Логоса через откровение в человеке. На этом откровении религия строится, им и оправдывается. Миф и мифотворчество не могут быть намеренно религиозными. Невозможно религиозно создать (или оправдать) миф, но в мифе скрыта религиозная сущность и корни веры. Миф религиозен лишь постольку, поскольку религиозность потенциально присутствует в нем и оправдывается им, но миф не творится религией или религиозно, а только Логосом. Миф религиозен в глубине своего творческого акта, ибо творец его — Логос. Не религиозное сознание и вера творят миф, но миф творит религиозное сознание и веру. Религиозность мифа нельзя путать с религиозной тенденцией в искусстве, так как такая тенденция всегда вторична и поверхностна. Она — нечто внешнее, выдуманное.

¹ Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 62.

Существуют три области духа: субъективный дух, объективный дух и абсолютный дух. При этом субъективный дух изучается психологией, объективный дух — религией, а абсолютный дух — мифологией. Отличие мифа от религии заключается, как видно, в предмете отображения. Миф — это откровение-в-воображении, религия — это вера в откровение. Миф — это творчество, религия — догмат. Миф — это жизнь с Богом, живое общение с Ним. Религия — это жизнь в Боге, в вере в Его откровение, в страхе перед Его гневом. Религия — это средство возвращения к мифу, в первоначальные времена Золотого века и всеединства человека с Богом. Миф — это творческий акт, ставший бытием. Религия — догматическая вера устанавливающегося бытия, в котором живет память о творческом мифе, тоска по нему и жажда его возвращения. Миф и религия не могут сравниваться по их содержанию, но в структуре религиозных представлений мифологическая форма сознания играет существенную роль. Происхождение и история религии прямо связаны с мифологическим сознанием.

Религия вся живет мифом, выросла в нем. Без мифа религия лишь абстракция, догмат, превратившийся в догму. Мифологическая эпоха сменяется временем возникновения, упадка и смены религий, когда молитва из проявления чистого и естественного душевного порыва превращается в пустую словесную формулу. Без творческой и живой основы мифа религия мертва. В своей религиозной жизни человек постоянно стремится совершить шаг к мифу — сияющему, священному, трансцендентному. Религиозный культ есть тот же миф, но уже созданный самими людьми как более или менее адекватное понимание откровения Логоса, его воплощение в жизнь ритуальными средствами (богослужение, молитва, таинства и т.д.). Миф относится к Логосу, к нации, к человеку; религия же — к вере и к церкви. Бога, которому поклоняются в церкви, не было бы без священных мифов — откровения Логоса в душе и крови человека. Дело и целью религии является то, что укрепляет кровь и миф нации, ее душу и волю. Не цель нации в Вечности (ее священный миф) открывается в религии, а религия должна способствовать достижению нацией этой цели и этого мифа — откровения Логоса.

Как церковь подчинена Богу, служит Ему, так и религия подчинена мифу, откровению Логоса. Миф определяет веру и религию человека. Церковь играет служебную роль по отношению к Богу,

к Логосу, выразившему Себя в мифе. Ставить религию выше мифа, значит ставить церковь выше Бога, становление выше сущности, время выше вечности. Собственно, стать религиозным человеком и возможно лишь следуя мифу, воспроизводя его сакральные модели.

Религиозная жизнь — это воспроизведение мифов о богах, их действий и благодаря этому сопричастие, восстановление утраченной связи. «Настоящим», «подлинным» человек осознает себя лишь следуя религиозным парадигмам, мифологическим поведенческим моделям, то есть сакрализуя себя, свою жизнь, уподобляя ее мифу и богам. В этом — глубочайшая мистическая ответственность человека перед миром, но и перед Абсолютом. Только религиозный человек обнаруживает в природе сакральные ритмы, объяснение которым он находит в космогонических, солярных и эсхатологических мифах¹. Религия делает человека и мир открытыми к восприятию сакральных ценностей, обычно представленных в мифе.

Религиозный человек стремится к преодолению своей земной природы, к обретению божественной сущности, к обожению. Это и достигается благодаря следованию моделям и поведенческим образцам, открытым в мифах о богах и героях, повторению ритуалов. Следование мифологическим образцам и повторение ритуальных действий ведет к сакрализации всего бытия, укреплению человека в сакральном и религиозном. Следование мифу способствует поддержанию святости мира, а религиозное поведение человека, обоснованное этим мифом, творит нового богочеловека. Для религиозного человека есть лишь один образец — Бог, и одна цель — богочеловек. Религиозный человек — это преодоление мирского человека, его преобразование по мифологическим образцам.

Миф относится к сфере деятельности абсолютного Духа, Логоса. Религия — к сфере деятельности человеческой души, стремящейся к сакрализации, освобождению и обожению. Бог-Логос, нисходя в человека, порождает в нем миф как откровение, влияет на его душу и на религиозный опыт. Дух свободен сам по себе и своих проявлениях, поэтому природа мифа — свобода. Душа же не является свободной, зависит от материального тела, в «плелу» которого она находится. В силу этого она и порождает религию как средство осво-

¹ Телегин С.М. Мифология восточных славян. М., 1994. С. 1—24, 42—45.

бождения — достижения идеального состояния, открытого в мифе. Поэтому человек не свободен в религии (подчиняется ее догматам, ритуалам, таинствам и т.д.), но свободен в мифе как в особом духовном творчестве и сакральной основе жизни.

В мифе и в религии изначальные основы одни и те же — Бог-Слово. Однако миф поднимается над всем земным и человеческим, в том числе и над религией, и оказывается способен увидеть и осознать трансцендентное в самом себе. Сакрально-мифологическое воспринимается само по себе, как особая священная реальность, а не как элемент или часть природной реальности. Так формируется Великий Священный Миф, миф-в-самом-себе, который в глубине раскрывается как Логос и который влияет на всю религиозную жизнь человека. В этом сверхмифе открывается и сверхсознание.

Сверхсознание двойственно по своей природе. С одной стороны, сверхсознание несет в себе имманентную, человеческую природу, а подсознание является строительным материалом, отчасти и содержанием сверхсознания. С другой стороны, сверхсознание человека отражает трансцендентное, включает в себя свет Логоса. Высший миф и религиозность сверхсознания — это своего рода восхождение подсознания в мир Абсолюта, трансцензус, но и нисхождение, откровение Логоса в человеческом сознании. Сверхсознание находится над человеческим сознанием и отражает Логос, преобразуя подсознание, творя на их пересечении религиозное сознание и высший священный миф. Однако сверхсознание не бытийствует отдельно от человека, а является высшим проявлением его душевно-духовной деятельности. Сверхсознание есть жизнь Логоса в человеческой душе и преобразование человеческого подсознания в Логосе.

Глубины и бездны души открываются в подсознании, высота и величие духа — в сверхсознании. В силу этого высший миф живет в сверхсознании. Мистический и религиозный опыт человека необходим для открытия сверхсознания, ради дальнейшего прорыва в трансцендентное, к Логосу. Найти в себе Бога — цель сверхсознания. Человек открывает в себе сверхсознание и прикасается к Логосу через поток мифологических образов. Путь к Логосу открывается через мифы сверхсознания и религиозную практику. Сверхсознание, как и подсознание, иррационально. В этом их сходство и близость, отличие от рационального. В своей трансцендентности сверхсознание богооткровенно и богоподобно. Сверхсознание бли-

же всего к самосознанию Логоса, и именно открытость человека Богу формирует его сверхсознание. В своей религиозной жизни, мифотворчестве и художественном творчестве человек зависит от своего сверхсознания, но за ним всегда присутствует трансцендентное, самосознание Логоса. В сверхсознании раскрывается божественность, и существование Бога для этого необходимо. Зависимость от сверхсознания открывается в мифотворчестве человека и в его религиозной жизни. Трансцендентная зависимость — это зависимость от Бога.

Б. Малиновский, оценивая связь религии и реальности, отмечал следующие особенности: религия 1) «закрепляя и сакрализуя иной комплекс побуждений, преподнесла человеку дар душевной целостности» (всеединство, целостность, стабильность); 2) «обеспечивает победу традиции и культуры над чисто негативной реакцией противостоящего ей инстинкта»; 3) ее действия приурочены «к переломным моментам человеческой жизни» — рождению, смерти, инициации, свадьбе, войне и др.; 4) религиозные действия совершаются коллективно. «Религии необходима община как целое, чтобы ее члены могли разделить друг с другом поклонение ее святыням и божествам, а обществу необходима религия для поддержания морального закона и порядка»¹. При этом Малиновский, как и его предшественник Дж. Фрэзер, противопоставлял религию и магию.

В магии человек стремится управлять силами и стихиями природы непосредственно. В религии он просит Бога защитить его от сил и стихий, это умиловивление сил, стоящих выше человека. Магия, как и наука, стремится подчинить себе силы природы, она есть ритуал овладения духами природы. Колдун, маг может подчинить себе этих духов и управлять ими. Религия же есть практика умиловивления богов и духов, подчинение им. В религии не человек управляет силами природы или природными духами, а Бог управляет всем, но человек может попросить Бога, умолять Его смириться и совершить чудо. В магии колдун вызывает результат (дождь); в религии результат есть желание Бога. В этом Фрэзер и Малиновский видят главное различие магии и религии.

Магия всегда индивидуальна, она принуждает духов природы, заставляет их действовать так, как угодно человеку. Религия всегда

¹ Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998. С. 54—55.

коллективна и основана на мольбе к Богу и Его милости. Магия — практическое искусство, ставящее природу в зависимость от воли человека. Религия же ставит человека в зависимость от сверхчеловеческих сил, от Бога. В магии человек — хозяин духов и природы; в религии же человек — раб и слуга своего Бога. Все дело в том, разумеется, что религия направлена на трансцендентное, а магия — на имманентное. Вера в религии стоит на первом месте и определяет действие. В магии на первом месте стоит воля человека. Вера или воля — вот конфликт религии и магии. Этот конфликт, однако, полностью исчезает в мифе, в сверхсознании. Миф представляет идеал человека, который посредством религиозной практики достиг обожения, перестал быть «рабом Божиим», достиг уровня богочеловека. Он стал равновелик Богу и поднялся над природой, соединив свою свободу и волю с волей и свободой Бога.

Реальное обожение человека, появление Богочеловека возможно в свете христианства, подлинного откровения. Возникает вопрос о связи мифа не с религией вообще, а собственно с христианством. Определение «христианский миф» часто использовался Шеллингом и о. Сергием Булгаковым. Вообще сочетание «христианский миф» вызывает отрицательную реакцию только у тех профанов, которые считают миф сказкой, выдумкой, фантазией или символом. Однако понимание мифа как откровения Логоса в человеческом подсознании снимает всякое кажущееся противоречие (на самом деле его и не существует) между мифом и религией, мифом и христианством. Наиболее выдающиеся философы и теологи, занимавшиеся изучением этой проблемы (К. Барт, Э. Бруннер, Р. Бултман, Г. Кюнг, Р. Нибур, П. Рикюр, Л. Сабатье, П. Тиллих, о. Эндрю Грили, о. Сергей Булгаков и др.), понимали под мифом словесно-образное выражение религиозных переживаний человека и его веры, священное повествование о трансцендентном средствами сакрального слова.

Миф несет в себе все главное, что содержится в религиозном переживании, в христианской или любой другой вере. Миф как повествование о судьбе Бога и модель для подражания и формирует эти религиозные переживания, ложится в основу веры. Миф подключает человека к Богу. Религия же становится жизненным и действенным проявлением веры. М. Элиаде отмечает, что «христианство, как его понимали и переживали почти две тысячи лет, не может быть полностью отделено от

мифологического мышления»¹. Обращаясь к духовным ценностям и сущностям, ко Всевышнему, провозглашая Воскресение и Вознесение, христиане используют и воспроизводят стандартные категории мифологического сознания. Ученый убежден: «...уже по одному тому, что христианство есть религия, оно должно было сохранить элементы мифологического повествования»². Христианский миф есть реальность, так как без мифа христианство и не стало бы религией.

Дж. Бирлайн, отмечая повторяемость мифологических образов и мотивов в христианстве, утверждает, что это происходит «именно потому, что они истинны»³. Он пишет, что все монотеистические религии (иудаизм, христианство, ислам) были приняты людьми, поскольку «отвечали врожденной мифологической структуре человеческого сознания»⁴. Для него нет сомнения в том, что миф содержится и составляет основу ислама, иудаизма и христианства, так как религия всегда опирается на мифологическую картину мира и мифосознание. Христианство мифологично в высшем смысле, ибо оно основано на откровении Бога и дано человеку в образах мифа. Христианство, будучи религией откровения, собственно, единственное из всех религий является по-настоящему мифологичным.

Христианство было принято, а Евангелия были поняты людьми именно в силу своего мифологического содержания, в силу соответствия мифологическим потребностям человека. Большинство событий в земном существовании Христа (непорочное зачатие, воплощение Бога в человеческом теле, Своем сыне, самопожертвование и установление таинства причастия, распятие и воскресение) имеют параллели в древнейших мифах, несущих весть о Боговоплощении и подготовивших его. Это произошло, разумеется, потому, что уже в древнейших мифах Логос открыл человеку тайну Своего земного, исторического воплощения. Открывая древнему человеку истину о непорочном зачатии, об умирающем и воскресающем боге, тайну причастия хлебом и вином (в культе Диониса, например), Бог стремился приготовить людей к Своему пришествию на землю.

¹ Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995. С. 165.

² Там же. С. 169.

³ Бирлайн Дж. Параллельная мифология. М., 1997. С. 311.

⁴ Там же. С. 314.

Он пророчески открыл этапы Своей жизни в человеческом теле, чтобы человечество, когда это величайшее событие совершится в истории, было готово к нему и узнало истинного Бога. Точно так же в эсхатологических мифах Логос открывает нам истину о Своем втором пришествии и предупреждает о Страшном Суде. *Историческая биография Иисуса мифологична именно в той мере, в которой она предвечно была открыта Логосом в мифах.* В судьбе Иисуса миф отражается как откровение. Миф всегда выражается в истории как откровение, пророчество. Так, миф о Боговоплощении — это откровение о реальном историческом Боговоплощении. Хотя миф и не историчен, но миф влияет на историю, предвещая ее. В христианской религии обнаруживаются глубинные мифологические модели и структуры. Устранение мифологического ведет к уничтожению самих сакральных основ религии.

Демифологизация религии есть ее десакрализация, рационализация и материализация, то есть — уничтожение ее как таковой. Демифологизированная религия — это вера в мир как в механизм, в мир без Бога. Книги Э. Ренана — вот вершина демифологизации христианства. Демифологизированная религия есть главная основа атеизма, причем самого мелкого, злобного и агрессивного. Демифологизация христианства есть «убийство Бога» ради того, чтобы человек занял Его место. Отказ от мифа ради «прогресса» — это отказ от Бога ради человека. Однако еще Доусон говорил, что «образ жизни должен быть путем служения Богу, иначе он станет образом смерти»¹. Без Бога мир умирает. Быть религиозным означает иметь миф — откровение Логоса. Поэтому К. Хюбнер прав, утверждая, что «живую веру можно испытать лишь мифически»². Религия не живет без мифа. Земной Иисус есть божественный Христос именно благодаря мифу — откровению и нисхождению Логоса в материю. Миф есть Боговоплощение в человеческом слове. Живая вера, религиозный культ возможны лишь в мифе как в откровении.

Миф одухотворяет религию, дает вере силу трансценденции. Религия же делает миф основой реальной жизни и веры человека. Миф — это основа религиозного опыта в образной и повествовательной

¹ Доусон К.Г. Указ. соч. С. 105.

² Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996. С. 319.

форме откровения. Без мифа человек ничего не смог бы узнать и сказать о Боге, не смог бы сформулировать свою веру. Религия, то есть связь человека с Богом, находит свое выражение в мифе. Миф прямо повествует о связи человека с Богом. Религия показывает, какими средствами эта связь может быть восстановлена. «Противоречие» между религией и мифом возникло в тот момент, когда возникло противоречие между человеком и Богом, когда на место божественного Логоса был поставлен человеческий логос. Только рационалист, материалист и безбожник противопоставляет миф и религию, миф и христианство.

Миф еще и потому нельзя отделить от христианства, что понят он может быть лишь в свете христианского откровения. Православный мыслитель В.В. Аксюциц понял, что «в христианском универсальном сознании может раскрыться глубинное содержание мифов»¹. Именно христианский анализ позволяет очистить и выявить заключенное в мифе откровение. Лишь в свете христианского откровения возможно познание тайн, составляющих глубинный сакральный пласт древнейшей мифологии. Христианство дает ключ к пониманию мифов, позволяет переосмыслить их в свете откровения. Так, Амон у египтян и Амма племени догон — это проклятый Хам, обожествленный родоначальник черной расы. Убитые и воскресшие языческие боги — предвестники Христа. Мифы многих народов о конце света и явлении божественного спасителя (Калки, Майтрейя, Сосиош и др.) — осколки откровения о втором пришествии и Новом Иерусалиме.

Христианство мифологично уже потому, что оно есть свершение всех мифов, их исполнение как пророчества и откровения. Будучи совершением мифа, христианство не завершает миф и не преодолевает его. Если бы христианство было преодолением мифа, то оно явило бы нечто такое, чего в мифе нет, что не было дано мифу как откровение и что встало бы на место мифа, вытеснив его. Однако даже то последнее и высшее, что обещает человечеству христианство («новая земля и новое небо») было уже явлено в откровениях мифа. Так, в «Авесте» говорится о великой войне Спасителя и змея, о воскрешении мертвых и Страшном Суде, о бессмертии спасенных, об огнен-

¹ Аксюциц В.В. Под сенью Креста. М., 1997. С. 290.

ном преображении и очищении земли и о создании новой совершенной Вселенной¹. Христианство — это истинная религия откровения не потому, что отказывается от мифа, а потому, что оно единственное из всех религий способно перевести откровение, данное в мифе, в реальность. Задача христианства — не преодоление, а воплощение мифа. Воплощая миф, христианство преодолевает не миф, а само себя как религию, а миф утверждает как реальность и сбывшееся откровение Логоса, замысел Бога о мировой истории и человечестве.

Культура любой нации развивается в рамках мифологической парадигмы и религиозного культа. Культура всегда сакральна и духовна в своей основе. Она тесно связана с культом, имеет свое происхождение в нем, выходит из культа и поддерживается им. Как писал Доусон, «культура формируется и изменяется религией»². Культура — это лишь художественное преобразование культа — служения и общения человека с Богом. Все искусство и культура имели первоначально культовый характер. Через культ миф открывает себя и реализует в культуре и искусстве. Религиозное, культовое искусство все проникнуто духом и содержанием священного мифа. Миф через культ и догмат творит все искусства, наполняя их софийной красотой и свободой Логоса. Однако самоценное восприятие и развитие культуры ведет к десакрализации ее основ, связано с упадком культа и мифа. Культура без мифа и сакральности вырождается. Она имеет свою сакральную основу в мифе и в религии.

Мифотворчество есть основной процесс в культуре. Культурное творчество — это всегда тоска по культу, по мифу. Культ зажигает культуру и искусство религиозным пламенем. Степень духовности человека и человечества раскрывается в уровне его культуры. Такая культура есть один из путей к культу, к вере, к служению Богу. Культура без веры, без Бога мертва и превращается в игру, в фарс. Культура — это творческий диалог человека с Богом. Цель же существования культуры — поиски и обретение образа Божия, осознание и творческое отображение Его замысла. О том, что в основе славянской культуры лежит культ, религия, писал еще Н.Я. Данилевс-

¹ Мидия. Персия. Иран. Древние царства Востока. Сборник. М., 2003. С. 329—330.

² Доусон К.Г. Указ. соч. С. 101.

кий: «Итак, мы можем сказать, что религиозная сторона культурной деятельности составляет принадлежность славянского культурного типа, и России в особенности, — есть неотъемлемое его достояние как по психологическому строю составляющих его народов, так и потому, что им досталось хранение религиозной истины; — это доказывается как положительною, так и отрицательною стороною религиозной жизни России и Славянства»¹. Духовная культура человечества — это всегда драма искания Бога. Поэтому культура трансцендентальна, онтологична, мифологична, метафизична. В культуре всегда присутствует откровение. Русская культура по своей природе христоцентрична и православна.

Доусон справедливо писал: «Религия стоит в преддверии всех великих литератур мира»². Русская православная культура в XIX веке обрела свое наивысшее выражение в литературе, которая зачастую становилась религиозным творчеством (как у Достоевского) или выражением религиозной драмы (как у Л. Толстого). Проблема религии, христианства, православия и веры в русской литературе второй половины XIX века ставилась и решалась как проблема церкви — ее места, ее судьбы и ее взаимосвязи с человеком. Церковь, ее роль и место в духовной драме и в духовных исканиях человека — вот проблема Достоевского, Толстого, Лескова, Щедрина. Вопрос о церкви и вере — центральный пункт художественного осмысления проблемы религии. Писатель-христианин, создавая свое произведение, осуществляет религиозный акт познания Бога. Он обращается к мифу и художественно преобразует его, исходя из духа и своей веры. Художественное творчество писателя-христианина есть религиозный акт и послушание. Эта религиозная мистерия заключена в оболочку мифа.

Миф связан не с мировоззрением писателя, а с процессами образотворчества. Поэтому, применительно к русской литературе второй половины XIX века, можно говорить, что миф есть форма и средство выражения православного содержания. Религиозный материал вводится в художественное произведение и обрабатывается по законам жанра. Однако именно это религиозное содержание и превращает произведение в высший миф. Только художественный миф

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1995. С. 409.

² Доусон К.Г. Указ. соч. С. 91.

способен адекватно выразить религиозную мистику писателя и его героев. В мифе и в христианстве откровение Бога дано непосредственно. В литературе откровение Логоса дано через художественное со-творчество писателя Богу. Литература не есть «художественное богословие» и не подчинена теологии, не подчиняется и религии, но литература религиозна по своему подвигу — раскрытию откровения Логоса. Она ориентирована откровением Логоса.

Открытие религиозных истин в литературе совершается не подчинением авторитету религии, но внутренне свободным со-творческим актом художественно-образного воплощения и откровения Логоса. Религиозное откровение в литературе дается через интуицию писателя, его вдохновение. Откровение Логоса в литературе воплощается в форме мифа — священной реальности, священного сказания. В литературе Логос и мир постигаются и отражаются лишь мифологически. Поэтому классическая литература неизбежно восстанавливает истину мифологического взгляда человека и его мифосознание. В литературе миф и религия взаимопроникают: религиозное содержание выражается средствами мифологической формы.

Религия и миф — не одно и то же, но и не противоположные явления. В религии есть много того, что присутствует в древнейшем мифе (синкретизм мифа соответствует всеединству в религии). Миф как откровение Логоса уже в силу этого всегда религиозен, как и всякая религия мифологична в этом высшем смысле. Мифологическое и религиозное — две формы, два типа сакрального. Они противостоят не друг другу, а попыткам профанного занять их место. Тот, кто не признает связь мифа и религии, уничтожает не только миф, но и религию. Ни одна религиозная система не может существовать без мифа как без своей основы и оправдания. Миф как форма сознания включает в себя и религию, но может распространяться и на другие аспекты бытия, сакрализуя их. Миф есть откровение Логоса, а религия есть совокупность средств и действий для восстановления связи с Ним, главным из которых является все то же откровение. Религиозная жизнь, следовательно, вырастает из мифологического сознания, из откровения в мифе.

Религия догматически закрепляет то, что было интуитивно и сверхсознательно открыто в мифе, при этом непосредственное чувство сопричастия у мифотворца сменяется авторитетом святой церкви. Однако и мифотворческие интуиции, и религиозные догматы все-

гда объединяются одним общим — личным, внутренним мистическим опытом. В мифотворчестве раскрывается религиозное делание. Миф наделяет религию образным рядом, ритуалами, смыслом. Лишь в мифе подлинно и полно раскрывается религиозная апокалиптическая цель. В эсхатологии миф и религия сливаются, так как конечная цель религии — создание Нового Иерусалима как высшей метафизической, сакральной, мифологической реальности и ценности. Мифотворчество раскрывает религиозные энергии и позволяет им действовать, направляет их к свершению последнего эсхатологического мифа. С другой стороны, мифотворчество возвращает пророчествам и ясновидениям художественного творчества сакральную основу и религиозную сущность.

Миф и религия неразделимы в нашем мире как форма и содержание. При этом религия невозможна без мифа — своего сакрального оправдания и завершения. Миф может существовать и вне религии (в философии, в литературе и искусстве, в науке, в политике, в повседневной жизни человека, нации, государства). Миф не есть сам по себе религия, но религия (во всех своих многообразиях — буддизм, иудаизм, ислам, даосизм, фетишизм, язычество, христианство) невозможна без мифа. Миф есть творение не религии, а Логоса. Религия же для открытия и обретения Бога всецело опирается на миф.

ГЛАВА 3

ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫЧЕСТВА

Вопрос о происхождении язычества и его отношении к христианству не может быть решен исторически (то, что язычество исторически «древнее» христианства, ни о чем не говорит), но только метафизически, с позиций откровения и мифореставрации. Мистически появление язычества связано со вторым грехопадением человечества — строительством Вавилонской башни. Бог в наказание за этот богоборческий поступок смешал языки, но это привело и к утрате человечеством изначального и общего для всех откровения. Следствием смешения языков было затемнение Истины, которой владело изначальное человечество. Стоит заметить, что миф о Вавилонской башне по своему происхождению полярный. Именно утрата полярной священной прародины и привела к разделению на языки и к утрате изначальной Традиции¹. Так и возникло язычество.

Язычество — это следствие смешения языков; язычество — это религия утраченного или затемненного откровения, в которой истина сохраняется в искаженной форме. Об этом писал, например, православный философ Е. Тихомиров: «Язычество представляет нам собою не начало в истории, не первобытный вид ее, а отклонение от этого последнего, затемнение и искажение истинных религиозных понятий и стремлений»². Историческая точка зрения (язычество древ-

¹ Телегин С.М. Словарь мифологических терминов. М., 2004. С. 94—96.

² Тихомиров Е. Загробная жизнь, или Последняя участь человека. М., 1999. С. 413; О том же: Архимандрит Хрисанф. Религии древнего мира в их отношении к христианству. СПб., 1873. Т. 1. С. 2—3.

нее христианства) противоположна мистической (язычество есть позднее уклонение от первоначального откровения, восстановленного христианством). Понимание язычества как искаженного древнейшего откровения позволяет увидеть в нем, хоть и затемненно, свет истины.

Язычество не следует понимать как фальшивый вымысел или сатанинскую спекуляцию. Языческие мифы основаны на реальных событиях и несут в себе истину, хотя бы и искаженную. Ошибочно утверждать, что миф о потопе или Вавилонской башне, изложенный в Библии, есть истина, а тот же самый миф и с теми же подробностями, рассказанный какими-нибудь язычниками (папуасами Новой Гвинеи, например) — сатанинский вымысел. Поклоняясь языческим богам, человечество развивалось на протяжении десятков тысяч лет. На основе языческих религий были созданы и процветали первые великие государства и цивилизации, существовавшие не одно тысячелетие. Из этого видно, что основа язычества — созидательная, а не разрушительная, как в сатанизме. Если бы язычество было сатанизмом, оно не породило бы великие цивилизации.

Сходство мифологических систем по всему миру с библейскими преданиями является указанием на то, что в основе их всех лежит одно общее откровение. Различия же, существующие в религиях и мифосистемах разных народов, следует рассматривать географически. Искажение или затемнение света истины связано с местом проживания племени и его удаленностью от главного источника откровения. Нельзя забывать, что изначальные мифы почти всех народов возникли совсем не там, где в исторические времена проживали их носители. Многообразие языческих религий может быть представлено в виде волшебного фонаря, который имеет с разных сторон стекла разного цвета, но за ними всеми все-таки скрывается чистый свет¹. Вопрос, следовательно, заключается не в том, чтобы, выявив язычников, моментально сжечь их на костре, объявив их компанией «веселых сатанистов», а в том, чтобы очистить изначальную Традицию, содержащуюся во всех языческих религиях и мифах. Их следует освободить от поздних напластований, возникших после смешения языков.

¹ Blavatsky H.P. Glosario teosofico. Buenos Aires, 1977. P. 651.

В основе смешения языков и разделения первоначального общего языка на множество лежат глубочайшие изменения в сознании народа, появление в некогда едином народе отдельных групп (или родов) с различным сознанием. Различия в мирозерцании повлекли за собой различия в языках и раздробление некогда единой мифологической системы и Традиции. Появилось множество языческих религий, где одни и те же понятия были выражены по-разному. Разделение языков повлекло разделение религий, поскольку религия, миф, язык прямо связаны. Катастрофическое разделение изначального единого народа на отдельные самостоятельные племена вызывает у мифотворца неизменный ужас. Также страх и связанные с ним эксцессы (например, человеческие жертвоприношения, людоедство и т.д.) возникают вследствие утраты изначального откровения. Именно этот страх и был ошибочно воспринят некоторыми в качестве сатанизма языческих культов.

Однако язычество — это не сатанизм, а болезненная попытка вернуть утраченное. Язычники вовсе не лишены религиозного чувства и знания истинного Бога. Им открыто чувство Бога, и они жаждут Его обретения. Для них истинное имя Бога, Его лик и откровение являются скрытыми, затемненными или искаженными. Однако среди мрака заблуждений пробивается свет изначальной Истины. Следует помнить, что метод мифореставрации рассматривает миф как откровение Логоса. В языческих мифах откровение Логоса затемнено материальными образами или дано через природные образы. Отсюда язычество принято называть «паганизмом». Паганизм — это сельская, природная, простонародная религия¹. Паганизм — это религия догосударственных народов, по существу, — третьего сословия. Это культы, возникшие в среде селян до появления городов и цивилизаций и противопоставленные городской и государственной религии первого или второго сословия. Человек языческий (homo paganus) — это сельский житель, видящий Бога в природе и обожествляющий природу.

Именно общность изначального откровения мистически сближает язычество с христианством. Язычество есть откровение Логоса через естественное, природное. Христианство есть откровение Лого-

¹ Lezama H. Diccionario de mitologia. Buenos Aires, 1974. P. 352.

са через сверхъестественное, богочеловеческое (Христос). Например, в мифах Заря считается не только предвестником, но и тронем, на котором восседает бог Солнца (Исида как трон Осириса). В христианской же мистике София есть трон Логоса. То, что Исида и София обе считались тронем верховного Бога, вовсе не означает, что трансцендентная идея о Софии была создана на основе природного мифа о заре. Также и миф о Заре-троне не является сатанинской «подделкой» идеи о Софии. Такое совпадение языческого и христианского означает, что миф о Заре-троне был естественно-природной формой трансцендентного откровения о Софии-троне. Оба они, кстати, имеют несомненно полярное происхождение. Это разные уровни откровения, обусловленные различными стадиями развития человека и способности его восприятия откровения и Логоса.

Близость христианства и язычества в том, что обе эти формы религии являются действительными, реальными откровениями Логоса. Язычество при этом — откровение затемненное, опосредованное, данное через природные образы. Христианство — откровение непосредственное, через воплотившегося Бога — Христа. Христианство и язычество могут быть противопоставлены как трансцендентное и имманентное откровение Логоса, однако при этом именно откровение Логоса и является главным, объединяет трансцендентное и имманентное. Нельзя забывать и о том, что Сам Христос после воскресения был принят Марией за садовника (Ин. XX, 15). То есть даже в христианстве Логос может быть воспринят через естественно-природные образы.

Ф. Шеллинг, доказывая во «Введении в философию мифологии» мистическую близость язычества и христианства, писал: «Если же религия естественная и религия откровенная — обе действительные религии, то между ними в самом конечном их содержании не может быть различия; обе они должны содержать те же элементы, и только значение этих элементов будет одно в этой, иное — в той, и коль скоро различие между обеими состоит лишь в том, что одна — естественна, другая — положена Богом, то те же самые принципы, которые в первой были лишь естественными, приобретут во второй значение божественных»¹. Общая и главная основа, объединяющая

¹ Шеллинг Ф.В. Сочинения. М., 1998. С. 1309.

христианство и язычество, есть, по мнению Шеллинга, изначальный, присущий всем религиям, монотеизм.

Являясь откровением Логоса в человеке, миф несет в себе, часто скрыто, неосознанно, истину о монотеизме. Единственная сила, способная удержать народ в единстве, — это сила духовная. В изначальные праисторические времена это была монотеистическая религия, вера в Бога и Его откровение, выраженное в общей мифологической Традиции. Первобытное человечество могло быть едино только при условии веры в единого и единственного Бога. По существу, изначальное единство человечества есть следствие и доказательство изначального и древнейшего монотеизма. Единый Бог втягивает человечество в Свое Единство, объединяет людей между собой. Единство всегда опирается на положительное и реальное начало. Положительное и реальное всеединство прачеловечества было обеспечено верой в единого Бога.

Первоначальное откровение, данное людям, несло в себе учение о монотеизме. Так, в Индии арийские племена сохранили веру в верховного бога Варуну (в Греции — Уран) и бога небесного света Дьяуса (греческий Зевс), первого верховного бога индоевропейцев. Варуна есть личный, духовный, единый бог. Это небесный бог-творец. Он абсолютно трансцендентен нашему миру и человеку, недоступен для него. Таким образом, языческое благочестие и богоискательство открывает и узнает не только Бога в мире, но способно подняться и до уровня осознания трансцендентного «неведомого Бога» (Деян. XVII, 23). Возможно, именно эта абсолютная трансцендентность, недостижимость становится одной из причин зарождения язычества — попытки человека познать Бога хотя бы опосредованно — через природные объекты. Язычество в этом смысле является следствием страха перед трансцендентным и попыткой снять его.

По мере усиления языческого мирозерцания и отхода от истинного откровения природные, стихийные боги оттесняют трансцендентного Бога-творца на периферию культа. Он становится «праздным», «молчащим», «отдыхающим», а иногда и «падшим» (миф о падении Дьяуса). Однако в язычестве всегда сохраняется стремление к установлению культа верховного божества, что является инстинктивным отголоском прежнего откровения об истине монотеизма. В тех случаях, когда языческий культ состоит из множества природных божеств (боги огня, грозы, охоты, войны, моря, земли и т.д.),

все они на самом деле являются лишь аспектами, различными природными проявлениями одного Бога. Политеизма не существует, так как он в любом случае подразумевает наличие верховного бога (солнца или грозы), что является отголоском монотеизма. В видимой массе божеств скрывается лик единого Бога, проявленного в нашем мире разными своими сторонами. Все эти боги политеизма потому реальны, что в основе своей несут реальность единого Бога и относятся к нему как части к целому.

Будучи в основе своей монотеистическим, язычество, по словам Шеллинга, не противостоит христианству, а сближается с ним. Эту точку зрения разделял и русский религиозный философ И. Киреевский. Он писал: «Согласие этих общих внутренних и основных начал каждой мифологии с основными началами христианского предания выражало для Шеллинга чистую истину божественного откровения»¹. Этот вывод заставляет внимательно отнестись к феномену язычества, отойти от примитивно-однолинейной и поверхностной трактовки его как более или менее скрытой формы сатанизма.

В язычестве сохраняется отблеск богооткровения, и откровение о Боге имеют все народы. Сами христианские апостолы признавали единство христианского и языческого Бога. Апостол Павел в послании к римлянам утверждал единство Бога иудеев и язычников: «Неужели Бог есть Бог иудеев только, а не и язычников? Конечно, и язычников, потому что один Бог, Который оправдывает обрезанных по вере и необрезанных чрез веру» (Рим. III, 29—30). Павел писал: «Бог один и тот же, производящий все во всех» (1 Кор. XII, 6), и Христос умер не только ради иудеев, но и ради язычников. Именно язычники, а не иудеи при этом получили праведность (Рим. IX, 30—31; X, 20). Павел считал, что Бог создал всех людей от одной крови, чтобы все они искали Его (Деян. XVII, 26—28). Язычество, имея в себе откровение Бога, также является исканием Бога. В язычестве можно увидеть громадные усилия прорваться к Богу, в результате чего язычники оказались более готовыми к принятию Христа, чем «богоизбранный народ». Иудаизму была присуща национальная ограниченность. Христос как Спаситель мира, всего человечества и не мог быть принят и узан иудеями, которые ждали Мессию лишь для своего племени. Христос пришел больше для язычников, чем для иудеев, и не мог быть принят иудеями.

¹ Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1998. С. 353—354.

Конечно, в язычестве откровение Бога и вера человека оказываются опутаны и затуманены имманентным. Язычник имманентное ставит в Боге на место трансцендентного. Но в то же время он поклоняется не просто природе, а откровению, раскрытию трансцендентного Бога в имманентном. Таким образом, откровение, хоть и опосредованно, через природу, доступно язычнику. Уже в силу того, что человек создан по образу и подобию Бога, он имеет силу богопознания через самопознание. Познавая трансцендентного Бога через Его откровения в имманентном — в природе и в своей душе, язычник словно бы познает свет не открыто и непосредственно, а в его отражениях. Если душа человека по происхождению христианка, то она такова не только у христианина, но и у язычника. Так как подобное всегда воспринимает и производит только подобное, то душа язычника все равно остается христианкой и воспринимает истинного Бога, пусть и через природные объекты.

Наличие у язычников мистерий свидетельствует о напряженном религиозном опыте, об устремленности к Богу и о способности трансцендироваться. Мистерия составляет сущность религиозно-мифологических отношений. Д. Мережковский справедливо заметил, что «под оболочкой мифа скрыта мистерия. Соотношением этих двух начал и определяется подлинное существо язычества. Истина мифа — в мистерии; тайна его — в таинстве»¹. В мистериях открывается тайна души человека и истина Бога. Поэтому в мистериях открывается живая связь христианства и язычества. «Ключ к мифу, — отмечал философ, — мистерия, а ключ к языческой мистерии — христианское таинство»². В этом смысле языческие мистерии подготовили европейскую цивилизацию к принятию христианства. Об этом совершенно определенно говорил Шеллинг: «Естественный переход от язычества к христианству, т.е. к совершенному откровению, на самом деле составляют греческие мистерии»³. В мистериях язычники получали, конечно, не божественную, но космическую благодать, причащаясь кровью или вином, мясом жертв или хлебом и имея в

¹ Мережковский Д.С. Тайна Трех. М., 1999. С. 14.

² Там же. С. 15.

³ Шеллинг Ф.В. Философия откровения. В 2-х т. Т. 1. СПб., 2000. С. 495.

них натуральное откровение Бога. Однако ведь и благодать Божия многообразна. Язычеству была присуща некая истина богопознания, но действительность ее оставалась ограниченной видимым, имманентным миром. Отсюда — экстатическая природа язычества, его «беспокойство». Язычество не знает Бога истинного, но видит Его как Бога универсального, экстатического, мистериального.

Язычник обожествляет не просто природу, а весь мир — в единстве его духовных и материальных проявлений. А. де Бенуа считал, что «языческое богословие — это богословие не природы, но мира»¹. Природа есть лик существования, но сущее не исчерпывается одной лишь природой. В основе языческого мирозерцания лежит установление принципа всеединства и тождества (недвойственности) неба и земли, Бога и человека, души и тела. Между этими понятиями нет равенства, одно подчинено другому, но в мистическом плане они тождественны, хотя и принадлежат разным планам и уровням бытия. В язычестве не природные силы обожествляются, а божественное являет себя через природу и неразрывно связано с ней.

Отсюда основными категориями язычества можно считать отказ от противоположностей, синкретизм, недвойственность. Бог выступает как единство противоположностей, утверждая трансцендентное всеединство космоса. Космос рассматривается как эманация Бога, при этом происходит примирение Бога и мира. Утверждается совершенство природы как творения Божия, и в то же время ее постоянное становление, развитие во всех направлениях. В этом процессе реализуется желание Бога сделать невидимое видимым, бытийное бытийным, установить союз человека с миром. Бог и материя воспринимаются язычниками как одна идея, материя и дух не противопоставлены, а предстают как два состояния единого процесса. Бог не отделен от мира вовсе, но посредством творения космоса Бог достигает более высокого статуса. Бог есть глубина мира, его духовно-творческая основа. Он выше всего, но не за пределами всего.

Душа человека в языческом мирозерцании предстает как божественная сущность. Через свою душу человек устанавливает единство с Богом. Существование богов и людей взаимообусловлено. Существование людей зависит от богов, но и существование богов зависит от

¹ Бенуа А., де. Как можно быть язычником. М., 2004. С. 185.

людей. Бог есть, если есть люди. Поэтому творение человека — не столько прихоть, сколько обязанность богов. Они даже озабочены тем, что люди слишком долго не создаются и не появляются на земле¹. Язычество утверждает всеединство человека и Бога — человек в Боге и Бог в человеке. Они необходимы друг другу для взаимной полноты и совершенства. Творя мир, Бог рождается в душе человека. Не существует противоречия или разрыва между миром и Богом или человеком и Богом. Человек равновелик Богу, но он не является Богом и не встает на его место, а занимает свое, чтобы «быть как боги». Будучи большим, чем он есть, человек осуществляет себя, полностью становясь тем, кем он может или желает быть. Возвышая себя, человек возвышает и Бога.

Человек в своей потенции и бог едины. Если бог — это только бог мертвых (Осирис), то стать богом (Осирисом) человек может лишь после смерти. Но в священной книге майя «Пополь Вух» говорится, что боги мертвых устранены, убиты, они больше не нужны². Поэтому в язычестве человек уже в течение жизни может героически превзойти себя и стать богом. Человек испытывает доверие к своим богам, но может подвергнуть их поступки сомнению и критике. Он может спорить с богом, судить его. Человек задает богу вопросы о своем существовании, но бог не всегда может на них ответить. Тогда человек наказывает бога за его бессилие. Бог, который не помогает человеку, не исполняет своих обещаний или незаслуженно наказывает его, может быть отвергнут. Человек должен уважать богов, но если боги не помогают людям, то люди имеют право отказаться от их защиты и взять себе других защитников или героически отказаться от любого покровителя, чтобы самому стать богом. Так в «Пополь Вух» близнецы убивают богов, и сами становятся богами. Именно человек дает богам шанс бытийствовать. Лишь в человеке бог осознает себя и через человека реализует себя. Так человек достигает союза с божественным. В этом союзе и реализуется его воля к мифу. В проявлении этой воли человек совершенно свободен, героически призван и божественно оправдан.

Вероятно, различие между христианством и язычеством заключается не в наличии или отсутствии откровения, а в его чистоте или не-

¹ Popol Vuh. La Habana de Cuba, 1986. P. 10, 14, 15.

² Ibid. P. 98—99.

чистоте, непосредственной абсолютности или опосредованной феноменальности. Язычество знает Бога через Его природные образы, софийно переживает Его откровения. Важнейшим отличием язычества является то, что в христианстве Бог творит мир из Ничто, а в язычестве бог творит мир из себя. Однако даже и творя мир из себя, он все равно остается трансцендентен миру, хотя и не противопоставлен ему. В христианстве творение — это отчуждение творения от Творца — вечно иного для сотворенного. В язычестве творение — это проявление бога в бытии — творении. Однако и в язычестве известен феномен «отдыхающего» бога, удалившегося от мира после творения и ставшего полностью трансцендентным творению.

Другое отличие касается понимания категории Вечности и природы бессмертия. Де Бенуа отмечает: «В то время как язычество склонно представлять себе мир вечным, а богов, как и людей, смертными, иудеохристианское единобожие утверждает, что Бог вечен, а мир имел начало и будет иметь конец. Это различие в ощущениях объясняется истоками»¹. Для христианства особенно важна интуиция времени, а для язычества — интуиция пространства. В пространстве все зависит от человека, от героической личности. Во времени же все подчинено Богу. Внимание к пространству является прославлением героического духа человека, его воли и власти на земле. Утверждение главенства времени, воспринятого в качестве вечности, представляет Бога в качестве единственного Господина.

Именно в этом пункте проявляется противоречие между христианской концепцией линейного времени и языческой теорией циклического времени, между идеей времени, переходящего в Вечности и времени как Вечного Возвращения. В то время как герой-странник в языческом мифе озабочен возвращением на родину, Библия не знает идеи возвращения, но только исхода. Если язычество пронизано чувством сыновства человека по отношению к матери-земле, то в Библии содержится образ конечной земли, назначенной финальной земли, обретение которой связано с завершением человеческой истории. В силу этого в Библии Вселенная предстает как мир без пространственных границ, но ограниченный во времени. Язычество же представляет мир как безгранич-

¹ Бенуа А., де. Указ. соч. С. 99.

ный во времени (циклически повторяющиеся эпохи), но в котором человеком установлены твердые сакральные границы. Эти границы делают человека хозяином того пространства, которое он занимает, и открывают его сакральную сущность.

В язычестве, как видно, религиозная истина преломляется сквозь призму космического, и это преломление порождает многобожие, рассекает истину на части. Отсюда множественность религий, их политеизм, их национальная ограниченность. Но отсюда же и большая близость язычества к национальному самосознанию, к языку, к фольклору, национальным идеалам и целям. Национальная психология всегда больше выражается в местном язычестве, чем в универсальной вере, в которой нации вообще исчезают (ибо во Христе нет ни эллина, ни иудея). Однако и за этой национальной ограниченной множественностью богов и культов все равно скрывается изначальный монотеизм, проявляющийся в общности мифологических сюжетов и преданий.

Природа язычества, судя по всему, двойственна. Оно несет в себе истину, но и позднее ее искажение. Эта двойственность порождает экстатический трагизм всякой языческой религии, ощущение страха и беспокойства, снимаемого при помощи оргийной иступленности. В этой двойственности заключена причина упадка язычества, но и причина стремления преодолеть эту раздвоенность, познать Истину и принять христианство. Апостол Павел (1 Кор. VIII, 4-5) не отрицает существования языческих богов, их реальность, но они признаются утратившими силу после пришествия Христа. «Пан умер», а вместо него явился подлинный Бог — Христос. Логос присутствует в язычестве, Бог-Сын впервые открылся здесь, а не в религии «избранного народа» и не в Ветхом Завете. Христос, Слово во плоти, был «неведомым Богом» язычников. Он был основой язычества и в язычестве. Он создал предпосылки для принятия христианства подлинного, а не только космически опосредованного откровения.

Язычество — это непрерывное ожидание Христа, и христианство скрывалось в язычестве потенциально. Язычество подготовило христианство, и без язычества христианства не было бы. Христос был «свет язычникам». Он, по словам Ф. Шеллинга, «был подлинной потенцией язычества; в нем он создал себе почву, которая когда-то должна была принять семя христианства, коему в иудаизме было бы слишком тесно. Язычество и иудаизм представляли собой две отдельные фор-

мы домостроительства, которым надлежало слиться только в христианстве»¹. В язычестве Христос подготавливается и открывается, и язычник силится почувствовать Христа. «Язычник ничего не знал о Христе, — замечает философ, — и тем не менее он был близок ему через его действие»². То божественное начало, которое открывается в язычестве, есть предвестие и ожидание света Христова, проявление его присутствия в мире и в человеческой душе — даже и неосознанно. Мережковский вторит ему: «Христос таится в язычестве, в христианстве открывается. Христианство есть Откровение, Апокалипсис язычества»³. В этом позитивное и реальное содержание язычества.

Христианство примиряет язычество и иудаизм как два религиозных полюса (Рим. III, 29), преодолевая их ограниченность и создавая религию Вселенной, соответствующую универсальности откровения. Грани вер установлены не человеком, но промыслом Божиим. Не всем людям в этом мире открыта истина христианства, и в этой скрытости истины заключена одна из загадок Божьих. Осознание истины и откровения в язычестве возможно только с точки зрения христианского откровения. Миф может быть познан как истина лишь через христианское откровение. Мережковский размышлял: «Если христианство ложь, то ложь и язычество; но и обратно, если одно, то и другое — истина»⁴. Христианство — это истина язычества. Язычество может быть понято как истина только через истину христианства. Благодаря этому между язычеством и христианством устанавливается трансцендентное единство.

Не случайно, что для установления этого единства Христос, пришедший ради спасения язычников, явился среди иудеев. Дело в том, что одним из основных принципов язычества является веротерпимость. Язычество терпимо не только потому, что оно политеистично, но прежде всего потому, что оно недualiстично. Полному разрыву между Богом и миром оно противопоставляет концепцию диалектической преемственности всего — людей, богов, природы, космоса. Язычество терпимо потому, что оно вмещает в себе и преодолевает

¹ Шеллинг Ф. Философия откровения. Т. 2. СПб., 2002. С. 86.

² Там же. С. 88.

³ Мережковский Д.С. Указ. соч. С. 18.

⁴ Там же. С. 15.

в себе все различия. Будучи Единым, языческий бог освещает и единство мира, не исключая никаких различий и примиряя их. Признавая любого бога и принимая его, язычники не смогли бы распять Христа. Это прекрасно показал Пилат, отказавшись осудить Иисуса. Поэтому Он и пришел к нетерпимым евреям. Парадокс божественной истории заключается в том, что для того, чтобы спасти языческий мир, Христос должен был принести Себя в жертву, быть распятым. Но язычники не распяли бы Его, и тогда Он пришел к тем, кто Его распял, но не ради них. Через распятие Бог стал принадлежать миру, и с этого момента стал являться Богом.

Обвинение язычества в том, что оно грешит односторонним имманентизмом и игнорирует (сознательно или инерционно) единый трансцендентный и апофатический принцип, абсолютно ложно и бессмысленно. Все апофатическое богословие христианства строится на трудах философов-язычников Платона и Плотина и до сих пор не превзошло их. Точно так же обстоит дело и с трансцендентализмом, непревзойденными вершинами которого остается учение Платона об идеях и языческая религия индоарийских Вед и «Упанишад». Вообще любая сакральность и религиозность невозможна без признания трансцендентного. Многие языческие религии даже более трансцендентальны, чем христианство, ибо не знают о возможности боговоплощения, о переходе трансцендентного в имманентное, Абсолюта в феноменальное. Для них бог — всегда нечто совсем запредельное, недоступное, «отдыхающее». Откровение трансцендентного в религии не разделяет язычество и христианство, а, напротив, объединяет их, раскрывая подлинную суть язычества как своего рода предвосхищение исторического христианства. Язычество — не обожествление природы, а откровение Бога в природе при затемненном откровении Логоса как такового, вне посредства космических феноменов. Язычество — не отказ от откровения, но его искажение и распадение на множество аспектов. Откровение не творит материал для своего выражения и действия, а находит его. В христианстве — непосредственно, в язычестве — опосредованно.

Можно заявить, что язычество необходимо как этап в развитии, и в нем заключена надежда на грядущее откровение. Рассмотренное отдельно, само по себе, язычество ложно. Но как этап единого процесса язычество есть истина, так как сам процесс в целом — истина. Язычество было необходимо как суд, как наказание челове-

честву за богоборство, но в этом наказании скрывается надежда на прощение и спасение. Язычество важно в том смысле, в каком часть, этап содержит в себе истину целого. В целом процессе совокупного развития язычества как откровения Логоса в космосе обретается необходимость язычества. Оно в себе — ложь и суеверие, но в процессе раскрытия откровения — необходимость и истина, так как процесс целостности есть истина. Язычество в себе — бессмысленный и оторванный кусок истинного процесса. Истина язычества раскрывается лишь в этом едином процессе.

Мифореставрация — это, кроме всего прочего, восстановление в язычестве истины, взятой в целом процессе. Язычество — это то, что человек переживает в действительности как реальность единого процесса. Язычество — религия откровения Бога в космосе, однако эта естественная религия необходима для религии истинного откровения (христианства) и одно обуславливает существование и развитие другого. Признание реальности христианства неизбежно влечет за собой и признание реальности, истинности и необходимости язычества. Сверхъестественность христианства нуждается в естественности язычества как в своей основе. И. Киреевский, ссылаясь на своего духовного учителя, писал: «Мифология и откровение, по Шеллингу, относятся взаимно как естественное к сверхъестественному. Но естественное содержится к сверхъестественному как предыдущее к последующему. Поэтому сверхъестественное есть не что иное, как побеждение естественного»¹. Христианство и язычество, следовательно, необходимы друг другу, без одного нет другого.

Общее, что объединяет язычество и христианство, делает их истинными, — это участие в общем религиозном процессе сознания откровения Логоса и обожения человека. Различие их в том, что христианство — сверхъестественная религия непосредственного откровения, а язычество — естественная религия откровения в природе, причем затемненного внешним миром феноменов. Сверхъестественное, однако, постижимо лишь в отношении к естественному — к самому человеку прежде всего. Действительность и реальность христианства определяется действительностью и реальностью язычества.

¹ Киреевский И.В. Указ. соч. С. 257.

Шеллинг утверждал, что «язычество есть не абсолютная противоположность христианства, а лишь превратное, искаженное христианство»¹. Христианство существовало в мире как откровение и до Христа, предвечно. Оно было дано изначальному человечеству в виде божественной Традиции. Язычество же является искажением этого изначальноного откровения, произошедшим в результате утраты божественной полярной прародины. Язычество при этом подготавливает христианство, которое должно исправить язычество, восстановить искаженное откровение. В силу этого христианство справедливо признает язычество своей предпосылкой. Поэтому «нет абсолютно ничего предосудительного в том, когда утверждают, что философия мифологии является подлинным обоснованием философии откровения»². Сама реальность христианства может быть осознана лишь в той мере, в какой познана реальность язычества. Реальность откровения невозможна без реальности мифологии. Философия мифологии есть проникновение в реальность язычества как предпосылки философии откровения. Реальность язычества обусловлена тем, что, по словам Шеллинга, оно «не было человеческим изобретением или случайностью»³. Такое сверхчеловеческое происхождение язычества роднит его с христианством, определяет их общую трансцендентную основу.

Это отношение христианства к язычеству не может быть решено вне решения вопроса о спасении. Если язычники — это сатанисты и антихристиане, то для них нет прощения и спасение для них невозможно. Однако апостол Павел считал язычников «сонаследниками» Бога и «сопричастниками Его во Христе Иисусе посредством благовествования» (Ефс. III, 6). Язычникам не открыт закон Истины, но они живут по закону Истины, ибо душа у них — христианка. Язычники по вере и плоти становятся христианами по духу и делам. Закон Божий записан у них в сердцах, и жизнь по закону важнее, чем знание его и неисполнение. Так «язычники, не искавшие праведности, получили праведность, праведность от веры» (Рим. IX, 30). Живя по законам Христа, язычники будут спасены по закону любви.

¹ Шеллинг Ф. Философия откровения. Т. 1. С. 236.

² Там же. С. 238.

³ Там же. С. 239.

Язычники могут спастись, поскольку любовь и милосердие Божие объемлет всех. Э. Сведенборг считал, что «язычники точно так же спасаются, как и христиане, ибо небеса внутри человека, и те, кто носит их в себе, идут после смерти своей на небеса»¹. Язычники рождаются такими же точно людьми, как и рожденные внутри церкви. К тому же не вина язычников, что они не знают Господа непосредственно. Ни один человек не рожден для ада, поскольку Господь есть любовь, и любовь Его направлена на спасение всего человечества. Всякая вера открывает человеку блаженное начало, и жизнь по вере есть открытие в себе этого внутреннего начала. В силу этого язычники спасаются точно так же, как и христиане. Главное во всякой вере — признание божественного начала. Насколько язычнику открыта эта истина, настолько он и имеет шанс на спасение.

Язычники вполне могут вести жизнь нравственную, угодную Богу, как и христиане. Многие из язычников, как показывает ежедневный опыт, даже лучше христиан соблюдают заветы Христа, хотя и не знают их непосредственно. Они имеют, однако, бессознательное откровение о них в мифе. Любящий благо язычник любит и божественную истину, так как благо и истина воссоединяются в откровении. В силу этого жизнь язычника во благе в этом мире ведет его в ином мире к соединению с истиной и спасению. Язычники, жившие нравственно, согласно понятиям своей веры, получают спасение после смерти. Сведенборг полагал даже, что «язычники легче восходят на небеса, чем христиане нынешнего времени»², так как в них больше невинности, простодушия, чистоты, сострадания и милосердия. Хоть истина и не открыта язычникам непосредственно, но принимается ими внутренним чувством, из природно-естественного.

Уже апостолы отмечали, что христиане живут по заповедям любви значительно меньше, чем язычники. Небеса соединяются с язычниками, находящимися вне церкви, посредством Слова. Благодаря всеобъемлющему Слову церковь является вселенской, и все люди могут рассчитывать после смерти на спасение. Язычники, обладающие Словом вне церкви, будут спасены и даже ранее христиан. Слово соединяет мир в единое тело и открывает язычникам Свет Истины. Язычники и могут жить лишь потому, что Свет Истины открыт им через Слово,

¹ Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде. СПб., 2000. С. 224.

² Там же. С. 229.

хотя и вне церкви. Наличие разума у человека есть доказательство проявления в нем Слова, даже у язычника. Если бы язычник был лишен Слова, то он был бы лишен и разума. Однако наличие разума у язычника есть доказательство наличия в язычестве откровения Логоса — пусть и опосредованного или затемненного.

Исходя из всего сказанного можно согласиться с выводом, что язычество не является противоположностью христианства, а лишь искаженным «изначальным христианством», утраченной примордиальной Традицией. Представления язычества есть искаженное откровение, данное в чистом виде в полярной Традиции и исправленное Христом. Подлинные основы и сущность христианства и язычества не различаются, однако различным оказывается положение, освещение этих основ и принципов, а также отношение к ним у христиан и язычников. Язычеству и христианству явлен один и тот же Бог, но Он представлен в разных освещениях, разными своими сторонами — в язычестве, как Единство — в христианстве. В язычестве Бог дан в природе (как садовник), своими аспектами, силами, энергиями. В христианстве Бог есть Бог Сам по Себе (Тот, кто Он есть). Но это, тем не менее, один и тот же Бог.

Бог всегда один и тот же, но способы Его явления или осознания различны. Христианство есть сверхъестественная религия. Язычество же должно быть признано естественной религией (откровение в природе). Сверхъестественное в своем бытии и деянии направлено на преодоление естественного. Однако это преодоление не есть уничтожение, а переделка, сакрализация, очищение, упорядочение естественного сверхъестественным. Следовательно, сверхъестественное не может существовать без естественного, обусловлено им. Так и христианство, призванное спасти мир светом подлинной истины, не может обойтись без язычества — затемненной истины, естественной религии. Христианство не могло быть понято и принято как сверхъестественная религия подлинного откровения, не имея оно в язычестве этапа, который оно должно преодолеть, но от которого в то же время отталкивается. «Значит, — замечает Шеллинг, — лишь когда есть естественная религия, тогда за ней может следовать сверхъестественная, первая может давать ей материал»¹. Язычество

¹ Шеллинг Ф. Философия откровения. Т. 1. С. 242.

в этом смысле необходимо как предчувствие и приуготовление христианства. К истинной религии язычники сами прийти не могли, но они открывали ее как будущую, неся в себе монотеизм как зародыш и идеал.

Православный священник и богослов о. Сергей Булгаков также видел в язычестве ожидание и предвосхищение Христа. Он писал: «Если признавать религиозную подлинность язычества, то надо принять и то, что в нем совершался положительный религиозный процесс, назревала историческая „полнота времен“, иначе говоря, христианство *подготавливалось не только в иудействе, но и в язычестве*»¹. Язычество даже в большей мере подготовило мир к принятию христианства. Именно поэтому Иисус и был принят прежде всего язычниками. Мистически, как изначальное откровение, существовавшее предвечно, христианство явилось раньше язычества, но исторически, в земном плане, именно язычество подготовило пришествие Христа и принятие Его откровения. Это было предчувствие и ожидание истины. В языческих религиях находится доисторическое свидетельство об истине христианства. Язычество — это тяга к истине, жажда ее обретения. Человек носит в себе образ Божий, и Его истина близка любому человеку. В образе Божьем уже содержится Его таинственное (бессознательное, неосознанное, скрытое) откровение. Христианство сделало явным то, что было скрыто в язычестве; язычество же подготовило почву для принятия откровения.

Само собой, что язычество не предшествует христианству как откровению, так как язычество следует изначальному откровению и затемняет его, а христианство восстанавливает подлинный, но утраченный свет истины. Отсюда — парадоксальный вывод Шеллинга: «Если допустимо видеть в язычестве искажение откровенных истин, то никак уж нельзя запретить видеть в христианстве поправленное, поставленное на место язычество»². Язычество не было дурным «изобретением» человечества, случайностью или злой сатанинской шуткой. Оно было необходимо как следствие грехопадения человечества в раю (первый отход от истины) и смешения языков при

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 279.

² Шеллинг Ф. Сочинения. С. 1308.

строительстве Вавилонской башни (второй отход от истины). Человечество должно было пройти через язычество, чтобы преодолеть его, очистить затемненную истину и возродиться во Христе.

Истинность христианства прямо пропорциональна необходимости язычества и определяется ею. При этом древние языческие мифы и культы арийского племени благодаря своей духовной и трансцендирующей направленности в большей мере соответствовали откровению Христа и подготовили мир к Его пришествию лучше, чем пророки Ветхого Завета. Христос мог быть принят только язычниками, но распят мог быть только иудеями. Христианство очищает язычество. Христианство и нужно потому, что в язычестве изначальная Традиция и божественное откровение утратили свою первоизданную чистоту. Помня о Боге, язычники просто забыли Его Имя, но в какой-то момент решили вернуться в Его лоно.

Древние языческие религии и мифы созданы так, словно изначальное в них подразумевалось последующее христианское откровение о Боге и человеке. Миф вообще следует рассматривать как откровение, да он и развивался как откровение. В ранних мифах откровение Логоса в человеке представлено непосредственно. Затем явно прослеживается процесс затемнения природными, материальными образами. Однако по мере развития миф все более одухотворяется, значение и величие природных образов снижается. Накапливающийся духовный опыт все более разъяснял скрытую изначальную истину Логоса и Его первообразы-мифологемы. Очищение духа от материи и осознание реальной сущности первообразов Логоса — вот путь развития древней мифологии.

В поздних мифах природное полностью вытесняется личным. На смену богам природы приходит культ героя. Именно эта ситуация описана в «Пополь Вух», когда близнецы вытесняют «древних богов» и сами становятся богами. Так происходит встреча и союз личного Бога с личным человеком, когда значение и суть Логоса уже напрямую, без природно-исторических посредников, открывается человеку. В человеческом плане это означает эволюцию от коллективной природной мифологии к личностному героическому мифу. В метафизическом — от безлично-космического, стихийного божества — к личному Бого-человеку. Раздробленный по разным природным объектам Логос получает личное Боговоплощение. Через откровение в мифе лежит путь к пониманию реальности мифа.

То, что язычество своей главной целью имело подготовку человечества к принятию откровения Христа, отчетливо видно при сравнении книг Нового Завета и священных текстов арийских народов. Не только монотеизм, но и истина о Троице была открыта древним языческим племенам. Учение о триединстве Бога не является исключительно христианским, но в зародыше или в искаженном виде дано многим языческим религиям и мифам. Шеллинг утверждает, что «тройка божественных потенций образует корень, из которого произросли религиозные представления всех известных нам и хоть сколько-нибудь достойных внимания народов»¹. Это можно доказать рядом примеров.

В «Пополю Вух» говорится о триединстве изначального бога Хуракана². В Индии мы видим триединство Брахмы, Вишну и Шивы, первый из которых является творцом мира, второй — вседержителем, а третий — судьей и разрушителем. При этом Вишну имеет несколько земных воплощений, среди которых особенно интересны Кришна (часто сопоставляемый с Христом) и Калки — бог-спаситель, Мессия, ожидаемый в конце мира. Языческая Троица — это древнейшая полярная Традиция высокого уровня. Она может быть соотнесена с солнцем в трех его положениях на дневном небе — в точке восхода (весеннее равноденствие), полудня (летнее солнцестояние) и заката (осеннее равноденствие). Бог-Отец, Творец соотносится с точкой восхода; Бог-Сын, Христос в Своей славе — полдень; Дух Святой соотносится с закатом, так как Его подлинное существование «скрыто».

Стоит заметить, что идея Троицы у индоевропейцев соотносится с трехчастным социальным делением и с тремя кругами религиозной жизни. Арийское племя еще на своей прародине было разделено на три касты — жрецов (друиды, брахманы), воинов (аристократия, кшатрии), свободных работников и торговцев (вайшья). Это деление соответствовало трехчастной религиозной системе, олицетворенной Варуной (Уран), Митрой и Индрой³. Этому делению соответствуют три круга в религии индоевропейцев, выделенные О. Шрадером: вера в предков, вера в небесных богов и вера в

¹ Шеллинг Ф. Философия откровения. Т. 1. С. 386.

² Popol Vuh. P. 10.

³ Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3-х т. Т. 1. М., 2002. С. 179.

судьбу¹. Вера в судьбу связана с верховным магическим божеством — Варуной. Вера в небесных богов — с культом солнечного божества (Митра). Вера в предков — самый демократический культ, связан с плодородием, обновлением сил природы (Индра).

Эта трехчленная конструкция есть основа идеологии индоевропейцев в их изначальной общности. Именно эта трехчастная религиозная система и послужила основой для столь облегченного, упрощенного и быстрого принятия индоевропейцами христианства с его культом Троицы. Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Дух Святой совершенно совпали с индоевропейским пониманием триединого бога. Две эти троичные концепции слились и оказались родственны в изначальной Традиции.

Если бы учение о триединстве Бога было присуще только христианству, то и своим существованием оно было бы полностью обязано христианству. Однако на самом деле все наоборот. Не учение о триединстве обязано своим существованием христианству, а христианство своим существованием обязано тому, что Бог триедин. Триединство Бога не рождено христианством, а в историческом плане древнее его, как в мистическом плане — древнее самого мира, ибо существует предвечно. Идея триединства явилась в глубокой древности, до исторического явления христианства. Откровение о Троице есть изначальная и всеобщая Традиция. Христианство не создало учения о Троице, но само возникло из откровения о Троице. Без идеи триединства христианство не существовало бы, но появление этой идеи, как и появление самого исторического христианства, было определено изначальным откровением, данным в мифе и искаженно представленным в язычестве.

Именно потому, что это идея первоначальная, существует и христианство. Шеллинг пишет: «Христианство есть порождение, следствие этого изначального откровения. Поэтому сама идея этого отношения необходимо древнее христианства, поскольку же христианство не могло со временем появиться без того, чтобы эта идея уже не была в начале, то она стара как сам мир, даже старше его. Данная идея есть христианство в зародыше, в зачатке; историческое христианство, т.е. христианство, как оно является во времени, следовательно, есть лишь развитие этой идеи, без которой не было

¹ Шрадер О. Индоевропейцы. М., 2003. С. 174—191.

бы ни мира, ни христианства»¹. Будучи потенциально христианством, учение о триединстве и создало предпосылки для исторического факта явления христианства. Без изначального откровения о триединстве, данного в мифологии и в язычестве, явление христианства было бы невозможным. Христианство было необходимо, чтобы прояснить, очистить от ложных напластований и интерпретаций первоначальное учение о Троице. При этом, разумеется, языческое учение о триединстве (Брахма-Вишну-Шива) не перешло в христианство, а является его искаженным предвестием.

Также и имя Иисуса было предвечно известно и открыто языческим религиям. Известно, что у кельтов был бог, которого звали Езус. Он, судя по всему, соответствовал Одину и Марсу². Имя бога восходит к корню *eis, что по смыслу близко к понятию «энергия», «страсть»³. Езус — один из элементов кельтской троицы: Тевтат, Таранис, Езус⁴. У славян ему соответствовал Jassa (Iassa, Jesse), который был аналогом Рода. В народных песнях и играх он превратился в Ящера, а затем — в Яшу. Возможно, в Перыни располагалось капище с идолом Яссы⁵. Языческий Иисус, как видно, существовал. Он — факт истории и философии язычества индоевропейцев.

Кришна, которого многие считают языческим пророчеством о явлении Христа, изложил свое учение в «Бхагавадгите» («Песнь Господня») — арийском откровении, совершенном по своим качествам. Буквальные совпадения заветов Кришны и Христа свидетельствуют о соответствии арийского и христианского откровения:

«Бхагавадгита»: «Я — сияние луны и солнца» (БхГ. VII, 8); «среди светил Я — лучистое солнце» (X, 21)⁶. / Новый Завет: «Я свет миру» (Ин. VIII, 12); «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин. I, 5); «Господь Бог освещает их» (Апок. XXII, 5).

«Бхагавадгита»: «Я есмь жизнь во всем том, что дышит» (VII, 9) [Параллель: «Я есть справедливость и правда на земле»⁷] / Новый Завет: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. XIV, 6).

¹ Шеллинг Ф. Философия откровения. Т. 1. С. 385.

² Lezama H. Op. cit. P. 135.

³ Элиаде М. Указ. соч. Т. 2. М., 2002. С. 125.

⁴ Пауэлл Т. Кельты. Воины и маги. М., 2003. С. 176—177.

⁵ Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. М., 1987. С. 258, 269, 270. См. также: Мифы древних славян. Саратов, 1993. С. 123, 197, 204.

⁶ Здесь и далее цитируется по изданию: Бхагавадгита. Изд. 2-е. М., 1999.

⁷ El libro de los muertos. Barcelona, 1979. P. 154.

«Бхагавадгита»: «Я не всякому глазу доступен... мир Меня, ослепленный, не знает» (VII, 25). / Новый Завет: «Духа истины, Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его» (Ин. XIV, 17).

«Бхагавадгита»: «...смерть, бессмертье — Я» (IX, 19). / Новый Завет: «Я есть воскресение и жизнь» (Ин. XI, 25).

«Бхагавадгита»: «...те же, кто чтят Меня благоговейно, пребывают во Мне, и Я — в них» (IX, 29). / Новый Завет: «Пребудете во Мне, и Я в вас» (Ин. XV, 4).

«Бхагавадгита»: «Всего сущего Я — источник, все, что есть, от Меня происходит» (X, 8). / Новый Завет: «И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящую от престола Бога и Агнца» (Апок. XXII, 1).

«Бхагавадгита»: «...светом знания Я разрушаю от незнания в них мрак рожденный» (X, 11). / Новый Завет: «Спасенные народы будут ходить во свете его» (Апок. XXI, 24).

«Бхагавадгита»: «Я — начало их, Я — середина, и конец всех существ Я также» (X, 20); «У творений Я — их начало, середина и окончание» (X, 32) [Параллель: «Я есть Вчера, Сегодня и Завтра»¹]. / Новый Завет: «Я есмь Алфа и Омега, начало и конец, первый и последний» (Апок. XXII, 13).

«Бхагавадгита»: «...среди рождающих — бог любви Я» (X, 28). / Новый Завет: «Бог есть любовь» (1 Ин. IV, 8).

«Бхагавадгита»: «...среди знаний Я — самопознание, а в устах говорящих — слово» (X, 32). / Новый Завет: «Слово было у Бога и Слово было Бог» (Ин. I, 1).

Уже этот краткий перечень прямых соответствий представляет «Бхагавадгиту» как вершину языческого арийского откровения не только созвучного христианскому, но и предвосхитившего его. Кришна — не соперник Христа, а арийское пророчество о Христе. Истина Бога раскрывается не в конкретной религиозности, а в личном или коллективном мистическом откровении. Поэтому истина может присутствовать не только в христианстве, но и в языческих религиях. Истина раскрывается в мистическом опыте, в чуде. Прекращение же чудес, явлений и откровений всегда является признаком и следствием отхода от истины.

¹ Ibid. P. 104.

Арийское откровение соответствует христианскому не только в Индии, но и в Греции. Не случайно же о некоторых античных мыслителях говорят как о христианах до христианства. Особенно тождество индоевропейского и христианского откровения раскрывается в античных мистериях. Так, страсти Диониса и пожирание его тела титанами является языческой параллелью Евхаристии. Отличие же заключается в том, что титаны преступным образом вкусили плоть Диониса, убив его, а Христос Сам, по Своей любви к человечеству и свободной воле, является в хлебе и вине, преобразуя их в свою плоть и кровь. Главное в таинстве Евхаристии то, что человек непосредственно (а не символически) приобщается к божественной сущности. Бог, преобразуя человека, делает его собственным «Я» (не я, а Бог во мне — Я). Поклонники Диониса в обрядах также использовали хлеб и вино, а сам бог считался создателем виноградной лозы.

По мистическому учению, как разорван, растерзан был Дионис, так перемолото должно быть зерно, чтобы получить муку и испечь хлеб — тело Диониса. Так же должны быть и раздавлены виноградные гроздья — чтобы сделать вино. Страсти Диониса — это приготовление жертвенного хлеба и вина. Страсти Христовы имели то же значение. Христос даже сближался с Дионисом, поскольку Он также отождествлялся с виноградной лозой: «Я есмь истинная виноградная Лоза, а Отец Мой — Виноградарь. <...> Я есмь Лоза, а вы ветви» (Ин. XV, 1,5). Страсти Диониса — это жажда языческого мира приобщиться к таинству Евхаристии хотя бы и насильственным образом. Но ведь до пришествия Христа другого способа и не могло быть. Закономерен вывод Мережковского: «Мистерия страдающего Бога протянулась через все века и народы, как исполинская тень, чтобы лечь к ногам Христа»¹. В растерзанном Дионисе, повешенном Одине, распятом Кецалькоатле и Орфее мы видим миф о Христе до христианства.

Также Элевсинские мистерии имеют много общего с христианской литургией. Многое из содержания и чина Элевсинских таинств сохраняется в христианской мистике. Даже образы и мотивы Апокалипсиса имеют параллели в Элевсинском учении. Вообще в священных преданиях о Христе и Дионисе, в праздниках христианства и Элевсинских мистериях зачастую можно видеть одну и ту же последовательность образов и мотивов, сходство в их развитии и интерпретации.

¹ Мережковский Д.С. Указ. соч. С. 18.

Близки к христианству и орфические таинства. Евангельское изречение «Много званых, а мало избранных» (Мф. XX, 16) соотносится с древнейшим орфическим стихом: «Много тирсоносцев, да мало вакхантов»¹. В этой строчке речь идет о званых на пир, а первое свое чудо Христос совершил на пиру в Кане Галилейской (Ин. II, 1-11). Там он превратил воду в вино, что является, по существу, чудом Диониса. Царство Небесное также подобно брачному пиру (Мф. XXII, 2), где много званых, но мало избранных (Мф. XXII, 14). Царство Небесное подобно и винограднику (Мф. XX, 1), где первые и последние равны и «много званых, а мало избранных» (Мф. XX, 16) — типичный рай для дионисийцев. Также Орфей, предвещающий слова Апокалипсиса («Я есмь Алфа и Омега, начало и конец» — I, 8), учил, что Бог содержит в себе «начало, середину и конец» всех вещей, всего бытия².

Хорошо известно новозаветное учение о душе как о зерне, падшем в землю, при этом «если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин. XII, 24). Тело-земля представляется здесь могилой души-зерна, так как она в нем похоронена. Но со смертью тела душа воскресает к новой жизни, освобождается из тюрьмы-могилы. Однако традиция понимания тела как «могилы души» связана с учением Орфея, который считал, что душа несет наказание и похоронена в теле, которое служит ей «оградой наподобие тюрьмы»³. В своей тюрьме-могиле душа остается пока не заплатит долгов и не искупит грехи. Гераклит также учил: «Живем за счет их смерти, умерли за счет их жизни»⁴. Смысл в том, что тело — могила души, и когда человек жив, то душа умерла и похоронена в теле, словно в могиле. Когда же человек умирает, то за счет этого душа оживает и живет своей собственной жизнью, свободно от тела. Пифагореец Филолай также считал, что «в наказание за что-то душа сопряжена с телом и похоронена в нем как в могиле»⁵. Теории, что рождение человека есть смерть души, придерживался и Платон, называвший в «Федре» тело «надгробием» и «оболочкой», «которую не можем сбросить, как улитка — свой домик»⁶.

¹ Платон. Федон. Пир. Федр. Парменид. М., 1999. С. 21.

² Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 40.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 216.

⁵ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 443.

⁶ Платон. Федон. Пир. Федр. Парменид. С. 159.

Греческая философия и новозаветная мудрость имеют общий источник — Логос. Поэтому учение Гераклита о «Логосе вечно сущем, согласно которому происходило все происходящее»¹ имеет много общего с христианским учением о Слове (Ин. I, 1—4). Гераклит также говорит о тех, «кто слышали, но не поняли, глухим подобные»². Эти слова совпадают с евангельской цитатой об «имеющих уши слышать» (Лк. VIII, 8; XIV, 35). Даже социальный опыт первых христиан имеет много общего с языческими орденами и братствами. Так, в Новом Завете говорится: «Все же верующие были вместе и имели все общее» (Деян. IV, 32). Однако завет «все общее» был ранее произнесен Пифагором, который считал, что «у друзей все общее и что дружба — равенство»³. Этот принцип использовал и Платон, создавая образ идеального государства. Обучение, воспитание и жизнь стражей этого государства должны быть согласованы с мудростью «У друзей все общее»⁴. В диалоге «Критий» он писал о сословии воинов: «Его члены получали все нужное им для прожитья и воспитания, но никто ничего не имел в частном владении, а все считали все общим»⁵. Эти идеи ложатся затем в основу утопической литературы и социальных учений.

Античные таинства предвосхитили учение и судьбу Христа. Они были выражением ожидания подлинного воплощения Богочеловека. Не случайно, что в ранних гностических учениях и сектах христианства Дионис, Орфей и Христос сливались воедино. Орфей при этом выступает в качестве посредника между двумя богами: он напоминает своей экзатичностью Диониса, но как добрый пастырь и одухотворенный певец обращен к Христу. Своей поэзией Орфей уравнивает, умиротворяет дионисийство и христианство, земной культ циклической природы и небесный культ трансцендентного Бога. Именно благодаря культам Диониса и мистериям Орфея индоевропейские языческие народы с такой легкостью приняли религию Христа. Одно подготовило приход другого.

Целый ряд христианских образов, понятий и таинств были предсказаны язычеством: непорочное зачатие, крещение как посвящение,

¹ Фрагменты... С. 190.

² Там же.

³ Там же. С. 148.

⁴ Платон. Филеб. Государство. Тимей. Критий. М., 1999. С. 186, 193, 222.

⁵ Там же. С. 505.

причастие и распятие как принесение в жертву Бога, его съедение, крест как Центр Мира и т.д. Языческие мистерии расчлененного и воскресшего бога растительности подготовили мистирию распятия и воскресения Христа. Они стали предчувствием новой религии, в затемненных образах выразили изначальную драму мира — распятие Бога, Самопожертвование ради создания мира и нового человека. Христианство не заимствовало эти формы, но в язычестве эти образы и понятия были осколками утраченного откровения и прообразами будущей истинной религии, которую язычники неосознанно ожидали. *Христианство совпало с языческой традицией, поскольку в основе обеих религий лежала общая изначальная Традиция.*

Совпадение или отождествление древних языческих и христианских таинств, идей, праздников необходимо рассматривать как явление не случайное. Это предвосхищение в язычестве через космические циклы метафизических основ христианства и его главной мистерии — драмы Боговоплощения, рождения, жизни, смерти и воскресения Христа. Языческое не уподобляется, но перевоплощается в христианское. Природное откровение преобразуется в откровение трансцендентное. Язычество возвращается к полноте трансцендентных истоков и истинного откровения. Язычество происходит не от обожествления природы. Такой взгляд, возводящий идею бога к материи, был бы материалистическим. Оно происходит от проявления божества в мире и через космос. Говорить, что идея бога восходит к одухотворению или обожествлению природы и ее стихий, значит утверждать, что в основе бога и религии лежит материя. Такая «материалистическая религия» невозможна и не могла бы существовать. То, что язычество является откровением Бога в природе не означает, что в основе его лежит материализм.

Из всех языческих религий самым простительным, с точки зрения христианства, всегда считался культ солнца. Нет ничего удивительного в том, что солнце было воспринято в качестве верховного и главного божества Вселенной. Не зная или забыв о подлинном Боге, язычники поклонялись его отражению — солнцу. В силу этого поклонение солнцу можно считать одной из самых естественных, ранних и распространенных форм религий. Нельзя забывать и о том, что культ солнца мог возникнуть только там, где восход его не был ежедневным. Там, где появление светила после долгой ночи превращалось в великую религиозную мистирию возрождения не только бога, но и человека. Такой религиозный культ мог возникнуть лишь

на Северном Полюсе и он, следовательно, относится к древнейшим пластам индоевропейской Традиции¹.

Солнце воспринималось как Творец Жизни, высшее божество, носитель добра и благ. Именно на основе солнечных культов создавались государственные религии и утверждалось почитание героев. Своим годичным (на полюсе) или суточным (в средней полосе) циклом солнце также соответствовало предвечно данному откровению о рождении, смерти и воскресении Бога-Логоса. Также в поклонении солнцу особое значение имели четыре ключевые точки годового цикла: зимнее солнцестояние (рождение солнца, которое появляется в образе младенца с одной золотой прядью. Он скрывается от врагов в пещере, где его вскармливает коза — созвездие Козерог); весеннее равноденствие (прекрасный золотокудрый отрок); летнее солнцестояние (сильный бородатый мужчина в зените зрелости, силы и славы); осеннее равноденствие (старик с согбенной спиной). В христианстве солнце из высшего творца превращается в атрибут Творца, знак Его высшей силы.

Наивысшей точкой и завершением языческого поклонения солнцу стал культ Митры. На рубеже эпох культ Митры ближе всего подошел к христианству. Сближение двух культов было настолько большим, что их сторонники упрекали друг друга в заимствовании. Культ Митры более всего подготовил античный мир к принятию христианства. Митра привел за собой Христа. Культ Митры стал высшим проявлением языческого откровения, и благодаря ему был осуществлен прорыв к истинному откровению. Культ Митры относится к числу древнейших арийских откровений². Мифы о нем в равной мере присутствуют в Ведах и в «Авесте», то есть относятся к тем далеким временам, когда иранская и индийская ветвь арийского племени еще не были разделены. В обоих случаях Митра является солнечным божеством, почитаемым вместе с богом неба, древнейшим верховным богом — Ахурой (в «Авесте») или Варуной (в «Ригведе»)³.

Митра является посредником между верховным небесным богом и людьми. Он — Логос неба, направленный миру и человеку, олицетворение и обожествление священного завета между творцом и тво-

¹ Тилак Б.Г. Арктическая родина в Ведах. М., 2001. С. 88—89, 115—116, 132—133, 135—136 и др.

² Все об Индии. Сборник. В 2-х тт. Т. 2. М., 2003. С. 58; Мидия. Персия. Иран. Древние царства Востока. Сборник. М., 2003. С. 233—234, 303—306.

³ Wilkins W. Mitologia hindu, vedica y puranica. Barcelona, 1980. P. 49—50.

рением. Арии всегда поклонялись Митре как Логосу. Этот культ был выражением надежды на приход истинного Бога — Христа, пророчество о Нем. Само имя Митры означает «друг-посредник» и прямо соотносит его с Логосом-посредником. Главная функция Митры — объединение людей между собой, в боге и с богом, в основе которого лежит совместный космический договор. Ф. Кюмон прямо говорит о Митре, что он — «Логос, эманация бога, сопричастная его всемогуществу, которая, сотворив мир в качестве демиурга, продолжает хранить его»¹. Митра как солнечный бог был признан в качестве управляющего миром Логоса Вселенной. Искра человеческого разума является частью космического Разума — духовного солнца мира.

Своим учением и обрядовостью культ Митры во многом совпал с христианством. По одному из мифов Митра родился от Ахуры и простой земной женщины в результате непорочного зачатия. Учение Митры включает в себя идею бессмертия души и воскресения тела, конца света и райского наслаждения. Жажда бессмертия и воскресения пронизывает весь дух мистерий Митры. Виноградное вино и хлеб составляли основу обряда причастия в митраистских богослужениях. Хлеб должен был укрепить тело, а вино — дух верующего. Это причастие хлебом и вином у митраистов прямо сопоставлялось церковными писателями с христианским причастием. Сторонники Митры также освящали воскресный (солнечный) день и праздновали рождение своего бога 25 декабря. По юлианскому календарю 25 декабря считалось днем зимнего солнцестояния и днем рождения нового солнца — Митры. В восточных религиях Великая Мать рождает 25 декабря младенца-солнце. Считалось, что Митра, который также назывался Всепобеждающим Солнцем, родился именно в этот день.

Популярность и распространенность этого праздника была столь велика, что с IV века христианская церковь объявила 25 декабря днем рождения Христа — истинного духовного Солнца нашего мира. Если все остальные совпадения между культом Митры и Христа следует понимать как проявление истинного откровения, то в случае с определением даты рождения Иисуса мы имеем дело с прямым заимствованием из язычества. Однако здесь мы переходим от проблемы взаимоотношений христианства и язычества к факту двоеверия.

¹ Кюмон Ф. Мистерии Митры. СПб., 2000. С. 181.

ГЛАВА 4

ФАКТ ДВОЕВЕРИЯ

В наше время общепринятым является совершенно ошибочное противопоставление христианской и дохристианской (языческой) традиции. При этом христианская традиция объявляется истинной, а дохристианская не просто ложной, а сатанической. В тех же случаях, когда в произведении, созданном в христианскую эпоху, обнаруживаются признаки языческой мифологии, это объявляется «специалистами» случайным включением, частным случаем или «фольклорным элементом», который можно оставить без внимания. На самом же деле факт фундаментального единства всех традиций и то, что откровение Христа не связано со временем, а явлено предвечно, позволяет посмотреть на эту проблему иначе. В этом смысле проблема «народной традиции» как раз заключается в том, что она по происхождению своему не является ни народной, ни человеческой. «Народным» является лишь способ выживания и передачи Традиции, но не ее творения. Народ сохраняет то, что несет в себе древнее откровение, примордиальную Традицию, данную человеку Богом при его создании.

В таком случае языческая традиция уже сама по себе является не «дохристианской» или «нехристианской», но «предхристианской», так как несет в себе, хотя бы и искаженное народом, изначальное откровение и подготавливает людей к принятию нового откровения — христианства. В этот момент возникает не отрицание одной традиции («ложной») другой (истинной), а «связка» между двумя традициями — древней и новой. Эта «связка» стала средством передачи всего, что

требовалось сохранить от первой, и включения его во вторую. Так и возникает то, что теперь называется «двоеверием». Это *ассимиляция старого новым и адаптация нового под старое*. Это двоеверие на самом деле следует рассматривать как констатацию *изначальной тождественности традиций*.

Двоеверие — весьма сложное и многоплановое явление культурной, религиозной и национальной жизни. Соответственно постановка и решение этой проблемы всегда было делом непростым и запутанным. С чем согласны все серьезные ученые и специалисты, так это с тем, что двоеверие есть *реальный факт*, прямо определяющийся взаимосвязями христианства и язычества. Невозможно отрицать сильнейший языческий элемент в русской духовной и повседневной культуре, нельзя не видеть факта двоеверия. Отрицание факта двоеверия как явления не только X, но и XIX века в России есть слепота и фарисейство, типичное ханжество и только вредит подлинному православию. Это есть шаг к нетерпимости и в сторону «войны с неверными».

Двоеверие может проявляться как в *скрытой*, так и в *открытой* форме. А. де Бенуа утверждает, что «после христианизации Европы язычество выжило в различных формах: во-первых, в коллективном бессознательном, которое освобождалось прежде всего музыкой, потом на уровне народных верований и традиций, наконец, внутри самой официальной религии и в ее маргинальных формах, в „еретических“ течениях, никогда не исчезающих»¹. Открытая форма двоеверия — это параллельное существование в сознании и жизни человека двух культов — христианского и языческого. Так, отметив Рождество Христово, человек почти сразу отмечает языческий праздник встречи нового года. Весной русские крестьяне устраивали веселый языческий карнавал — Масленицу, а после этого праздновали христианскую Пасху. В Болгарии вплоть до XIX века на «русальной неделе» («зеленые святки») крестьяне снимали с себя кресты и создавали дружины русальцев, восходящие к тайным мужским обществам языческой древности. Все эти праздники не просто не приветствовались, а прямо запрещались церковью.

Скрытая форма двоеверия — это слияние язычества и христианства, заимствование христианством из язычества каких-либо праздников или обрядов. Так, на «зеленые святки» в православных храмах

¹ Бенуа А., де. Как можно быть язычником. М., 2004. С. 204—205.

ставится березка — совершенно языческий ритуал, связанный с культом русалок и поклонением мертвым предкам. Происходит также пересмотр и перестройка древнего языческого культа и божества на христианский манер — христианизация язычества. Э.Б. Тайлор, например, отмечает, что в христианстве прежние языческие похоронные обряды «сохранили свою первоначальную форму, тогда как основная идея изменилась соответственно новым понятиям и чувствам. Классические погребальные приношения яств из язычества перешли в христианство. <...> Фавст ругает христиан за то, что они перенимают древние обычаи: “Их жертвоприношения вы обратили в трапезы, их идолов — в мучеников, которым вы совершаете богослужения с заклинаниями. Вы умиливаете тени умерших вином и кушаньями, вы празднуете языческие праздники вместе с ними — такие, как календы и солнцестояния. В их жизни вы не изменили ничего”. Обычай возлагать пищу на могилы для манов вошли в церемонии, подобные возлаганию пищи и питья для их освящения на могилу святого»¹. Двоеверие здесь представлено как единство формы и смысла.

Также и у русских похоронный обряд включает в себя пьяные поминки, веселые гулянья и праздники на кладбищах, что является отголоском языческой веры в то, что похороны для человека равносильны свадьбе на деве Смерти. Уже в XX веке в России сложилась традиция на Пасху ездить на кладбище и поминать усопших, что полностью противоречит учению и духу православной церкви и осуждается священниками. Похоронный обряд на Руси усвоил и сохранил нехристианскую, языческую форму. У славян-язычников похоронный обряд включает в себя горестные причитания над покойником и веселую попойку (тризну) после похорон. На похоронах следует веселиться и радоваться, чтобы душе не было грустно расставаться с близкими и чтобы она не захотела вернуться на землю в облике нечистого духа. Все эти причитания и поминки сохранились и после принятия христианства, усвоив в ряде случаев новую образность.

Дж. Фрэзер, изучая закономерности взаимодействия язычества и христианства, отмечал: «Церкви очень часто удавалось привить ростки новой веры к старому языческому дереву. Поэтому можно предположить, что пасхальные торжества, которыми отмечаются

¹ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 272.

смерть и воскресение Христа, наложились на праздник, посвященный Адонису, который отмечался в Сирии в то же время года»¹. Суть в том, что культ Адониса был языческим предвестием явления Христа, а мистерии в честь этого бога стали прототипом воскресения Христа. Сам Вифлеем, где родился Христос, окружен рощами, посвященным Адонису. В Вифлееме плач младенца Христа сливался с причитаниями об Адонисе. Адонис приготовил явление Христа, поэтому обе традиции свободно соединились.

Самый известный факт скрытого двоеверия — это использование христианами даты рождения бога Митры в качестве даты рождения Иисуса. Фрэзер прямо отмечает, что праздник Рождества Христова «церковь, скорее всего, позаимствовала из этого языческого культа»². Христианские праздники утверждались взамен древних языческих, пользовавшихся огромной популярностью. «Из этого следует, — пишет исследователь, — что церковь приняла решение праздновать день рождения своего основателя 25 декабря для того, чтобы перевести религиозное рвение язычников с солнца на того, кто звался Солнцем справедливости»³. Ученый полагает, что совпадение дат и мест празднования рождения и смерти христианского и языческого бога солнца не является случайным. Сами христиане указывали на совпадение своих праздников с языческими, объясняя это происками дьявола (отсюда язычество и стало считаться сатанизмом), но на самом деле новая религия лишь заимствовала древние ритуалы.

Фрэзер приходит к важному выводу: «Эти совпадения христианских и языческих праздников, если взять их в целом, слишком многочисленны, чтобы быть делом случая. Они свидетельствуют о компромиссе, который церковь в час своего торжества вынуждена была заключить с соперничающими культами, побежденными, но не утратившими своего влияния на умы»⁴. Политика непреклонной борьбы с язычеством, оказавшаяся, кстати, безуспешной, сменилась на политику поглощения язычества христианством, терпимости и двоеверия. Чтобы преодолеть язычество, христианству пришлось воспринять его. К тому же выводу пришел и Г. Бейли: «Хорошо известно, что

¹ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1998. С. 363.

² Там же. С. 376.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 378.

во времена перехода от язычества к христианству христианские священники, обнаружив, что людей необычайно сложно отучить от следования древним традициям и примитивным верованиям, стали осторожно пытаться превратить языческие празднества в поклонение Христу»¹. Языческие ритуалы скрываются в христианских праздниках и обрядах. Христианские обряды не вышли из народа, а были заимствованы, зачастую вразрез с народной образностью и обрядностью. Чтобы быть принятыми, христианские ритуалы должны были слиться, подстроиться или совпасть с языческой религией.

В то же время нельзя отбрасывать то, что с мистической точки зрения основу двоеверия составляет общность откровения. Языческие боги — это тоска человека по святости, по чистоте истинного откровения и предвстие его. Совпадение рождения Христа с днем рождения Митры или христианской Пасхи с днем воскресения Адониса связано не просто с тем, что христианство использовало широко распространенные и популярные языческие праздники, но с тем, что день зимнего солнцестояния (рождение Митры) есть природное откровение и предвстие исторического события — рождения Иисуса. Календарные совпадения и отождествления лишь восстановили изначальное утраченное откровение Логоса, Его предвечную драму воплощения в человеке и в природе. Здесь речь должна идти не о заимствовании христианством из язычества праздников, а об их сочетаемости и общности происхождения в изначальном откровении и Традиции.

Языческая традиция у славян почти полностью перешла в сферу православия и слилась с ним. Именно во Христе язычество обрело подлинную метафизическую сущность и оправдание, открыло утраченную основу и полноту. Двоеверие — это «оязычение» христианства и «христианизация» язычества в смысле открытия в язычестве утраченной истины, очищения и преобразования его Благой Вестью. Язычество и христианство имеют общий священный смысл, мистически синонимичны. В двоеверии природное откровение преобразуется в трансцендентное, а христианство не устраняется от природного. Языческий календарь находит свое завершение и свершение в христианстве. Вся история священна, календарный цикл также сакрален и в нем нет случайностей, совпадений или сознательных спекуляций.

Принятие христианства как истинного трансцендентного откровения воспринималось многими язычниками не как нечто новое, но как

¹ Бейли Г. Потерянный язык символов. М., 1996. С. 134.

возврат к древней, истинной Традиции, к изначальной сакральности, бывшей до Вавилонского столпотворения и появления языков и язычества. Двоеверие — это попытка возвращения к изначальному единству природного и трансцендентного, человека и Бога. Это было реализацией согласования христианского и языческого в рамках единой для них примордиальной Традиции. Поиски откровения в природе есть язычество. Христианство же открыло Бога в человеке. Смысл жизни христианина — в открытии Бога и богочеловеческой природы в себе самом. Однако внешнее природное и внутреннее человеческое не могут существовать отдельно и часто сливаются в жизни людей, которые не могут уйти от мира. Тогда обоготворенная человеком природа встречается с Богом в человеке, и эта встреча завершается их гармоничным слиянием в двоеверии. Двоеверие в повседневной жизни — это невозможность человека полностью отрешиться от материально-природных, эмпирических сил и найти освобождение в Боге, трансцендентном нашему миру.

Мистически же, по факту общности откровения, языческое и христианское отказываются нерасторжимыми. Как писал Ф. Шеллинг, «если исторгнуть языческое, то у христианства будет отнята вся его реальность»¹, так как реальность трансцендентного проявляется в реальности природных циклов, а реальность христианского откровения — в реальности откровения природы. Если Бог есть то, что Он есть (Сущий), то реальность Бога есть природа Бога, а реальность христианства — в язычестве, в природном откровении. Как нерасторжимы трансцендентное и имманентное, как не противоречат друг другу Бог-творец и Его творение (природа), как в мировом организме сосуществуют душа и тело, так в двоеверии необходимо соединяются христианство и язычество.

Как в человеке тело и душа соединены, так двоеверно сливаются в нашем мире христианство и язычество — душа и тело изначального откровения. Язычество без христианства не обладает полнотой истины, а христианство без язычества не обладает полнотой реальности. В высшем итоге, разумеется, не происходит отождествления абсолютного и материального, трансцендентного и имманентного, но в нашем мире они сливаются. Как освобождение души от тела достигается лишь после смерти человека, так и освобождение христианства от

¹ Шеллинг Ф. Сочинения. М., 1998. С. 1308.

язычества возможно, судя по всему, только после завершения исторического процесса и разрушения нашего феноменального мира. Тогда откровение будет явлено непосредственно — как вне язычества, так и вне христианства. Это будет не столько «освобождение» христианства от язычества, сколько преодоление вообще всякой религии как чего-то вторичного по отношению к чистому откровению.

Двоеверное слияние природного и истинного откровения в нашем мире происходит в форме взаимного приспособления, адаптации, ассимиляции. Считается, что язычество могло сохраниться и выжить только подвергнувшись христианизации, хотя бы чисто внешней. Космические циклы входили в «историческое» христианство и совпадали с ним, давая основу мифологизации исторических событий и образов, представленных в Евангелиях, создавая новую «христианскую мифологию». Христианизация язычества стала возможной, когда мифология истории слилась с мифологией природы, или когда природа и история подверглись мифологизации по одним и тем же законам. Народное христианство проявило себя в природных праздниках и календарных ритуалах крестьян. Ф.И. Буслаев отмечал, что языческий календарь, получивший отражение в мифах, был переведен «на язык и понятия церковного календаря. Это уже не просто мифология, а двоеверие, как и современная нам народная годовщина уже двоеверная»¹. Эта вера в единство исторического и природного времени, объединение линейного и циклического в сакральном календаре дало основу для двоеверия.

Хронология, точность, историчность Христа и христианских святых уступает место их космическому, циклическому восприятию и, в конечном итоге, ведет к преодолению их земной природы, трансцендированию. Удивительно, что именно мифологический циклизм помогает историческому образу освободиться от профанно-природного и пережить трансценденцию. Между образом евангельского и исторического Христа и образом космического Христа крестьянского фольклора нет различия по их духовной истинности. Этот духовный смысл выше истории, истиннее ее. Христианский дух пронизывает природный эпос, но сам этот дух космизуется. Происходит мистическое слияние «исторического» христианства и космических, природных языческих культов. Их взаимная ассимиляция и породила двоеверие.

¹ Буслаев Ф.И. Народный эпос и мифология. М., 2003. С. 309.

В двоеверии жизнь и смерть Христа объединяются с космическими ритмами, которые и воспринимаются как природное откровение о жизненной драме и жертве Иисуса. В силу этого, как пишет М. Элиаде, «в народном христианстве вплоть до наших дней находят проявления некоторые черты мифологического мышления»¹. Двоеверие — это взаимовлияние и такой синтез христианства и язычества, при котором в язычестве освобождается и открывается христианская предвечная («доисторическая») истина. Благодаря язычеству христианство из исторического превращается во внеисторическое, вечное и вселенское. В этом великая заслуга язычества перед христианством, цель и оправдание его существования. Христианский дух пронизывает народное двоеверие, где природа, ее циклы и ритмы из бессознательных превращаются в трансцендентно преображенные и осмысленные мистерии жизни, смерти и воскресения Христа.

Двоеверие охватило все стороны как новой, так и древней религии при их слиянии. Столкнувшись с живыми языческими культами европейских народов, христианские просветители и миссионеры вынуждены были христианизировать их. Языческие боги чаще всего конвертировались в образы христианских и библейских святых. Христианство не уничтожило языческих богов, а дало им новые имена. Так, в конце VI века, когда Европа подверглась христианизации, папа Григорий I Великий запретил разрушать языческие святилища, но приказал заново освящать их, устанавливая в них христианские алтари и кресты, включать языческие праздники в христианский календарь. Языческие богини-громовержцы превратились в св. Илию, а змееборцы появились под именем св. Георгия. Боги Донар и Вотан, славянский Ярило скрываются за именем Георгия Победоносца. Святovit превратился у балтийских славян в св. Витта. Велес у русских стал св. Власием, Перун — Ильей Пророком, Макошь — св. Параскевой, а культы Великой Матери и Матери-земли перешли на почитание Богородицы. Так сами языческие боги добровольно приняли христианство.

Элиаде отмечает по этому поводу: «Эта политика ассимиляции „язычества“, которое невозможно было уничтожить, не представляла собой новшества; уже ранняя церковь приняла и ассимилировала большую часть дохристианского сакрального календаря»².

¹ Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995. С. 173.

² Элиаде М. Указ. соч. С. 171—172.

В фундаментальном исследовании исторического развития религий он пишет: «Принятие Европой христианства положило начало процессу религиозного симбиоза и синкретизации, который служит наилучшим свидетельством способности к религиозному творчеству, характерной для “народных” культур, земледельческих и животноводческих»². Христианство оказалось бессильно перед местными верованиями, и многие языческие религиозные системы и культы были интегрированы в христианство, получили выражение в образах христианской религии и мифологии. «В результате, — заключает он, — бесчисленные формы и варианты языческого наследия образовали мифо-ритуальный комплекс, облеченный в христианскую символику»³. Это и называется двоеверием.

Возникшее при этой конвертации языческих богов в христианских святых двоеверие было установлением функциональной тождественности между божествами прежней и новой религий. В этом случае имя уже не имело значения и могло быть заменено другим (Перун и Илья), как в фольклоре имена героев взаимозаменяемы (Перун — Илья Муромец — Иван-царевич — Гром-батка и т.д.). Христианская перелицовка ранних языческих богов подразумевала сохранение мистической функции при изменении внешнего имени или облика. Главное здесь — созвучие христианского и языческого, единство сакрально-мифологического смысла.

Как христианство влияло на европейскую цивилизацию, так же мировоззрение и культура европейских народов оказали влияние и изменили изначальное христианство. Э. Крик писал: «Христианство видоизменилось, когда оно пришло к неиспорченным народам Севера. Оно вынуждено было приспособляться к инстинктам и чувствам этих народов»³. Об этом же говорит и А. де Бенуа: «После христианизации Европы ни европейская культура, ни христианство более не соответствовали своим корням и своей собственной “природе”»⁴. Одной из важнейших основ для принятия европейцами христианства была троичность Бога, соответствовавшая троичности божества у индоевропейцев. Вторая причина — телесное воплощение, зримость Бога в образе Иисуса, Его чело-

¹ Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3-х т. Т. 3. М., 2002. С. 202.

² Там же.

³ Крик Э. Преодоление идеализма. М., 2004. С. 91.

⁴ Бенуа А., де. Указ. соч. С. 198.

веческий облик и возможность изображать Его в виде человека. Обращение Европы в христианство было во многом видимостью. Христианство стало лишь покровом, новой одеждой, скрывавшей древние языческие культы. По-настоящему христианской европейская цивилизация никогда не была. Синкретизм христианства и язычества действительно существует и его невозможно ни отрицать, ни отменить. Но часто одно скрывается под именем другого.

Не случайно, что из древних языческих культов христианство прежде всего заимствовало само слово «Бог». В словарях одно и то же слово служит для определения как христианского, так и языческого бога: «1) Предвечное и всемогущее, совершеннейшее существо, все создавшее и о всем промышляющее. 2) Ложное божество языческое»¹. В одном и том же слове заложено понятие об истинном и «ложном» боге. Слово «бог» восходит к индоевропейскому корню *bhag-, что означает «дерево», «дуб» (связано с поклонением дереву и с одухотворением природы), или к корню *bha- «говорить» (языческая весть о том, что Бог есть Слово), либо к иранскому слову *bhaga*, обозначающему добрых духов света, плодородия, растительности, воды. В индийских Ведах Бхага (Бага) — «наделитель», «счастье», «доля», «имущество», имя одного из божеств, относящихся к древнейшим пластам арийской мифологии.

Также имя Бхага нередко как эпитет относится к другим богам, особенно солнечным. Бхага — воплощение счастья, податель благ, распределитель даров. Он благосклонен к людям и к нему обращались в молитвах. Бхаге также соответствует Вач — богиня творящего слова, то есть Бхага есть арийское откровение о подлинном Боге-Логосе. Славянское слово «Бог» восходит к тому же образу и использовалось в качестве имени верховного божества. Именем Бога клялись так же, как и именем Перуна или Велеса, то есть Бог был образом реального верховного божества. Слово «Бог» входило также составной частью в имена других славянских божеств — Стрибог, Чернобог, Дажьбог и т.д.

Верховный бог славян-язычников также звался Дый, что связывает его с именем древнеарийского божества небесного сияния Дьяуса и с куклами Зевса, Юпитера (Дьяус-питер), Диелы, Диеваса, а также с латинским названием бога — деус. Использование языческого наименования бога в христианстве европейских народов было

¹ Словарь церковно-славянского и русского языка. Т. 1. СПб., 1847. С. 72.

не просто результатом внешнего «смешения», но признанием глубинного родства христианского Бога и индоевропейских природных божеств как выразителей единого откровения трансцендентными либо имманентными средствами. Христианство же как мировая религия и должно было ассимилировать местные языческие культы, религии и мистерии. Оно объединило их в качестве общего знаменателя в мистерии смерти и возрождения Христа, искупления и жертвы, посвящения и таинства. Этот процесс унификации и ассимиляции был возможен в рамках «христианизации» мифа и язычества, путем перевода всех древних религиозных форм, действий, обрядов и понятий на язык истинного откровения.

Не была в этом смысле исключением и Россия, где собственное язычество смешивалось не только с принятым из Византии христианством, но и с античной мифологией. Двоеверие сопровождало сам факт принятия христианства на Руси. А.Н. Афанасьев описывает возникновение на Руси двоеверия следующим образом: «Хотя народ и принял христианство, но уставы и предания предков не вдруг утратили для него свою обаятельную силу; втайне еще продолжали жить старые верования и соблюдать старые обряды»¹. Афанасьев объясняет это тем, что «при всеобщей грубости нравов и отсутствии образовательных начал, предки наши и не в состоянии были возвыситься до восприятия христианства во всей его чистоте; мысль их, опутанная сетью мифологических представлений, на всякое новое приобретение налагала свои обманчивые краски и во всяком новом образе силилась угадывать уже знакомые черты»². Далее он приходит к выводу: «Старинные моралисты называли наших предков людьми двоеверными, и нельзя не признаться, что эпитет этот верно и метко обозначал самую существенную сторону их нравственного характера»³.

Мифолог открывает здесь одну важную особенность: природная религия не просто смешивается с религией истинного откровения, но христианство оказывается поглощено и адаптировано язычеством. Ученый полагал, что христианская религия, будучи только что принята славянами-язычниками, зачастую воспринималось в форме уже сложившейся мифологической образности. Народные пес-

¹ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х т. Т. 3. М., 1994. С. 600.

² Там же.

³ Там же. С. 601.

ни, обряды, героический эпос, сказки, предания обращались к христианской религии в поисках новых представлений и тем. При этом «новые христианские черты, налагаемые на старое давно созданное содержание, должны были подчиняться требованиям народной фантазии и согласоваться с преданиями и поверьями, уцелевшими от эпохи доисторической»¹. На этом пересечении христианского и языческого возникают легенды — особый жанр русского народного творчества, продукт двоеверия, где библейские образы входят в языческий миф и встают на место древних богов. Например, легенда о том, как апостолы пробыли у прекрасного колодца три минуты, а в мире людей прошло три года², — это явный осколок полярного мифа о сутках, которые длятся целый год (полгода день и полгода — ночь).

Раскрывая механизмы того, как христианское священное предание было вынуждено «подчиняться» древней мифологии и народной фантазии, мифологи открыли один из основных культурологических законов — адаптацию, когда новое и неизвестное объясняется и осваивается через уже известное. Очень часто не новое побеждает старое и сменяет его, а старое упрощает новое и адаптирует его под себя. Происходит не смена, не прогресс, а взаимное приспособление старого и нового друг к другу. Это возможно в ситуации, когда народ решает, что новое может быть принято, так как оно не противоречит в своих мистических корнях старому, привычному, испытанному. Такое в истории религий бывало неоднократно. Мифологические культы развиваются от почитания духов природы (на стадии собирательных культур) к небесным и солнечным богам (на стадии охотничьих культур) и далее — к поклонению богу-громовержцу (на стадии земледельческих культур и возникновения государства). При этом последние два культа явно связаны с властью двух высших каст — жрецов и воинов, а вера в духов сохраняется у представителей третьей касты. Каждый новый культ не отменяет прежний, а впитывает его в себя: мифы о боге солнца, убивающем демона холода, переходят к громовержцу, убивающему змея или демона тучи.

В силу этого мифологии присущ принцип полистадиальности. Шеллинг так характеризовал его: «Мифологическое сознание в более позднем моменте постоянно удерживает более ранние»³. Так и

¹ Там же. Т. 1. С. 55.

² Афанасьев А.Н. Народные русские легенды. Казань, 1914. С. 35—36, 40—41.

³ Шеллинг Ф. Философия откровения. В 2-х т. Т. 1. СПб., 2000. С. 566.

славянская мифология к моменту принятия христианства была полистадиальной и включала в себя веру в домовых, леших, водяных (духи), Сварога и Дажьбога (небесные и солнечные боги) и культ верховного на тот момент бога Перуна (громовержец и покровитель князя). После принятия христианства принцип полистадиальности и адаптации продолжал действовать и лег в основу двоеверия. Двоеверие — это одно из проявлений действия принципа полистадиальности мифа. Христианство даже сознательно приняло в себя разработанную образность и обрядную сторону язычества. В то же время языческие жрецы, адаптируя христианство, скрыли в нем вечные космические истины и откровения природы.

Язычество есть космический культ бога в природе. Оно помещает богов внутрь природы, рассматривает природные объекты как прямые проявления божества. Этим оно приближает богов к простому человеку, который находит в них опору в повседневной жизни. Отсюда — столь стойкая в народе вера в духов природы и очага. Поэтому язычество сохраняется и после принятия христианства. Оно заполняет места, не занятые новой религией, — прежде всего сферу космоса и взаимоотношений человека и природы. Такой пантеистический культ невозможен в христианстве. Нельзя было полностью отказаться от язычества еще и потому, что сам язык славян был полон мифологических образов, уподоблений, метафор. Отказ от язычества и его образной системы означал бы отказ от самого родного языка, что не представлялось возможным.

Все серьезные ученые и специалисты, занимавшиеся изучением русского фольклора, подтверждают факт двоеверия. Так, писатель Н.С. Лесков в очерке «Русские демономаны» прямо пишет, что «мы до сих пор не можем расстаться... с двоеверием», видя в этом негативную, но существенную сторону современной ему религиозной жизни¹. Ученые отмечают, что язычество лишь медленно и постепенно вытеснялось христианством, зачастую смешиваясь с ним и сохраняясь в народных обычаях, праздниках, песнях и религиозных сектах до наших дней. Мифолог А.С. Фаминцын утверждал: «Христианство, несмотря на почти тысячелетний (местами же еще более продолжительный) период своего господствования в славянских землях, не в состоянии было заглушить в народе древние, языческие верования, — слишком

¹ Лесков Н.С. Русские демономаны. Повести и рассказы. СПб., 1994. С. 293.

крепка сила живущих в нем языческих преданий, слишком жива в нем сила воображения, чтобы он, сохранив и по сие время главные черты древнего земледельческо-пастушеского быта своего, — мог отрешиться вполне от древних верований, веками унаследованных им от праотцов»¹. Русский крестьянин видел не противоречие между христианством и язычеством, а стремился к их синтезу.

При этом, как считает Фаминцын, «происходили самые пестрые смешения воззрений языческих с христианскими. Естественное при таких обстоятельствах существование двоеверия подтверждается историческими свидетельствами»². Двоеверие — это и параллельное существование языческих и христианских культов (праздники в честь языческих богов и в честь Христа), а зачастую и их слияние (переход языческих культов на христианских святых). Этнограф С.В. Максимов в книге «Нечистая, неведомая и крестная сила» описал большое количество обрядов и обычаев, «в которых христианская вера как бы переплетается с языческим суеверием»³. Своей целью ученый ставит установление всех признаков «того двоеверия, которое, как ржавчина, насквозь проело христианские обряды наших крестьян»⁴.

Христианский философ Г.П. Федотов отмечал различие между русской простонародной религиозностью и православием, поскольку «русская религиозность таит в себе и неправославные пласты, раскрывающиеся в сектантстве, а еще глубже под ними — пласты языческие, причудливо переплетенные с народной верой»⁵. Выдающийся русский филолог А.Н. Веселовский признает существование двоеверия, «т.е. собственно мифологии еще языческой, продолжающей жить под покровом христианской легенды, которую она изменила до неузнаваемости и в ней проводит свои собственные поверья, свою символику»⁶. Религиозная жизнь двойится: христианство живет рядом с язычеством, которое может существовать самостоятельно, а может и принимать в себя христианство, адаптировать его.

¹ Фаминцын А.С. Божества древних славян. СПб., 1995. С. 152.

² Там же. С. 154.

³ Максимов С.В. Литературные путешествия. М., 1989. С. 271.

⁴ Там же. С. 273.

⁵ Федотов Г.П. Стихи духовные. (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991. С. 11.

⁶ Веселовский А.Н. Миф и символ // Русский фольклор. Т. XIX. Вопросы теории фольклора. Л., 1979. С. 191.

Языческие основы образов и сюжетов древних былин признавались митрополитом Санкт-Петербургским и Ладужским Иоанном: «Первые былины были сложены, вероятно, еще до крещения Руси и носили черты очень древнего языческого эпоса, хотя в последующем в достаточной мере “христианизировались”»¹. В таких былинах сильные элементы религиозных культов дохристианской Европы. В них мифологический аспект (битва героя со змеем) помогает раскрытию христианского смысла (совершение подвига самопожертвования). Мифологическое в былинах становится образным выражением христианского смысла. Эта особенность сохраняется и в былинах позднего происхождения: «Порой языческое влияние чувствуется и в былинах более позднего происхождения, а точнее говоря, — там, где в дохристианские сюжеты народная фантазия внесла действия своих любимых героев позднего времени»². Митрополит Иоанн описывает здесь два важных процесса: «христианизацию» языческих сюжетов и образов и вхождение христианских героев, подвижников в языческое предание. При этом, конечно, художественный, мифологический, былинный образ подчинен христианскому его значению. В обоих случаях (переход языческого в христианское или вхождение христианского в языческое) возникает такое явление, как двоеверие.

Стоит отметить и мнение русского религиозного философа Н.А. Бердяева, считавшего, что двоеверие есть ярчайшая черта русского национального самосознания: «Два противоположных начала легли в основу формирования русской души: природная, языческая дионисическая стихия и аскетически-монашеское православие»³. Русская душа предстает здесь как стихийная язычица и аскетическая христианка. «То, что называли у нас двоеверием, — продолжает философ, — т.е. соединение православной веры с языческой мифологией и народной поэзией, объясняет многие противоречия в русском народе. В русской стихии всегда сохранялся и сохраняется и донныне дионисический, экстатический элемент»⁴. Русский человек душой христианин, а природой — язычник. Двоеверие — это двоемирие,

¹ Митрополит Иоанн. Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. СПб., 1994. С. 37.

² Там же. С. 37—38.

³ Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Сборник. М., 1990. С. 44.

⁴ Там же. С. 47.

слияние двух измерений в одно, жизнь в двух мирах, в двух мистических измерениях. Поскольку само появление наций совпало и прямо связано с зарождением язычества (как результат Вавилонского столпотворения), то язычество, пусть и в форме двоеверия, будет определять развитие национального самосознания.

Что бы мы там ни хотели видеть, но реальность всегда сложнее и глубже, и факт двоеверия русского народа, доказанный учеными XIX века, нельзя, да и опасно игнорировать. Как луна не создает сама свет, а лишь отражает свет солнца, но все же является носителем и передатчиком этого света, пусть и ослабленного, так и язычество, не являясь истинным откровением, не является и ложью. Оно несет в себе отблеск истины — пусть искаженной и ослабленной, но все же вполне реальной и различимой. Примирение язычества и христианства происходит в двоеверии и потому, что русский человек склонен к преодолению оппозиций слитностью, но еще и потому, что в самих этих полюсах скрывается основание к совпадению. Язычество есть опосредованное откровение Логоса в природе. Христианство же есть непосредственное откровение Логоса в человеке и Богочеловеке — Христе.

Совпадение язычества и христианства (двоеверие) заключается в их конечном метафизическом единстве: обе формы религии являются продуктом нисхождения в наш мир Логоса. Только в одном случае это происходит через космические объекты, а в другом — через Христа. Но так как обе формы религии, благодаря содержащемуся в них откровению, действительные, положительные и реальные, то они и сливаются, происходит их примирение и взаимопроникновение. Этот вывод, вызывающий сомнения как у христианских, так и у языческих фундаменталистов, абсолютно достоверен и с точки зрения науки, и с позиций мистики, и с позиций реального положения дел в культуре, религии и самосознании русского народа.

Не желая знать, что элементы язычества сильны и сегодня, закрывая на это глаза, современные фанатики лишь губят все дело. Не признавая факта сохранения язычества в христианской культуре, они оказываются не способны воздействовать на это явление и дают ему возможность развиваться самостоятельно и зачастую в самых уродливых видах. Признав же, что язычество не умерло, что за тысячу лет существования христианства на Руси оно продолжает развиваться даже в открытой форме, что двоеверие давно уже стало элементом русского национального самосознания, мы сможем не только правильно осоз-

нать ситуацию, но и воздействовать на нее. С другой стороны, и это видно на примере творчества Лескова, Достоевского, Фета, Короленко, Мельникова (Печерского), Мамлеева, Орлова и многих других писателей и поэтов, именно древняя мифологическая образность, проникая в нашу литературу и искусство, делает их духовно глубокими, многомерными, подлинно художественными шедеврами.

Причина двоеверия, конечно, не в том, что новая религия (христианство) использует культы старой или искажается традиционной верой (язычество). Подлинная причина двоеверия на самом деле заключается не в этом заимствовании или влиянии, а в мистическом совпадении. Христианство и язычество имеют в своей основе священное сказание (миф), которое некогда, до Вавилонского разделения, было единым и верным и которое несет в себе божественный Логос. Об этом говорит общность и даже одинаковость сюжетов Библии и мировой мифологии. Эта схожесть языческого и христианского ярко прослеживается в религиозной реформе, которую киевский князь Владимир Святославич пытался осуществить в 980 году. Будущий святой равноапостольный князь Владимир вошел в историю первоначально как величайший реформатор языческой веры, превративший ее в упорядоченный государственный культ во главе с Перуном. Академик Б.А. Рыбаков находил прямые совпадения между языческим пантеоном князя Владимира и христианской Троицей: Стрибог или Сварог соответствовал Богу-Отцу, Дажьбог — Богу-Сыну, Семаргл — Духу Святому, а Макошь — Богородице¹. Такое совпадение представляется не сознательной спекуляцией языческих жрецов, а мистическим параллелизмом между природным и истинным откровением.

Христианские и языческие мифы часто схожи именно по той причине, что они оказываются проявлениями в нашем мире одного и того же, единого божественного Логоса, но отличаются разной степенью Его проявленности, открытости или затемненности. Языческая и христианская мифология отличается не тем, что она несет или не несет в себе божественную истину, а только степенью ее проявленности или искаженности. Христианская мифология такую истину представляет в чистом виде непосредственного откровения, а языческая выражает ее сквозь призму природных и космических циклов. Если влияние или

¹ Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. М., 1987. С. 446, 769.

заимствование христианством из язычества и происходит, то оно лишь вторично и возможно только потому, что в основе обеих форм религии лежит общая изначальная Традиция и трансцендентная истина, Логос. Заимствование, как известно, возможно лишь тогда, когда принимающая, заимствующая сторона несет в себе потенцию и испытывает необходимое влечение в сторону к отдающему. В реальности же это заимствование происходит не в силу бедности берущей и развитости отдающей стороны, а в силу обоюдного желания обрести и ярче осветить общую сакральную истину.

Двоеверие опирается на неразрывное сочетание имманентного космизма языческих мифов и трансцендентного абсолютизма христианской религии. Оказалось, что одно без другого не может существовать, и даже в изначальном язычестве всегда скрывается трансцендентное откровение, а в христианстве виден космический циклизм. Чувство принадлежности к двум мирам — вот материя двоеверия. Единство и борьба противоположностей (христианства и язычества) порождает двоеверное переживание двуипостасного (трансцендентного и имманентного) мира в его единстве и динамичности. Двоеверие определяет личностный миф человека: встреча христианского с языческим ранит его душу, делает его жизнь трагической, а мирозерцание многополюсным и ищущим. Примирение этих кажущихся противоположными форм религии, их синтез приводит к катарсису. Душа, сочетая в себе языческий экстаз и христианский аскетизм, ищет стабильности в их объединении и примирении — в двоеверии, где природно-стихийное сосуществует с запредельным и обосновывает его.

Во взаимодействии христианского и языческого раскрывается тайна не только национального характера, но и человеческой души, совмещающей сверхсознание, сознание и подсознание. Христианство, устанавливая свой великий закон любви, подавляет низменные человеческие инстинкты, но не уничтожает их. В лучшем случае энергия загнанных и запертых в бессознательном инстинктов перераспределяется на духовное подвижничество и героизм (смирение, аскетизм, просветление и самопреодоление). Однако такой путь — для избранных, единиц. Трагедия христианства в том, что оно не предложило средств для перераспределения и переработки энергии подавленных инстинктов простого большинства средних людей. В средние века эта энергия еще могла находить выход в религиозных войнах, крестовых походах и массовых религиозных действиях — мистериях, граница-

щих с народными культами и психозами (тарантизм). Но вскоре и этот путь был перекрыт. Накапливающаяся негативная энергия подавленных инстинктов стала выплескиваться уже против самого христианства, и некоторое время церкви удавалось бороться с эксцессами средствами инквизиции. Позднее этот бунт вышел из-под контроля и в мягкой форме воплотился в протестантизме, расколе, сектантстве, а в жесткой — в атеизме, социализме, сатанизме и неоязычестве.

Христианство в своем гордом игнорировании человеческого естества, человеческих инстинктов и энергии бессознательного прямо ответственно за сатанизм, социализм и атеизм. Оно не предложило человеку никакого средства для избавления от негативной энергии вытесненных инстинктов кроме поста, аскетизма, самобичевания, умерщвления плоти. Однако все это были негативные по сути решения, неприемлемые для простого человека. Именно в этом следует искать основы двоеверия и неоязычества в современном мире, когда человек находит в язычестве то, чего он не находит в христианстве, — способ снятия негативного напряжения и избавления от деструктивных энергий.

Двоеверие даже необходимо простому человеку. Дело в том, что его энергия находит выход в языческих праздниках, карнавалах, в экстазе. В противном случае негативная энергия будет направлена на получение удовольствия через убийство, насилие, асоциальное поведение. Лучше дать человеку возможность разрядить и выплеснуть энергию в экстатичном карнавале, чем получить нацию закомплексованных маньяков-наильников, убивающих своих детей, родителей или соседей только по подозрению, что они — колдуны и сатанисты. Лучше экстаз, чем преступление. Христианской церкви даже выгодно допустить элементы двоеверия, так как после праздника человек идет в церковь, а после убийства — почти никогда.

Агрессивная «ортодоксальность», фундаментализм в нашем мире приводит только к насилию, к религиозным войнам, к непониманию ближнего, к утверждению чувства собственного превосходства над «неверными». Напротив, нормальное состояние психики должно опираться на синкретичности, слияние противоположностей. В нормальном человеческом сознании полярности примиряются и синтезируются. Г. Сузо отмечал: «Скажу тебе более: если человек не в состоянии две противоположности, то есть две противоположные друг другу вещи, мыслить как единое целое, то такой человек не может верно и

безошибочно говорить об этих вещах»¹. Противоположности едины и сливаются в Боге. То, что Бог един в трех лицах, и есть основа всеобщего принципа синкретизма, всеединства различных исторических религиозных форм.

Быстрота и относительная бескровность принятия европейскими народами христианства является неоспоримым историческим фактом, с которым согласны все исследователи². Однако причину этого следует искать не в легкости смены язычества христианством, а в легкости принятия новой веры, основанной на ее мистической близости к старой, на их сходстве и зачастую — в слиянии двух форм религии. Это слияние основывалось на непротиворечии основных догматов язычества и христианства, на общности ритуальной стороны и на конечном единстве откровения. И.И. Срезневский, например, утверждал, что именно изначальный монотеизм помог славянам-язычникам, «не по насилию принимавшим христианство»³. Академик Рыбаков отмечает: «При ознакомлении с литературными произведениями, прикладным искусством мы не ощущаем резкого перелома в существе религиозных представлений. Менялась (иногда очень существенно) форма, а содержание оставалось близким к прежнему»⁴. Христианство было принято с такой легкостью потому, что оно не противоречило язычеству индоевропейских народов, а сливалось с ним. Причина такого слияния, двоеверия заключалась в том, что в своей сущности новая религия откровения мало чем отличалась от традиционного языческого культа бога в природе. Язычество, как уже отмечалось, было по своему происхождению всего лишь более или менее забытым, затемненным изначальным откровением.

Не существует простого противоречия арийского язычества и христианства, ведь именно арийские языческие народы приняли христианство. Духовность, метафизичность, направленность в трансцендентное арийских народов более соответствовало откровению Христа, чем религия Ветхого Завета. Индоевропейское язычество и христианство созвучны, сливаются, а не противостоят. Этот процесс

¹ Сузо Г. Книга Истины. Книга Любви. СПб., 2003. С. 94.

² Degalli F. Historia de la Iglesia. Buenos Aires, 1963. P. 108—116.

³ Срезневский И.И. Исследования о языческом богослужении древних славян. СПб., 1848. С. 2.

⁴ Рыбаков Б.А. Указ. соч. С. 559.

и лежит в основе двоеверия. Трансцендентная направленность язычества (в «Упанишадах», например) и созвучность древней религии арийцев христианству напрямую связана с происхождением арийского племени и их религии на землях счастливой полярной прародины (Туле, Тулан, Трипура, Арьяна Вазджо и т.д.). Собственно, это вполне закономерно: арии (досл. «благородные»¹) — дети Иафета и, согласно принципам минората, потомки Сима и Хама занимают подчиненное положение. Богоносность ариев и привела их к принятию Христа как своего Бога.

С момента принятия христианства у всех арийских народов происходил процесс взаимной адаптации старой племенной и новой вселенской религии. При этом наряду со слиянием и адаптацией имели место и случаи рецидивов, когда поклонение языческим богам возвращалось, а христианство предавалось гонению. Пример императора Юлиана Отступника хорошо известен². Однако в подлинном историческом смысле это противостояние связано не с различностью или противоположностью двух форм религии, а с соперничеством элит, с утратой реальной власти древними жрецами и с утверждением власти христианских священников. Прекрасной иллюстрацией такого соперничества, не имеющего, на самом деле, ничего общего с религией и Традицией, является история принятия христианства на Руси.

На протяжении четырех веков после принятия христианства в России было несколько случаев возврата к язычеству, инспирированных жрецами, продолжавшими тайно поклоняться древним богам. Так, в 60-70-х годах XI века в Новгороде все жители перешли на сторону языческих волхвов. Христианские храмы были разрушены, а на их месте установлены языческие идола. В Киеве в 1071 году появился жрец, пытавшийся восстановить языческий пантеон князя Владимира. В это же время происходит усиление влияния волхвов в Ростовской земле.

Позднее, во второй половине XII века, наблюдается возрождение язычества в городах, в княжеских и боярских кругах. Оно свя-

¹ Лелеков Л.А. Термин «арья» в древнеиндийской и древнеиранской традициях // Древняя Индия. Историко-культурные связи. Сборник статей. М., 1982. С. 149—150.

² Degalli F. Op. cit. P. 67—68.

зано с острым недовольством князей и бояр усилением не только духовной, но и светской власти монастырей и иерархов церкви. В это время происходит возврат к солярным культам Дажьбога и Хорса как природно-космической альтернативы Христу. Этот процесс получил отражение в повести «Слово о полку Игореве» — подлинной апологии язычества. Последний случай отмечен в 20-х годах XIII века. В 1227 году в Новгороде появились волхвы и ведуньи, открыто проповедовавшие язычество и привлечшие на свою сторону много людей. Им покровительствовал даже сам князь Ярослав Всеволодович. Но, несмотря на это, они были арестованы и сожжены православными священниками. Однако такие эксцессы были единичными и связаны на самом деле с борьбой правящих элит за власть, за влияние и деньги.

К XIII веку и в городе и в деревне складывается своеобразное двоеверие, равновесие двух форм религии. Крестьяне, числясь крещеными, открыто продолжали придерживаться языческих ритуалов и участвовать в праздниках. Городские верхи, аристократия, княжеско-боярские круги, приняв все внешние проявления и форму христианства, устраивали игрища, карнавалы с музыкой гуслей и пением гонимых церковью скоморохов. Историческая правда заключается в том, что в сознании народа древнее язычество сосуществовало с новой христианской религией. Зачастую это было язычество в открытой форме. Двоеверие — это параллельное сосуществование двух форм религии при их взаимовлиянии и даже слиянии, а не противоречии и борьбе. Иначе крестьяне были бы наделены совершенно раздвоенным, шизофреническим сознанием. Двоеверие — это очищение язычества христианством и их встреча, яркая черта русского национального самосознания, которую невозможно преодолеть.

Не подлежит сомнению, что легкое, быстрое принятие европейскими народами христианства вызвано прежде всего глубинным соответствием учения Христа языческой мифологии и мистики ариев. Языческие культы изначально были трансцендентными, потенциально ожидали Сына и знали о Логосе, пусть и затемненно. Свет Христов светит не только христианам, но незримо освещает и нехристианские народы — как до, так и после рождения Христа. Многие, что было открыто языческими народами за века до исторического Христа, было близко к Его откровению по смыслу, по духу, по слову.

Причина этого в том, что арийские народы незримо, неосознанно вдохновлялись истиной Божьей, ибо «всякий любящий рожден от Бога и знает Бога» (1 Иоан. IV, 7). Но и всякий любящий Слово (философ) уже знает Слово.

Язычество зачастую — это не только утраченная истина, но и неизреченная истина, то есть воспринятая, но неосознанная из-за незнания подлинного источника откровения — Бога. Ключевой процесс двоеверия и необходимость двоеверия — в возвращении к изначально чистому откровению. Это возвращение к примордиальной Традиции, утраченной, искаженной, неосознанной или нераскрытой. Здесь происходит свершение христианства как вселенской религии, дарованной языческим народам во исполнение их древней веры.

Однако при этом возникает вопрос о современном существовании язычества в христианских странах. Такое явление называется «неоязычество». Теоретик неоязычества А. де Бенуа отталкивается от верного тезиса, что «язычество никогда не умирало»¹. Двоеверие перебрасывает мостик к неоязычеству. Солнечный героический культ не перестал существовать и вдохновлять умы европейцев на протяжении всех последних двух тысяч лет. В наше время языческие мифы и культы продолжают жить в бессознательном и часто проявляются в творчестве художников, писателей, поэтов и философов. Именно в дохристианской древности художники и писатели продолжают находить источник вдохновения. В качестве примера можно представить картины известного русского художника К. Васильева.

Проявление язычества может быть обнаружено в культе «звезд эстрады», в моде на эзотеризм и даже в экологическом радикализме «зеленых». В политической сфере плюрализм может быть истолкован как далекое отражение языческого политеизма. «Насущность язычества, таким образом, — делает вывод де Бенуа, — не подлежит сомнению»². Однако возрождение язычества в уродливых и примитивных формах, в виде замкнутых тоталитарных сект или экстремистских политических течений представляется опасным и крайне вредным делом. В таком неоязычестве можно увидеть лишь одну из

¹ Бенуа А., де. Указ. соч. С. 11.

² Там же. С. 17.

черт гибели культуры, результат вырождения и духовной неполноценности современной европейской цивилизации.

Подлинное неоязычество не должно быть простым «возвратом в прошлое». Миф обращен не в прошлое, а в будущее. Неоязычество открывает не прошлое в мифе, а то в мифе, что преодолевает время, обращается к настоящему и закладывает ориентиры или указывает цели будущего. Бенуа говорит «не о возвращении, о об обращении к язычеству»¹. Он видит необходимость не в возвращении к язычеству, а о возвращении язычества. Таким образом, современное неоязычество видится философу не регрессом. Оно предстает сознательным выбором более гармоничного, более мощного и подлинного будущего. Этот выбор открывает в неопределенном будущем то вечное, что было открыто индоевропейцам в момент их создания, — изначальную Традицию и миф.

Это не означает, разумеется, возведения алтарей или храмов Аполлону или Перуну. Такая форма неоязычества представляется ужасающей культурной аномалией, признаком упадка религиозности. «Новое язычество, — пишет де Бенуа, — должно быть по-настоящему новым. Преодоление христианства требует одновременно реактуализации „прошлого“ и освоения „будущего“»². Невозможно «отменить» христианство, которое уже стало частью нашего прошлого, достоянием традиции и фактом настоящего, но оно может быть «преодолено». Возврат к предыдущей форме религии (к древнему язычеству) неосуществим, так как она уже полностью утрачена. Неоязычество должно просто «вновь представить языческую систему ценностей»³. Это должно быть не возвращение культа бога солнца, а возрождение тех героических и аристократических ценностей, на которых он был основан. Неоязычество — это возвращение ценностей, а не культов. Неоязычество — это формирование особого внутреннего мира, особой формы восприятия космоса, мифологического сознания, построенного на сакральных ценностях, явленных в языческих мифах и в Традиции.

¹ Бенуа А., де. Указ. соч. С. 21.

² Там же. С. 200.

³ Там же. С. 201.

Неоязычество не лишает мир Бога или священного, но, напротив, открывает священное и Бога в иной образной системе. Неоязычество переживает священное и Бога как явленность и явность. Оно основано на идее священного, сакрализует бытие, пронизывает космос энергией сакрального и возвышает этот мир до Бога. Священное, пронизывающее мир, — это и есть главная идея язычества, основа языческого мировоззрения. Этот вопрос решается в том смысле, что Бог проявляет Себя в мире и через мир, пронизывает его сакральной энергией, представляя особое измерение мира. Бог, разумеется, не есть мир, не ограничен миром, но в мире нет ничего, что было бы вне Бога. Мир не противопоставлен Богу, а проникнут Им как сакральной энергией и мифологическим откровением.

Полемически заостряя мысль, де Бенуа подводит итог рассуждениям в следующем выводе: «Мы хотим противопоставить Веру Закону, миф логосу, невинность становления виновности твари, законность воли к власти прославлению рабства и унижения, автономии человека его зависимости, волю чистому разуму, жизнь ее проблемам, образ понятию, место изгнанию, желание истории концу истории, волю, которая преображается в да миру, отрицанию и отказу»¹. Эти резкие слова как раз и связаны с тем, что в нашем мире христианство и язычество ошибочно противопоставляются. При этом христианство без язычества утрачивает свою реальность, а язычество без христианства — свою истинность. Процесс становления неоязычества выливается в политические формы и вообще-то не имеет ничего общего с подлинным религиозным процессом. В реальности же мы видим постоянное пересечение и слияние двух форм религии (языческую и христианскую) ради восстановления изначально данной и утраченной Традиции.

¹ Бенуа А., де. Указ. соч. С. 239.

ГЛАВА 5 МИФ И РИТУАЛ

В науке не существует единой точки зрения на взаимоотношения мифа и ритуала. Метод мифореставрации исходит из осознания единства мифо-ритуальной системы как общей поведенческой модели. Испанский мифолог А. Альварес де Миранда писал по этому поводу: «Одна из наиболее актуальных тем в области истории религий — это взаимозависимость между мифом и ритуалом. <...> ...миф и ритуал представляют собой различные выражения одного сакрального действия: миф в словесной форме и ритуал в форме действия, и оба происходят из идентичных религиозных интуиций. Поэтому миф и ритуал взаимопредполагаются, и одно требует другого как две стороны одной медали»¹. Это очень удачное определение, подразумевающее, что миф и ритуал — это две формы воплощения одного и того же — мифологического сознания, два нерасторжимых плана сакральной реальности.

Для Шеллинга мистерии (ритуалы) вырастают на почве мифа, выходят из него. «Для нас, — пишет он, — мистерии являются естественным и необходимым произведением самого мифологического процесса, они вытекают из него и, следовательно, не могут ему предшествовать»². Он, как видно, выводил мистерияльные действия из мифологического процесса, из мифосознания. «Мистерии возникли из

¹ Alvares de Miranda A. Obras. T. II. Madrid, 1959. P. 191.

² Шеллинг Ф.В. Философия откровения. В 2-х т. Т. 1. СПб., 2000. С. 532.

естественного развития самой мифологии»¹. Поэтому «мистерии всегда сохраняли мифологию в качестве своей предпосылки»². Ритуал включает в себя 1) сами ритуальные действия, таинства и 2) полученные знания, приобретенный опыт, «мистерияльное учение». Мистерии противопоставлены публичным экзотерическим праздникам. Однако мистерии не противопоставлены мифологии, а составляют ее эзотерическую сущность, тайный ключ. «Мистерии, — замечает философ, — заключали в себе... эзотерическую историю мифологии»³. Мистерии ритуальными средствами раскрывают мифологию и последуют ей. Одно определяет существование другого.

Стоит заметить, что ритуал как особое действие всегда совершается во времени, тогда как миф может быть рассмотрен с позиции вневременности. Однако по своей природе оба они — лишь два аспекта или способа проявления одной и той же реальности. Она, по словам Р. Генона, есть «не что иное, как соответствие, сопрягающее друг с другом все уровни всеобщей экзистенции таким образом, что при ее посредстве наше человеческое состояние может быть приведено в связь с высшими состояниями существа»⁴. Сакральная сила, выражением которой в равной мере являются миф и ритуал, объединяя их, позволяет человеку достичь высшего состояния. Миф и ритуал едины, они могут и не зависеть друг от друга, но объединены сакральным и в равной мере выражают мифологическое сознание. Размышляя над вопросом «первичности» ритуала по отношению к мифу, К. Клакхон замечал, что «факты не позволяют делать какие-либо обобщения относительно того, является ли ритуал "причиной" мифа или наоборот. Скорее между ними существует своего рода сложная взаимозависимость, по-разному структурированная в различных культурах и, вероятно, на разных этапах развития одной культуры»⁵. Д. Фонтенроуз подвергает теорию происхождения мифа из ритуала жесткой критике и приходит к выводу, что «большинство мифов не являются обрядовыми текстами»⁶.

¹ Шеллинг Ф.В. Философия откровения. В 2-х т. Т. 1. СПб., 2000. С. 629.

² Там же. С. 545.

³ Там же. С. 534.

⁴ Генон Р. Символика креста. М., 2004. С. 454—455.

⁵ Клакхон К. Мифы и обряды: общая теория // Обрядовая теория мифа. Сб. науч. трудов. СПб., 2003. С. 167.

⁶ Фонтенроуз Д. Обрядовая теория мифа // Там же. С. 112.

По словам В. Тэрнера, ритуал — «это стереотипная последовательность действий, которые охватывают жесты, слова и объекты, исполняются на специально подготовленном месте и предназначаются для воздействия на сверхъестественные силы или существа в интересах и целях исполнителей»¹. Это воздействие означает, прежде всего, установление общения. Если миф есть откровение Логоса, то можно утверждать, что миф есть средство коммуникации. Через миф Логос общается с человеком и позволяет человеку понять и познать Себя. Миф — это разговор Логоса с человеком. Ритуал же являет собой обратную картину. Через ритуал человек общается с Богом и открывает Ему свои запросы и желания. Ритуал — это разговор человека с Богом. Миф и ритуал представляют собой особую коммуникативную систему, предназначенную для двустороннего общения человека и Бога. Бытийность мифа и влияние мифа на бытие во многом определяется тем, что он представляет собой средство коммуникации между сакральным и профанным, трансцендентным и феноменальным, Богом и человеком, сверхсознанием, подсознанием и сознанием. Миф не может происходить из ритуала, так как это два совершенно отличных друг от друга способа коммуникации.

Миф не выходит из ритуала, и бессмысленно гадать, что было раньше — миф или ритуал, слово или действие, поскольку «раньше» всего была мысль и воля. Они находили свое выражение в мифологическом сознании, из которого миф и ритуал в равной мере порождаются. Миф и ритуал не творятся друг из друга, могут не зависеть один от другого, но оба восходят к мифосознанию, являясь его воплощением и реализацией. Ритуал не являет собой образец или основу для мифа и человека, но сам строится на уподоблении моделям, заложенным в мифосознании. Ритуал и мифологическое повествование имеют в своей основе структуры и элементы мифологического сознания. Именно оно через свои мифологемы и модели определяет суть жизни человека, устанавливает для него парадигмы. Принцип же синкретизма мифологической культуры получает здесь воплощение в неразрывном единстве и взаимозависимости мифа и ритуала, являющихся одновременно и в равной степени реализацией мифосознания.

Ритуал, становясь частью традиционной культуры, неотделим от мифа, составляет с ним синкретичное целое. Миф может напрямую

¹ Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 32.

появиться в ритуале как его сюжет или опосредованно через ряд реминисценций, ассоциаций, вторичных реалий, намеков. Также он появляется в виде общего мифологического фона и мифологической настроенности или мифологизма сознания участников обрядового действия. Ритуал мифологизирует реальный мир, но и миф осмысливает и одухотворяет ритуал. Без мифа ритуал превращается в детскую игру. Благодаря возникшему мифо-ритуальному единству обыденный мир сакрализуется, пропитывается мифом и воспринимается через мифологическое сознание. Ритуал есть реализация мифа, мифологической схемы, элементов, парадигм и структур мифосознания. Мифологическая ситуация часто выступает как ритуальная ситуация, где миф — схема, а ритуал — событие, опыт.

Ритуалы не могут быть поняты и изучены отдельно от мифов, но только в совокупности с ними и со всей остальной сакрально-духовной традицией человечества. Ритуал не существует отдельно или самостоятельно, не является основой первобытной культуры, но включается составной частью в самый широкий контекст сакральной действительности. В то же время и остальная часть культуры не может существовать вне или отдельно от ритуала, так как ритуал сакрализует окружающий мир и вместе с мифом представляет человеку основные поведенческие модели. *Через ритуал миф сливается с реальностью, через миф ритуал обретает сакральный смысл и бытие.* Миф управляет ритуалом, моделирует его, задает его основные элементы и структуру в целом. Ритуал строится на основе мифологического сознания, но живет и развивается в рамках собственной логики. Если герой мифа спасает наш мир от проникновения в него деструктивных сил хаоса, то ритуал, повторяя действие героя, добивается того же результата. В ритуале люди становятся на место богов и героев, повторяют их деяния.

Ритуал есть воплощение идеи «вечного возвращения», фундаментальной для всех мифологических культур. Ритуальное повторение мифологического события — это его обновление, актуализация, возвращение к нему как к парадигме. Ритуал — это повторяющееся сакральное действие, иррационально воспринимаемое и воздействующее на бессознательное. Он по-своему моделирует окружающий мир, управляет жизнью и бытом людей, их действиями. Ритуал показывает человеку совершенные модели, представляет поведенческие образцы. Он прямо влияет на повседневную жизнь,

являясь ее моделью. Любой ритуал повторяет то, что в мифологические времена совершали боги, духи, первопредки, то есть и он имеет свою сакральную модель. Всякое действие человека мифологической культуры повторяет некое прадействие, установленное в мифе духом. В этом смысле оно (это действие) всегда ритуально. Любой ритуал имеет свою сакральную модель — некое изначальное действие, совершенное в мифологические времена богом или героем. Начало всем ритуалам положили боги и мифические первопредки. Ритуал — лишь точное повторение людьми этого изначального действия, его воспроизведение.

Человек повторяет действия бога. Для этого, собственно, он и был создан. Ритуал — всегда «подражание богу». Обряд имеет своей сакральной моделью то или иное дело, действие, поступок, совершенный богом и отраженный в мифе. Ритуал — это то, что раньше делали боги, и теперь люди обязаны повторять это, чтобы обрести их покровительство. Обряд представляет собой программу повторяющихся циклически возвращающихся действий. Ритуал программирует определенное поведение, поступки, жесты, вне которых достижение порядка невозможно. Как заложенная в душу и жизнь человека ритуал-программа и является результатом деятельности единственного Программиста — Бога. В обряде, как и в мифе, человеку открывается Его воля, представленная уже не в форме заветного слова, но как заветное действие. В нем человек становится соучастником божественного действия.

Бог присутствует в ритуале и помогает человеку совершить его. Все обычаи, обряды, нормы поведения человека изначально установлены духом, первопредком, богом. Именно поэтому они и являются священной традицией племени и должны возобновляться. По существу, не только ритуал, но и любое человеческое дело может быть успешным лишь потому, что раньше его совершил дух-покровитель, бог. Обряд имитирует сакральное действие, направлен на реактуализацию мифа. Любое действие человека ценно не само по себе, а лишь в зависимости от того, повторяет ли оно изначальное сакральное действие, то есть в зависимости от ритуальной модели. Все важнейшие этапы и факты жизни человека были первоначально явлены, обоснованы и узаконены божеством и превратились, по существу, в ритуалы. Люди имеют право лишь повторять эти парадигматические действия.

Обряд — это трансцендентный и мифологический прецедент. Действие становится реально лишь потому, что оно ритуально — повторяет изначальную божественную, сакральную модель. Реальность действия и жизни достигается благодаря их ритуализации и сакрализации. Обряд выступает как универсальная парадигма. Наличие ритуалов, их парадигматическая функция, постоянное стремление человека подстроить свою жизнь под мифологические модели свидетельствует о том, что над человеком и его миром есть мир более высокий, образцовый, божественный, сотворивший человека и его мир по Своему образу и подобию. Ритуальному человеку необходимо мистическое сопричастие с божеством, духом, миром, с изначальными временами. Это и достигается благодаря ритуалу. Обряд — это вечно настоящее, возвращающееся мифологическое событие. Благодаря ритуалу современное событие может интерпретироваться в соответствии с мифом и его трансцендентными моделями.

Ритуальные действия как часть Традиции имеют трансцендентные прототипы и направлены на трансцендентный мир, открывая ему возможность влиять на наш мир. В силу этого ритуал не только повторяет мифологическое событие, но еще и обновляет его, вливает в него новую энергию, оживляет и укрепляет его. Обряд осуществляет и обновление мира, вечно создает его, наделяя новой энергией, необходимой для жизни и развития. Он обновляет мир, вводит людей в сакральное и мифологическое состояние. Обновление мира в конце значимого цикла (в переломные моменты — новый год, солнцестояние, начало и конец дня и т.д.) — воссоздание мира благодаря повторяющимся действиям. Ритуал ежегодно и даже ежедневно обновляет мир. Обновить, возродить, воссоздать мир при помощи обряда можно только воспроизводя то, что произошло в изначальные времена. Через повторение божественного прадействия мир становится обновленным, стабильным и сакральным.

Ритуальное обновление порядка есть выражение необходимости обновления мира и жажды такого возрождения через ритуал. Календарные праздники несут в себе энергию процессообразования, обновления. Стабилизация энергетического потока происходит благодаря обряду. Он возобновляет распадающуюся реальность, оживляя ее новой энергией. Ритуал воспроизводит сакральное действие, оказывая влияние на космос — на его творение, плодородие и возрождение. Он также сакрализует пространство и время, превращая

их в мифологические. В этом — главная связь ритуала и мифа. Ритуал — это вечное возвращение, вечная жизнь мифа, его вечное обновление. В этом смысле роль ритуала по отношению к мифу служебная. Время — это не движение, а повторение изначальных парадигматических обрядов. Лишь они придают значение и смысл истории и времени. Ритуал призван упорядочить космос, обеспечить его неизменность и порядок. Он должен направить жизнь племени, повлиять на плодородие почвы, установить связь человека и его тотемных предков, духов, богов, героев, а также отрегулировать традиционные нормы социальных отношений. Ритуалы, обряды, церемонии закрепляют связь человека с его внеисторическим прошлым, с сакральным, с духами и со всей трансцендентной сферой.

В этом смысле человеческая повседневная жизнь всегда ритуально-мифологична. Повторяя мифологическое прадействие, входя в систему мифа и ритуала, человек обретает стабильность, полноценность и законченность жизни. Он обретает себя, свою реальность, свое место в мире. Так подлинная реальность достигается повторением ритуала, то есть введением в жизнь мифа, мифологических моделей. Вне мифа мир, следовательно, не имеет реальности. Человек становится мифологическим и благодаря этому обретает свою реальность. Человек превращается в миф при помощи ритуала. Обряд сакрализует пространство и время, уносит человека в миф. Благодаря ритуалу человек перестает существовать в профанном пространстве-времени и сакрализуется, переходит в трансцендентное. Ритуал надличен, безличен и он поднимает человека над его собственной личностью, ведя его к Богу.

В достижении своей цели ритуал всегда ориентируется на сверхъестественное, надчеловеческое, духовное, но здесь происходит преодоление земного человека ради сакрального. Обряд в конечном итоге призван уничтожить человека в его профанном бытии. Ритуальный человек преодолевает свою земную природу, чтобы обрести природу духовную, божественную. Ритуальность включает в себя отказ от земной жизни ради достижения сакрального. Вся структура обряда определена необходимостью обретения человеком своей сакральной реальности. Миф же подчиняет себе ритуал и использует его для вхождения в мир. Обряды являются стимулами духовного роста, и каждый из них имел особое большое значение. В совокупности они представляли отдельные этапы единой Традиции, охватывавшей всю жизнь

человека — от зачатия до поминок. Ритуалы не существовали изолированно друг от друга, но только в единстве — как звенья единой цепи. Ритуалы плоти и крови, рождения и смерти, календарные и интеллектуальные, посвящения и т.д. — все они отмечают этапы не только становления каждого отдельного человека, но и возникновение, развитие и обожение всего человечества.

При этом для духовной эволюции человека ритуал важнее религиозной догмы. Догма чаще всего абстрактна и неясна, она фиксирует уже достигнутый уровень религиозной жизни. Ритуал ясен и доступен всем, он открывает возможности дальнейшего духовного роста. Мифологический человек всегда живет по давно апробированному ритуалу. Успешно действовать он может только в рамках обряда, охватывающего все стороны его жизни, регламентирующего все мелочи. Нарушение ритуала разрушает целостную и стабильную картину мира, что вызывает в человеке чувство неуверенности и беспокойства. Ритуал есть действие, и в этом действии — сакральном, мифологическом — человек обретает связь с трансцендентным, преодолевая свою земную природу. Обряд, церемония — это трансцендентный ритм, который и переоформляет на свой лад все материальное. Миф же выступает при этом как образец. Он показывает, чего должен достичь человек в своей сакрально-духовной трансценденции. Ритуал предоставляет для этого средства, показывает, как совершить переход и добиться необходимого результата. Он оказывается следствием ностальгии по мифу и изначальным мифологическим временам, способом возвращения к ним, средством сакрализации.

Цель ритуала — установление связи между микрокосмом и макрокосмом, между феноменальным и Абсолютом, установление союза человека с Богом. Ритуал является средством трансцендирования человека. Он организует как макрокосм, так и микрокосм, упорядочивает, структурирует и ритмизует не только космическое бытие, но и психическую жизнь человека, его сознание. Оно находит в ритме структурную модель и формирующую основу. Так благодаря ритуалу макрокосм и микрокосм оказываются одинаково устремленными. Ритуал есть узловая точка поклонения сверхъестественному, формирующему все, что приходит в соприкосновение с сакральным или способствует этому соприкосновению (ритуальные маски, музыкальные инструменты, костюмы, предметы культа, рисунок, татуировка, танец, песня и т.д.). Через обряд жизнь человека интегрируется в сакраль-

ный контекст. При этом ритуал делает трансформацию осознанной, благодаря чему и достигается тождество внутреннего и внешнего, психического и природного, микрокосма и макрокосма.

Ритуал обеспечивает связь человека с мифом и сотрудничество сознания с бессознательным. Всплески бессознательного, связанные с кризисными или переходными этапами в жизни человека (рождение, половое созревание, женитьба, смерть и т.д.), всегда воспринимаются как вторжение или деятельность «чужого», демона, духа, как одержимость. Церемония должна была упорядочить эти процессы, представить их как духовный рост и даже трансформацию тела, преобразование всего человека. Обряд показывал, что в определенные моменты жизни трансформации подвергается и весь окружающий мир, и сам человек, что объединяло их в общем космическом ритме, ритуально осознанном. Ритуал и был подчинен этому ритму. Человек, природа, миф, религия, обряд, культура оказывались объединены и в равной мере упорядочены общим ритмом в процессе трансформации. Этот ритм и есть космический циклизм мифологического сознания. Ритуалы человеческой жизни связаны с космическими ритмами, с переходом микрокосма в макрокосм и обратно, с циклизмом мифологического сознания. Открытие ритуалом единых ритмов в человеке и в природе, микрокосме и макрокосме снимало страх этих кризисных ситуаций и было величайшим духовным завоеванием древней Традиции. Ритуал ритмизует и жизнь человека, и его сознание, и космические циклы, и стихийное линейное пространство-время, сакрализуя их.

Ритуал программирует космические ритмы, но и психические процессы в человеке, а также его реальные действия. Он задает им всем некую первичную модель. Обряд — это всеобщая «программа действия», где биологическое, психическое микробытие соединяется с онтологическим, космическим макробытием в сакральную реальность. Структура ритуала есть необходимое условие для каждого действия или процесса. Цель же его как всеобщей и вечной «программы действий» — возвращение к священному мифу, мифологизация, то есть преодоление человеком своей земной природы и трансценденция. Ритуал становится универсальным методом организации Вселенной и человека по мифологическим образцам, способом их окончательной сакрализации и последующего трансцендирования — завершающего перехода от земного к божественному.

Ритуал не просто повторяет изначальное действие, но и совпадает с ним в пространстве и времени, так как эти категории для мифотворца условны или даже не существуют, подчинены циклическому повторению событий в природе и в ритуале. Поэтому в момент обрядового действия жрец, шаман или священник на время превращается в того бога или первопредка, который и установил этот обряд первым или которому он посвящен. Как видно, двойственная природа ритуала заключается в том, что он одновременно направлен и на богов, и на людей, обращен сразу к двум мирам, укрепляет связи между ними. Обряд необходим как средство слияния человека с космическими энергиями, с Абсолютом — в образе духа, первопредка или Бога. Ритуал превращает человека в Бога, в героя, в первопредка и мифологизирует космос. В ритуале человек не просто становится современником богов, но, повторяя божественные поступки, он сам обожествляется, обретает богочеловеческую природу, преодолевая все земное. Обряд делает человека богочеловеком.

В мифах боги часто представлены в образах людей и с человеческими (даже порочными) наклонностями, совершая поступки, невозможные в обычном понимании. Церемонии помогают человеку через карнавалы (принятие на себя лика и сущности бога или духа) и жертвоприношения («убийство» божества с целью его замещения) уподобиться богу, отождествиться с ним. В обряде человек вступает в сферу сакрального и теряет свою земную природу, обожествляется. Ритуал становится посредником и связующим звеном между людьми и богами, между нашей и второй реальностью, залогом их синкретизма. Получая ритуальное разрешение человек может воспроизводить значимые действия и поступки богов, запрещенные в повседневной жизни. Это расширяет его возможности, сакрализует и соединяет с Абсолютом, указывая ему место рядом с богами, духами, первопредками и героями. Ритуал содействует возвышению, обожению человека, преодолению им самого себя, своей профанной природы, выходу «за пределы» и обретению божественной сущности, качеств богочеловека.

Главную роль в процессе сакрализации и трансцендирования человека выполняет обряд посвящения. Ритуалы перехода (инициация) основаны, как утверждает А. Дарол, «на отождествлении желаний и возможностей»¹. Общество развивается, и члены социума

¹ Дарол А. Тайные общества. М., 1998. С. 296.

должны знать цели этого развития. Обряды посвящения во многом были необходимы именно для того, чтобы внедрить в сознание человека желаемые идеи и цели. Для этого используются приемы «промывания мозгов» и выработки «условных рефлексов», а также формирование в человеке безусловного послушания и подчинения. Задача посвящения — установление реальной власти мифа над человеком. Мотивация к этому полному подчинению основана на убеждении посвящаемого, что в процессе прохождения церемонии он устанавливает контакт с высшей духовной силой, божеством и сам преодолевает свою обычную земную природу. Вне обряда такое, разумеется, невозможно.

Ритуал использует желание человека участвовать в церемонии и его ожидание чего-то чудесного, невероятного события или превращения. Для этого используются наркотические или опьяняющие вещества, галлюциногены, переживание смерти, страх, идея воскресения, открытие тайных знаний, мифов, слов, знаков, средств, расширяющих и открывающих сознание, определенные эмоции и чувства. Ритуальное поведение снимает эмоциональное напряжение в человеке. Обряд посвящения очень эффективно управляет эмоциями. Ритуал не запрещает естественные движения души (крики, радость, плач, ненависть, удивление, страх и т.д.), а сакрализует их и направляет в нужное русло. Церемонии как раз требуется аффект, экстатическое поведение человека. Она культивирует это состояние и доводит до совершенства, придавая цель и осмысленность, превращая в праздник. Обряд посвящения имеет катартические функции, то есть его целью является очищение человека, освобождение от дурных комплексов и энергий. В этом процессе Шеллинг выделяет следующие этапы: «...сначала все ужасы прежних состояний сознания, затем агония сознания, запутавшегося в реальном принципе, наконец, совершенное освобождение»¹. Этот процесс подразумевает переход человека в новое состояние, что сопровождалось специальными церемониями. В них осуществлялось открытие бессознательного и погружение в подсознание.

Само течение жизни с ее этапами делает неизбежными и необходимыми последовательные переходы. Церемонии должны были

¹ Шеллинг Ф. Указ соч. С. 534.

обеспечить переход из одного состояния в другое (от ребенка к юноше, от неженатого к женатому и т.д.). А. ван Геннеп разделил обряды перехода на «обряды отделения, обряды промежуточные и обряды включения»¹. Обряды включения — это свадебные; обряды отделения — похоронные. Промежуточные обряды связаны с протеканием беременности, обручением, инициацией и т.д. Он описывает общую схему ритуалов: «Действия подчинялись двойному сценарию: обряды отделения от общей среды, обряды включения в сакральную среду; промежуточный период; обряды отделения от локальной сакральной среды; обряды реинтеграции в общую среду. Благодаря прохождению через сакральный мир у посвященного остается особое, магически-религиозное свойство»².

При этом «всякое изменение в положении человека влечет за собой взаимодействие светского и сакрального» и как следствие — посвящение³. На протяжении жизни человек может оказываться то в сакральном, то в профанном, совершая «полный оборот» или «вращение вокруг себя». Он то наблюдает за сакральным, находясь в профанном, то наоборот. Разумеется, всякий раз изменение онтологического состояния становится следствием совершения обряда перехода. Цель инициации — прекращение прежнего состояния и переход в новое качество, включение в новую общность. Эти мистерии, проводя неофита из профанного в сакральное, закрепляли его связь с ним. Посвящение подразумевало смерть в профанном и воскрешение в сакральном.

Посвящение представлялось древним людям как самое яркое включение в жизнь и высшее благо, дарованное человеческой душе богами. Инициация основана на расширении онтологического состояния и подключении к духовному миру, на слиянии с сакральным. При помощи посвящения скрытое становится явным, символизм образов и мифов снимается через особое магическое видение, воспринимаемое буквально. Совершенство человека достигается через посвящение в таинства совершенного божественного мира. Тайны, раскрываемые неофиту в акте посвящения, вели его к открытию

¹ Геннеп А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 2002. С. 15.

² Там же. С. 79.

³ Там же. С. 9.

Бога и слиянию с ним, к освобождению души и преодолению человеческой природы. Это расширение сознания и есть истинный рост души, ее трансценденция.

Инициация — путь в подсознание и путешествие по бессознательному, она переносит человека в иной мир, погружает в дорожденное состояние, в материнскую утробу с последующим «вторым рождением» — воскресением и обретением бессмертия. Ритуал связан с пограничными ситуациями (жизнь и смерть, сакральное и профанное) и снимает их противопоставление, заменяя синкретизмом. Целью ритуала посвящения становится преодоление своей первоначальной телесной, материальной недуховности и одухотворение, обожение, сакрализация. Конечным содержанием мистерий является, по словам Шеллинга, «всецело духовный и одновременно единый Бог»¹. Поскольку Бог должен был преодолеть любое Свое земное проявление, то мистерии выступали прежде всего как история. Они представляли собой цепочку происшествий и страданий Бога в его прохождении через «слепое бытие». Эти страдания являлись не случайным, а необходимым содержанием мистерий. Человек, проходивший посвящение, также должен был пережить все эти страдания и испытания, чтобы в конце мистерии открыть Бога в своей душе, перевоплотиться. Эта история страданий Бога есть иерология (священное предание), миф, лежащий в основе мистерии.

Мистерии были сознанием мифологии, ее прямым порождением. Только в мистерии мифология могла понять саму себя. Мистерии, по мнению Шеллинга, призваны разъяснить мифологию: «Можно сказать, что мистерии, по существу, содержат в себе объяснение, истинную философию мифологии»². Поэтому богами древних мистерий были сами первопричины мифологического процесса. Мистерии происходят от мифологического процесса и являются его осознанием, пониманием. Свою истину миф обретал как священная история Бога, представленная в мистериях. Из этой истории Бога и происходило все, что составляло суть мистерии посвящения. В свою очередь, именно обряды инициации стали прообразом и основой для всех других ритуалов — рождения, смерти, свадебных, календарных, космогони-

¹ Шеллинг Ф. Указ. соч. С. 591.

² Там же. С. 494.

ческих, эсхатологических и т.д., поскольку все они несли в себе идею перехода в иное сакрально-онтологическое состояние.

Генон считал, что инициация во всех случаях должна иметь сверхчеловеческое происхождение, поскольку без этого она «не могла бы достичь своей конечной цели, лежащей за пределами области индивидуальных возможностей; вот почему творцами настоящих инициатических обрядов <...> не могли быть люди, и фактически такие творцы никогда и не были известны»¹. Инициация не имеет человеческого или исторического измерения или происхождения. Если ее цель — «духовное пробуждение», «обожение», то творцом ее не может быть человек, так как здесь главное — не совершенствование человеческого, а его полное преодоление.

Обряды составляют самую суть инициации. Обряды обеспечивают передачу Традиции, связь с «инициатической цепью», обретение духовного опыта и знания. Без обрядов не было бы перехода. Наличие этих ритуалов является обязательным элементом и условием перехода, связано со сверхчеловеческой природой самой инициации. Именно обряды и позволяют подключиться (или «выйти») к иной, надчеловеческой реальности, открыть в человеке божественные силы, преодолеть все земное и профанное. Обрядовый характер инициации подчеркивает ее сверхчеловеческую природу и цели.

Имеются три условия инициации: «потенциальность», «виртуальность», «актуализация». Генон разъясняет эти понятия так: «1) врожденные качества, обусловленные возможностями, свойственными самой природе индивида и *matéria prima*, над которой и должна производиться инициатическая работа; 2) трансмиссия, осуществляемая посредством связи с традиционной организацией и дающая существу “озарение”, которое позволяет ему упорядочить и развить имеющиеся у него возможности; 3) внутренняя работа, посредством которой и с помощью внешних стимулов и “опор”, в особенности на первом этапе, постепенно будет реализовываться это развитие, которое позволит существу преодолеть шаг за шагом различные ступени инициатической иерархии и приведет его к конечной цели — “освобождению” или “Высшему Отождествлению”»². Главное же в этом определении инициации — возможность не только перехода, но и передачи Традиции.

¹ Генон Р. Указ. соч. С. 399.

² Там же. С. 378.

Посвящение — это, по мнению Генона, трансмиссия, которая может пониматься в двух аспектах: «С одной стороны, как трансмиссия духовного влияния, а с другой — как трансмиссия традиционного учения»¹. Трансмиссия духовного влияния — это и есть собственно инициация. Учение же есть лишь внешняя поддержка, оказываемая глубинной духовной работе по самореализации. Это опора, позволяющая систематизировать духовный опыт, осознать его. Передача теоретических знаний есть форма обучения неопита. Однако глубокий духовный опыт ученик должен обрести самостоятельно. Достижение такого опыта — это и есть подлинное обретение инициатической тайны. Обучение — лишь опора личного труда. Теория — помощь духовной практике в открытии неограниченных возможностей человека.

Обряд инициации должен был ускорить процесс физического и психического роста, возмужания, так как открывал ребенку новые сферы бытия — сакральные, мифологические. Цель инициации — преобразование человека через его слияние с духом. Обряд ставил перед собой цели преобразования человека, наделяния мальчика качествами и силой мужчины, освобождал от влияния женского начала, приобщал к тайным знаниям и мифам. Инициация — обязательная часть героической мифологии, так как именно во время этих обрядов сакрализуется и ритуализуется смерть героя. Психологически цель инициации заключается в поддержании неизменной стабильности и преемственности социума, космоса или трансцендентной Традиции. Для этого обряд реализовывал три вида мифологических отношений: сакральное — профанное, детское — взрослое, мужское — женское. Мальчик, прошедший обряд, переходил из детского состояния во взрослое, из женского коллектива в мужской и из профанного, недочеловеческого состояния в сакральное, сверхчеловеческое. При этом обряд посвящения направлен на обретение синкретизма человеческой природы и божественной, то есть на снятие любых видов оппозиций, а не развитие их.

Поскольку профанное окружает сакральное со всех сторон, то это — движение из периферии к Центру, скрытому от глаз в запретном месте (в лесу, в пещере). Отсюда тайный характер посвящения.

¹ Генон Р. Указ. соч. С. 528.

Инициация сопряжена с изоляцией и серьезными физическими испытаниями, которые должны подтвердить готовность подростка воспринять и сохранить наиболее сакральные традиции и мифы племени. Нанесение увечий, например, (вырванный зуб, обрезание, отрезание фаланги мизинца) или просто порезов (татуировка) на теле человека должно было вывести его за рамки профанного. Геннеп пишет, что «членовредительство — это средство окончательной дифференциации»¹. Это должно было помочь преодолеть человеческое и открыть сверхчеловеческое, сблизить с богами и тотемными духами-первопредками. Многие действия рассчитаны на неожиданность, психологическое потрясение посвящаемых. Неофит очищается от прежней жизни, ему постепенно открываются тайны, а физические испытания (боль, голод, нарушение сна) сопровождаются психическими испытаниями (пугание), что должно было погрузить человека в состояние транса.

Отсюда ясно, что индивидуальная предрасположенность, врожденные качества есть предварительное условие инициации. Личность должна обладать определенными способностями, необходимыми для инициатической реализации, а такое бывает не всегда. «Индивидуальность, — пишет Генон, — в этом случае, если угодно, выступает как орудие истинного существа; но если в этом орудии имеются определенные изъяны, оно будет в большей или меньшей степени, а то и совсем непригодно к тому, о чем идет речь»². Цель, которую надлежит достичь в инициации, находится за пределами индивидуальности, но она берется как исходная точка и материал в посвящении.

Индивидуальность, приступающая к «инициатической реализации», берется как таковая, в своей конкретной проявленности, в совокупности конкретных элементов. Именно эти внутренне присущие качества и определяют уровень обретенного в инициации духовного опыта, позволяют занять тот или иной уровень иерархии. Философ утверждает, что «инициация как “второе рождение” по сути есть не что иное, как “актуализация” в человеческом существе того самого первопринципа, который в универсальном проявлении предстает как “вечный Аватара”»³. Первозданный Аватара есть первооб-

¹ Геннеп А., ван. Указ. соч. С. 72.

² Генон Р. Указ. соч. С. 434.

³ Там же. С. 619.

раз космоса и человека. Состояния этого Существа и должен достичь неофит в посвящении, для чего и необходимо прежде всего раскрытие индивидуальных качеств.

Миф гласит, что во время обряда инициации посвящаемого похищают, убивают и съедает некий дух либо тотемный первопредок. Из леса даже доносится его «голос», который пугает непосвященных (женщин и детей). Посвящаемый же узнает «тайну»: никакого духа нет, а вместо него слышен шум особых гуделок. Такое двоякое восприятие — важная характерная черта при делении культуры на сакральное и профанное. Образ таинственного духа словно бы специально придуман, чтобы отпугнуть непосвященных и скрыть еще более страшные и тайные подробности и содержание обряда. Суть его заключается в том, что неофитам открывается тайна существования другого всесильного духа, а ритуальные гуделки оказываются его подарком. Гуделка — мужской атрибут и принадлежность тайных мужских ритуалов. В ней заключены невероятные энергии и тайная сила первопредка. Посвященным открывается даже имя тайного духа и этим подтверждается его подлинность. Итак, дух-первопредок существует в реальности. Он либо сам дарует людям гуделку, чтобы отвлечь на нее внимание непосвященных и скрыть факт своего существования, либо с этой же целью ее придумывают люди.

Дух «убивает» посвящаемого, «съедает» его, а затем «воскрешает» — в этом суть обряда инициации. Любой обряд посвящения включает в себя структуру: страдания — смерть — воскрешение. Поэтика обряда инициации основана на последовательности и инверсии. В ритуале посвящения последовательно чередуются однородные события-испытания, но благодаря им происходит инверсия. Ребенок, недочеловек в начале ритуала превращается в финале во взрослого человека, мужчину, полноправного члена общества.

Инициация включает в себя: период уединения в пустыне (потусторонний мир), когда неофит отождествляется с умершим и предается аскезе (умерщвление плоти), вымазывание тела пеплом или мелом для уподобления призракам (они «бледные», белые), затворничество в хижине или храме (ритуальное погребение или возвращение в утробу матери), ритуальный сон (наркотический или гипнотический), сопровождаемый видениями нисхождения в мир духов, трудные испытания, соотносимые с ритуальным расчленением тела (членовредительство) и обновлением внутренних органов или со-

зерцание собственного скелета (освобождение от плоти, от уз материи), нагота и омовение (очищенный водой и в ритуальной наготе неофит предстает перед духом-покровителем), залезание на дерево или лестницу (путешествие на небо, в мир богов ради приобщения к тайнам бытия), экстатические видения вознесения на небо и странствия в мире богов и т.д.

Юноша познает тайны племени и Вселенной, побывав в царстве мертвых у первопредка и слившись с ним. «Умерший» подросток «возрождается» в новом качестве полноправного члена общества. Рождение, смерть и возрождение воспринимаются как три последовательных этапа единого бесконечного движения, единого таинства жизни. Посвящение подразумевает тройное откровение: священного, смерти и сексуальности (регламентация полового поведения, обрезание). Смерть в обряде посвящения означала погружение в первозданную ночь, в хаос, смерть самого мира и его последующее воссоздание вместе с возрождением посвящаемого. Неофит экстатически переживает ритуальную смерть и воскрешение как самое главное дело в своей жизни. Проблема жизни заключается в том, что человек умирает лишь однажды. Не имея опыта смерти, он не всегда может совершить это удачно. Ритуалы посвящения и были необходимы, чтобы открыть человеку тайну смерти и обеспечить не просто «истинное качество» смерти, но и посмертное блаженство.

Великое инициационное испытание требует от человека сосредоточенности, длительных усилий, очищения не только тела, но и души, освобождения духа. Целью инициационной драмы ритуальной смерти и воскрешения является забвение предыдущей жизни и начало новой. Человек даже получает новое имя, учится заново говорить, ходить, одеваться, есть и т.д. Доступ к духовной, сакральной жизни лежит через ритуальную смерть для мирской, телесной жизни. Человек побеждал смерть, превращая ее в обряд перехода. Искусственная ритуальная смерть в обряде инициации снимает страх реальной смерти и приводит к удачной телесной смерти героя на войне, на охоте и т.д. Замена внутренней сущности, осуществленная ритуальными средствами, составляет основу инициации. Обряд посвящения в образно-знаковой, драматической форме показывает, что происходит в душе или с душой неофита — смерть животной природы и духовное возрождение, пробуждение и открытие духовного зрения, обретение божественной природы.

В инициации происходит метаморфоза: телесный образ не разрушается, а преобразуется, одухотворяется. Человек проходит в этой трансформации несколько ступеней — мистерии воздуха, воды, земли и огня. Четыре стихии сменяют друг друга в мистерии восхождения или нисхождения:

1) Нисхождение Бога к людям:

- ♦ Земля — небесная твердь, трон;
- ♦ Вода — душа мира;
- ♦ Воздух — пространство-время;
- ♦ Огонь — проявление.

2) Восхождение человека к Богу:

- ♦ Земля — хаос, материя, пассивность;
- ♦ Вода — жизнь, активная материя;
- ♦ Воздух — мысль;
- ♦ Огонь — высшее Я, чистая энергия.

3) Материализация Духа:

- ♦ Огонь — молния, солнце;
- ♦ Воздух — ветер, подвижность;
- ♦ Вода — реки, озера, дождь;
- ♦ Земля — камень, скала, гора, тело, могила.

4) Восхождение из подземного мира:

- ♦ Огонь — гиена, адское пламя;
- ♦ Воздух — пустота, пещера, лабиринт, хаос;
- ♦ Вода — подземные воды, Стикс;
- ♦ Земля — плоскость, территория.

Главное здесь — замена человеческой, земной, профанной сущности на новую, открытую всему сакральному — духам, богам, иному миру, иным силам. Отсюда важной частью героического мифа является обретение духов-покровителей после инициации. Это прямо связывает ритуал с героической парадигмой. Человек становится «завершенным», «исцеленным», «дважды рожденным» или «благородным» только после совершения этих обрядов. Он способен теперь соприкоснуться с сакральным, входить в мир второй, мифологической реальности, переживать «второе рождение» и занимать все более высокое положение в обществе.

Отсюда — иерократия (священная власть) и элитаризм любого традиционного общества, его многоступенчатость. Инициационные общества не могут существовать без установления системы внутрен-

ней иерархии. Инициация подразумевает достижение разных духовных уровней. Иерархическая система и устанавливается для обеспечения перехода с одного уровня на другой и для устранения возможности смешивания этих уровней. Знаток этой системы Р. Генон так писал: «Любая инициатическая организация по существу иерархична, так что можно было бы усмотреть в этом одну из ее основополагающих черт»¹. Инициатическая иерархия включает в себя «степени сознания» или уровни «духовного опыта», поскольку именно в этом и заключается цель инициации.

Иерархия степеней в традиционном обществе может быть связана и с иерархией каст. Традиционные общества включают в себя три касты — землевладельцы, воины, жрецы². Эти три касты обозначали также и три уровня духовного развития, три ступени иерархии (отсюда — три круга Атлантиды и образ Трипуры). В этой иерархии ранг жрецов изначально считался наивысшим и вся власть на самом деле принадлежит великим посвященным (власть вождей-жрецов и царей-священников). Священники и аристократия — опора иерархического и традиционного общества, основанного на посвящении. Иерархия степеней имеет основополагающее значение, так как, по словам Генона, «именно она составляет особую черту устройства инициатических организаций»³. На этой иерархии и на нескольких ступенях посвящения строится система элиты.

Как правило, инициация делится на Великие и Малые мистерии. Это не два вида инициации, а две ступени одной инициации, где Малые мистерии — подготовка к Великим мистериям, но и возможность осуществить отбор наиболее достойных для приобщения к высшим тайнам инициации. Малые мистерии ведут к максимальному развитию человеческих способностей, к достижению совершенного состояния «изначального человека». Великие мистерии направлены на преодоление всего человеческого и на реализацию сверхчеловеческого состояния, выводя неопита за пределы того, что ему было открыто в Малых мистериях. Именно в Великих мистериях и осуществляется великое освобождение, Отождествление или Обожение.

¹ Там же. С. 599.

² Дюмон Л. *Номо hierarchicus: опыт описания системы каст*. СПб., 2001. С. 91—93.

³ Генон Р. Указ. соч. С. 602.

Генон отождествляет Великие мистерии со «священнической инициацией», а Малые — с «инициацией царской», то есть с посвящением брахманов и кшатриев¹. Священническая инициация выше инициации царской и брахман выше кшатрия в той мере, в какой первичное выше того, что из него происходит, а метафизическое выше физического. Обе части единой инициации необходимы для Традиции, чтобы быть регулярной и совершенной, но Малые мистерии неизбежно подчинены по самому своему смыслу Великим. Духовная катастрофа происходит в тот момент, когда царская инициация утверждает свое превосходство или единственность в качестве высшей и целостной доктрины. Это приводит лишь к смешению каст и контринициации.

Только те, кто обладает качествами, необходимыми для инициации, и те, кто уже прошел инициацию, составляют подлинную духовную и интеллектуальную элиту общества и государства. Никакая элита вне инициации (финансовая, бюрократическая, спортивная) невозможна. Отсутствие института инициации в обществе прямо ведет к деградации элиты, а также и всего этого общества. Наличие же Малых и Великих мистерий вводит иерархическое деление внутри элиты, необходимое для ее стабильного существования и преемственности.

Связь с постоянно действующей традиционной регулярной организацией необходима как условие инициации. Самопосвящение невозможно. Посвящает всегда кто-то. Чтобы передача Традиции была действительной, требуется реальный контакт. Связь с традиционной регулярной организацией и позволяет пережить «духовное перерождение», осуществить «второе рождение». Смысл такой организации — в установлении иерархии, в соблюдении ритуала, в преемственности Традиции и непрерывности ее реальной передачи, в осуществлении ритуального опыта «второго рождения». Человек же в тайных обществах — это лишь звено в поддержании и передаче этой традиции и духовного влияния. Учитель, мистагог здесь выступает не как индивидуальность или человек, но как представитель духовной Традиции, которую он передает неопиту, включая его в эту Традицию.

¹ Там же. С. 575, 579.

Само собой разумеется, что подобное общество, членство в нем, сущность ритуала и полученные знания являются тайной, так как в данном случае тайное совпадает с понятием сакрального. Однако главной тайной в инициации является тот обретенный личный духовный опыт, который в любом случае не передается в словесной форме, являясь глубоко индивидуальным инициационным переживанием. Обладающие тайной наделены силой и властью. Авторитет посвященного опирается на преодоление им человеческой сущности и обретение сверхчеловеческих качеств, установление связи с Богом. Все органы управления (суд, полиция, армия, чиновники и т.д.) подчинены посвященным и становятся средоточием тайной мудрости, ее скрытыми центрами, носителями святости. В истории во многих случаях политическая власть была лишь внешним проявлением тайной власти, а события развивались так, как это было предусмотрено заранее Великими Посвященными¹.

Военные также проходят посвящение и в традиционном обществе воин — ритуальный подвижник, монах. Любая профессия представляется наследственным послушанием и связана с посвящением. Место власти превращается благодаря посвящению в священную территорию, так как высший посвященный и есть богочеловек. Посвящение сакрализует власть и превращает государство в теократию — власть посвященной элиты. Государство становится орденом, где власть сакральна, абсолютна, таинственна, где все нормы поведения задает иерархия, ранг, уровень посвящения. Как известно, государство как институт общества, как система управления, выросло не из семьи, а именно из тайных мужских (охотничьих и воинских) союзов².

В традиционном обществе существуют эзотерическая и экзотерическая ступень посвящения. Экзотерическая ступень доступна для всех. Это открытое посвящение народных культов и праздников. Эзотерическая — тайные общества, братства, высшее посвящение, делающее неофита частью правящей элиты. Власть высших посвященных над обществом опирается на знание тайной власти самого посвящения. Формирование ритуала как сакральной традиции людей выражает стадию завершения создания устойчивой этнической об-

¹ Ютен С. Невидимые правители и тайные общества. М., 1998. С. 11—19 и др.

² Эвола Ю. Люди и руины. М., 2002. С. 32—36.

щности (племя, народ, нация). Построение такой общности невозможно без скрепляющей всех единой ритуальной системы, культа. Миф нации должен быть ритуально выражен и оформлен в виде общих и циклически повторяющихся государственных праздников и посвящений. В традиционном обществе царит не просто власть посвященных, но и власть посвящения как таинства, как действия, вызывающего страх и боль, но дарующего силу и торжество. Власть посвященных опирается на авторитет и власть самого посвящения как процесса.

Зная гипнотическое влияние обрядов инициации на массы, власть использует их в своих целях. Так выстраивается сложная система иерархической элитарной власти: власть высших эзотерических посвященных над обычными экзотерическими посвященными и коллективная власть посвященных (эзотерических и экзотерических) над непосвященными (обычной массой). Элитарное и иерократическое общество включает в себя, как правило, десять ступеней посвящения: две низшие ступени — экзотерические, это человек и его семья. Они подчинены следующим пяти ступеням — уровням власти (военные, чиновники, судьи и т.д.). Над ними — три высшие эзотерические ступени, наделенные высшей властью и авторитетом, скрытые за покровом тайны. Это верховный правитель-вождь (восьмая ступень), верховный жрец-посредник (девятая ступень) и Бог (десятая ступень). Высшее посвящение подразумевает полную святость, обожение, выход за пределы всего земного, даже государства, общества и самой земной власти.

Цель ритуала посвящения — не сохранение человека, а его окончательное преодоление ради достижения божественного уровня. Ритуал — это переход по тонкому мосту (образ в мифологии царства мертвых) от профанного человека к сакральному богочеловеку. Ритуальный человек — это тот, кто живет ради собственной смерти, но во имя возрождения. Ритуальный человек — тот, кто томится по другому берегу — сакральному, кто мечтает достичь его одним прыжком — через бездну смерти и посвящения. Посвящаемый ищет гибели, ритуальной смерти — во имя бессмертия и сакральности. Посвящение героя равно открытию его души миру, когда его дикая и великая душа, преисполненная огнем отваги, благородными чувствами и храбростью, упорядочивает собственную хаотичную стихийность. Тогда из ее бурного мрака вырывается на свободу луч нового

славного света. Этот свет преображает душу героя, его естество, но и весь окружающий мир. Нет человека, который не был бы восхищен и покорен этим светом посвящения и преодоления.

Посвящение — это всегда исполнение больше того, что обещано, ибо в нем главное — преодоление. Неофит жаждет смерти от рук своих соплеменников, так как он этим оправдывает их веру и избавляет мир от греха. Раны на теле неофита — это глубина его страданий, глубина его боли, а значит и глубина его жизни, его души. Страдание, боль, испытание в посвящении — это преодоление человеком себя и его переход на другой берег — в сакральное бытие. Умерев, преодолев себя, человек делается свободен духом и в этой свободе оказывается богоподобен.

Появление богов или душ умерших в ритуале свидетельствует об отмене исторического времени и вытеснении его мифологической эпохой. Во время посвящения человек переносится в мифологические времена, созерцает начало мира и получает знания от первых великих героев и духов. Благодаря ритуалу реализуется вера в возможность возвращения к началу мира и к сакральному мифу. Ритуал несет в себе идею сакральности и совершенства начала, идею возвращения утраченного Золотого века. Ритуал разворачивается в сакральном пространстве и времени, что позволяет ему прямо влиять на жизнь. Так ритуал актуализирует мифологическую эпоху и благодаря этому способствует отказу от исторического линейного времени ради торжества ритуальных моделей. В ритуалах историческое время аннулируется и торжествует мифологическое время — вечность. Совершается возврат в мифологическую изначальность, в момент создания мира и данного ритуала.

Миф благодаря ритуалу погружает людей во вневременность, где с настоящим совмещается не только прошлое, но и будущее и сама вечность. Ритуал, повторяя мифологическое событие, возобновляя его или перенося человека в изначальные времена, направлен на преодоление линейного профанного времени и на введение человека в сакральное циклическое, вечно обновляемое время. Ритуал не просто повторяет событие, произошедшее в изначальные времена, но и относит человека в эти изначальные времена или актуализирует их в настоящем. Обряд не только выступает как трансцендентная парадигма, но и ведет к отказу от истории и времени и к выходу в это трансцендентное. Он стремится обесценить время и отменить его, позволяя

ет вернуться в «время мифа». Ритуал не только повторяет трансцендентную модель, но и совпадает с ней и ведет человека к слиянию с ней. Реальность достигается не только благодаря ритуализации, парадигматизации, но и благодаря трансценденции.

Мифосознание активизируется и актуализируется не само по себе, а при условии появления соответствующей ситуации и совпадении ее с духовной потребностью, запросом или комплексом мифотворца (коллективного или индивидуального). Но такой ситуацией может быть все, что угодно, при условии ее сакрализации. Величие и тайна мифа и ритуала состоит именно в том, что они отражают самые обычные, простые явления, открывая в них сакральную основу и смысл. Обряды по-разному соотносятся с реальной действительностью. Большая часть из них (охотничьи, военные, семейные) не отличаются от реальной деятельности человека в повседневной жизни и прямо определяют ее. Всегда наиболее широкое (экзотерическое) распространение получают те ритуалы, которые фиксируют и определяют или осуществляют личностные ценности и цели человека (ухаживание, свадьба, рождение, похороны). Другая категория ритуалов имеет замкнутую в себе (эзотерическую) форму, принципиально оторваны и даже противопоставлены реальной жизни, представляют закрытое, тайное священнодействие (церемонии тайных обществ, инициация).

Цель любого ритуала — включение человека в более широкий контекст сакральной реальности. Расширение сферы деятельности человека за счет его сакрализации в ритуале равнозначно формированию представлений о целостном, о «подлинном» человеке. В основе ритуала чаще всего лежат космические и жизненные циклы. Обряды имеют календарную и ситуативную привязку, которые также часто пересекаются. Обычные, «естественные» события или порядок вещей (смена времен года и суток) становятся основой мифов и ритуалов именно в силу своей общности, циклической повторяемости. Однако обычное здесь превращается в необычное: стабильность, повторяемость и общность уже сама по себе необычна, чтобы не привлечь к себе внимание мифотворца, который понимает, что нарушение естественного хода вещей грозит ему гибелью. Человек ищет необычное в обычном и обретает это необычное в сакрализации естественного. Так, сакрально-ритуальный год воспринимается не просто как календарь и цепочка календарных празд-

ников, но как отражение творения и разрушения мира Богом, как рождение и смерть Бога.

Ритуал противопоставлен природе, как сакральное противопоставлено профанному, но и связан с ней, поскольку природа творится в результате космогонического ритуального действия (жертвоприношение, расчленение первого существа, космический танец и т.д.). Ритуальные схемы определяются не столько сменой времен года, сколько особенностями мифологического сознания — его циклизмом, анимизмом, синкретизмом¹. Преобразование природных циклов из обычных в необычные производится структурами мифологического сознания и становится причиной появления циклических ритуалов. Сам по себе ритуал важен не столько как следствие естественных, постоянных, циклических природных явлений, сколько как средство для сохранения этой стабильности и даже — как причина этого порядка.

Обряд не повторяет естественное природное событие, его циклы, но воспроизводит действия героя мифа, ведущие к упорядочению и сакрализации космоса, созданию мира, рождению, инициации или смерти человека. Так, во всяком случае, ритуал понимается мифологическим человеком. А для того чтобы сохранить космос и порядок в нем, необходимо периодически нарушать его, черпая из хаоса необходимую энергию. Это также совершается в моменты церемониальных действий. Ритуал — момент перелома, отражение и преодоление его. Этот перелом необходим, но и должен быть устранен, причем необходимость перелома вызвана потребностью в стабильности. Это — космическая и мифологическая драма ритуала. Для космоса нужен хаос, для обеспечения стабильности необходима неупорядоченность и разрушительная энергия. Это противоречие и устраняется обрядом.

Страх мифотворца и, следовательно, активизация мифа и ритуала, связаны именно с боязнью утратить сложившийся миропорядок, а вовсе не с совершившимся фактом такого нарушения. Страх — это проявление обостренного чувства бытийности и небытийности. Превращение хаоса в космос происходит в результате насильственного акта творения, поэтому материя постоянно стремится к возвра-

¹ Телегин С.М. Философия мифа. Введение в метод мифореставрации. М., 1994. С. 5—21.

щению в первоначальное докосмическое и хаотическое состояние. Ритуальный момент конца старого и начала нового года отмечает состояние времени, когда оно исчезает в этой мифологической точке и возвращается хаос. Поскольку время отменяется, то человек оказывается в одной точке с духами, с умершими предками. Граница между мертвыми и живыми, людьми и богами разрушается, исчезают и иерархические границы. Энергия хаоса выплескивается, чтобы обновить материю и задать новый импульс ее развитию. Восстановление утраченной или израсходованной энергии происходит благодаря возвращению к первоначальному хаотическому, досозданному, дорожденному состоянию. Это нулевое время наступления нового года в календарном обряде и момент второго рождения — в обряде инициации.

Ритуальное оформление первичного хаоса и выделяет колоссальную энергию, упорядочивающую как космос, так и жизнь отдельного человека. Именно миф рассказывает о том, в каком состоянии был мир до сотворения. Обряд полностью подчиняется в этом мифу и ориентируется на него. Энергия космоса истощается и должна быть восстановлена ритуально. В момент разрушения мира и его перехода в хаос эти энергии выделяются и упорядочиваются ритуалом. Главным пунктом обряда является момент перехода из хаоса в космос, момент рождения мира или человека. Ритуально необходимо периодически впускать хаос в космос, чтобы заимствовать у него энергию. Эти моменты всегда связаны с оргийными праздниками и экстатическими обрядами. В изначальной Традиции они восходили, разумеется, к культу черного, ночного солнца.

Ритуал поддерживает космос в его структурированном виде и не дает ему вновь превратиться в хаос. Упорядочивая хаотические силы, он избавляет человека от страха, от ужаса перед ними и перед возможной катастрофой. В силу этого ритуал зачастую становится повторением космогонического процесса, а космогонический миф, в свою очередь, становится моделью любой творческой деятельности человека. Космотворчество — это ритуал, и ритуал имеет прежде всего космогонический смысл. Периодическое творение и разрушение, появление и исчезновение, рождение и умирание — все это становится предметом обряда, воспроизводя изначальную схему космотворчества. Космогонический ритуал, упорядочивая хаос, спасает человека от ужаса, хаоса, деструктивности. Задача космогонического мифа

— описание ужасов хаоса; цель ритуала — избавление от них. Жрец, повторяя в ритуале акт космогенеза, становится демиургом. Космогонический процесс — это ритуальное упорядочение первичных хаотических энергий словом, танцем, ритмом, музыкой, жестом и т.д.

Ритуал необходим для того, чтобы восстановить утраченную в процессе космогенеза энергию. Ритуально воспроизводя космогонический миф, люди восстанавливают изначальную полноту и целостность бытия, способствуют укреплению и сакрализации мира. Хаос побеждается оргией, безудержем, весельем, так как смех имеет космогоническое значение. Благодаря обряду космогонический миф становится реальностью и переносится в настоящее время. Ритуал делает миф вечным и фактором влияния на жизнь и судьбу человека. При помощи обрядов человек стремится восстановить мифологическое первоначальное время, вернуться к моменту космогенеза и повторить сам акт божественного космоторчества. Священный годичный календарь — это периодическое воспроизведение в настоящем первого творческого акта.

Восстановление изначального времени и действия божества по созданию мира, упорядочению космоса, рождению или возрождению солнца и есть смысл и цель праздника. Жажда сакрального и воля к мифу выражаются в ритуальном возвращении к первоначальному времени и космогенезису. Каждый ритуал есть событие. Он призван увековечить изначальное событие и персону (бога, духа, героя), его участника. Обряд — это событие, относящееся к космическому началу человеческой истории и отменяющее определенные вехи в его духовном развитии. Церемонии обеспечивают племени духовное бытие, развитие и стабильность. Мифы и ритуалы призваны охранять и поддерживать стабильность космоса и повседневных процессов, объясняют, иллюстрируют и оживляют их происхождение и установление. Они также показывают, что произойдет, если эта обычность будет нарушена (эсхатологические мифы). Такое «знание» позволяет мифологическому человеку контролировать ситуацию и воспринимать ее как стабильную. Это же значение миф и ритуал имеют и в наши дни.

Главным и первоначальным элементом ритуала является жест. Обряд — это язык жестов, в которых передается наиболее сакральная часть знания, не воспроизводимая простым словом. Л. Бенуас дает следующее определение: «Ритуал можно определить как ряд жестов,

отвечающих основным потребностям и которые должно выполнить в соответствии с некоторой соразмерностью»¹. Ритуальное поведение предстало в форме жеста. Жест есть первый знак и язык обряда, его произнесенное (трансцендентное) слово. Он вызывает эмоции, ответную реакцию у зрителей, воздействует на их поведение. Ритуал выполнялся в соответствии с ритмом. Жесты в ритуале были обязательно ритмичны. При помощи повторяющихся жестов достигается неизменность, упроченность. Бенуас писал: «Ритм обуславливает обязательную непрерывность всякого действия, его последующую трансформацию, его распространение в психической и духовной зонах существа»². В ритмическом жесте следует искать ключ к пониманию ритуала. Обряд использует ритмизирующее значение жеста. Этот ритм и открывал человеку сакральные основы его жизни.

В ритме реализуется космическая гармония и, в конечном итоге, гармония божественного существования. Повторение значимых жестов создает ритуальную ситуацию и имеет космогоническое значение. Жест не просто магичен, но космогоничен, так как при помощи магических жестов Бог и творит мир. Жест имеет космогоническую силу. Он творит мир при помощи ритма. Жесты упорядочивают космос, задают ему ритм (ритуальный танец Шивы и космический ритм). Повторение жестов Бога — это и есть повторение космоторчества в ритуале.

Значимость и значение ритуала определяется его неестественностью (но не противоестественностью). Обряд совершает выход за рамки природной естественности, в чем проявляется стихия сакрального. Отталкиваясь от естественной циклической череды событий в мире, ритуал творит в себе особую ритуальную реальность, характеризующуюся неестественностью жестов, поз, ситуаций. Ситуация в ритуале становится значимой именно в силу ее неестественности. Жест как нетипичное положение человеческого тела, особенное, сакральное его качество, и высвобождает сакрализующую и творящую мир энергию. Жест задается ритмом, и ритмическая упорядоченность космоса — это ритуальный танец бога, повторяемый людьми во время церемоний. Неестественность жеста в ритуале становится проявлением сакрального и трансцендентного инобытия.

¹ Бенуас Л. Знаки, символы и мифы. М., 2004. С. 98.

² Там же. С. 13.

Язык ритуала — ритм, жест, обрядовый реквизит (маски, перья и др.), сам текст песен и мифов, часто на священном языке, определенные правила поведения. Важным кодирующим значением обладает характер расположения участников ритуала (в строй, в ряд, в круг), место и время его проведения (поле или лес, пещера; утро, вечер, ночь). Передвижения и жесты, участие или неучастие в песне, пляске, действии, несение определенных ритуальных предметов, — все это представляет различные уровни и коды ритуала. Он может быть понят только при условии их единого восприятия, как целое единого ритуального тела.

Передача мифа в ритуале осуществляется телесными средствами, то есть при помощи жестов, выполняющих коммуникативную функцию. Информация закреплялась в жесте, в ритме. При этом жест имеет ограниченную информативность. Он выделяет лишь главное. Ритмизуя окружающий мир, ритуал способствовал его укреплению, созданию, его реализации. В жестах, телесных движениях ритуал несет особую кодированную информацию, имеющую для человека парадигматическое значение. Ритуал предстает как программа действия. Он программирует поведение человека в сакрально-мифологической ситуации. Ритуал закрепляет сакральный способ поведения, моделируя ситуацию, определяя этапы ее развития и программируя желаемый результат. Обряд определяет деятельность человека по пересозданию бытия, по сакрализации бытия. Ритуал при этом не выполняет, разумеется, никакой мнемонической функции, направленной на запоминание программы действий. Он сам и есть способ деятельности, реализация этой программы, направленной на сакрализацию бытия. Ритуал имеет сакральную, а не «социально-нормативную» ценность. Ритуал обеспечивает не «передачу социального опыта», а направлен на сакральную реализацию бытия и человека.

Повторение однотипных жестов, фраз, действий, образов прямо связано с магическими действиями, заклинательными песнями. Песня является частью ритуала и не мыслится вне обряда. Само исполнение песни есть обряд. Однако и ритуал невозможен без песни, как невозможен он без жеста, танца, ритма. Часто именно песня является ядром обряда, и ее исполнение обставляется особыми ритуальными действиями. Песня следует за мифом в ритуале, повторяет его сюжет или отмечает узловые, ключевые моменты церемо-

нии. Мифологический код и план песни открывает ее смысл и дает смысл всему происходящему. Песня связана с мифом, с его сюжетом, с его героями, но часто лишь ассоциативно. Как правило, связь песни и мифа устанавливается через упоминание имени героя, духа или места происходящих событий, каких-либо отдельных элементов содержания сказания. Миф не проявляется в песне как целостное предание, но присутствует в виде фона, разъясняющего и объединяющего различные части или мотивы одной песни или цикла. Без знания мифа, однако, песня теряет смысл.

Миф, ритуал и песня объединяются в некое неразрывное единство, синкретичное целое. Мифологический план присутствует в песне и в ритуале и неотделим от них. Песня же трансформирует ритуальное действие и мифологический текст, образность, сюжет по своим законам, являясь особым способом выражения ритуально-мифологического содержания. Песня — средство ритуализации и мифологизации действительности. Она создается на пересечении ритуального и мифологического и может быть понята лишь при учете обоих контекстов. Связь песни с ритуалом и мифом часто обусловлена системой кодов, мифологем, но она всегда присутствует и может быть обнаружена. Эта связь устанавливается через ключевые слова песни и их интерпретацию, их мифореставрацию. За таким опорным словом-образом-мифологемой-именем всегда скрывается набор устойчивых мифологических значений, сюжетов, кодов.

Песня часто присутствует в ритуале для оживления и объяснения жеста, а в мифе — как замена прямой речи, но всегда — как опорный для мифа и ритуала феномен. Замена прямой речи героя в мифе песней основана на сакральном, магическом понимании силы песни. Причитания, по смыслу мифа, обладают магической силой, которой нет у простого человеческого слова, жалобы, просьбы. Годовая циклизация обрядов также ведет к циклизации песен. Они могут описывать события реального мира, подразумевая, что они сами и их последовательность вызваны участниками ритуала. Такие песни обращаются и к мифу, и к ритуалу, и к реальной действительности, сакрализуя ее и управляя ею мистическими средствами.

Миф не может или не должен существовать отдельно от ритуала. События, описанные в мифе, представляются реальными потому, что зачастую они оживляются в ритуале. Обряд, праздник, карнавал, — все это оживление мифа, передача его через магическое действие.

Обряды и праздники представляют собой акт воспроизведения мифа, а миф, в свою очередь, воздействует на реальность через ритуал. Обряд превращает миф в событие, происходящее в данной точке пространства-времени. Через ритуал миф сливается с реальностью, обретает бытийность. Самое главное, что ритуал, оформляя и структурируя душу и сознание человека, способствуя преодолению его земной природы и обожению, создает то, что может быть названо мифологией конкретной личности. Именно личностный, а не коллективный миф является высшим итогом посвящения.

Не случайно, что Шеллинг считал основным событием мистерии «последний кризис самого мифологического сознания»¹. Суть этой мысли в том, что в момент совершения мистерии само сознание человека переживает изменения, сакрализацию. Воздействие мистерии на человека заключается именно в перемещении сознания из феноменального в Абсолют, в царство Духа. «Мистерии, — отмечает философ, — есть не что иное, как сознание, а именно более высокое, постигающее сознание мифологии, и содержанием этого сознания мифологии являются, как сейчас доказано, те самые потенции, из которых как причин произошла для нас вся мифология»². Содержание мистерий и содержание мифа — одно, и это общее для них — высшая, трансцендентная реальность, Логос. Неся в себе откровение о едином Боге и устанавливая монотеизм в качестве изначальной Традиции, мистерии «содержали в себе как бы некое откровение о будущем человеческого рода»³. В мистериях миф открывает людям некое будущее и сам становится будущим для человечества.

¹ Шеллинг Ф. Указ. соч. С. 533.

² Там же. С. 555.

³ Там же. С. 626.

ГЛАВА 6 НАЦИОНАЛЬНОЕ И МИФОЛОГИЧЕСКОЕ

Нация есть понятие мифологическое¹. Мифология — это судьба нации, как характер — судьба человека. Характер нации, ее душа всегда выражаются в ее мифологии. Народ не изобретает мифологию, как он не изобретает язык и самосознание. Ф. Буслаев справедливо замечает, что «народ не помнит, чтоб когда-нибудь изобрел он свою мифологию, свой язык, свои законы, обычаи и обряды»². Это происходит не из-за «короткой памяти» народа, а потому, что мифология, как и Традиция, имеет не человеческое, а сверхчеловеческое происхождение. Мифология, будучи откровением Логоса, изначально «дана» народу, и в ней он обретает свою судьбу, свою историю, основу для самосознания. Ф. Шеллинг отмечал, что «мифология — это с самого начала выпавший ему (народу — С.Т.) жребий»³. Народ возникает и формируется благодаря единству языка и самосознания, выраженному в мифологии. Только благодаря мифологии народ становится народом, причем не народом вообще, а именно тем, каким он является в вечности и в каждый конкретный момент истории.

Мифология не изобретается, как не изобретается сам народ, но рождается одновременно с народом как его важнейший фундамент,

¹ Телегин С.М. Восстание мифа. М., 1997. С. 186.

² Буслаев Ф.И. Народный эпос и мифология. М., 2003. С. 20.

³ Шеллинг Ф. Сочинения. М., 1998. С. 1104.

как его душа и средство соединения людей между собой и с Богом, с вечностью. Мифология определяет бытие народа, его характер и историю. Мифология есть пророчество о народе. Она не творится человеком или нацией, но открывается Логосом через него (человека, народ или нацию) как замысел Божий о его судьбе. Народ — лишь орудие мифа как откровения Логоса. Народ начинается с возникновения мифологии, и вся его история подчинена ей. Мифология не отражает историю народов. *Мифология есть главное и единственное содержание истории народов.*

Миф формирует «дух нации», а религия выражает его, то есть мифология несет формальный аспект национального самосознания, а религия — содержательный. Русское национальное самосознание строится на пересечении мифологической формы и христианского содержания. Русский миф соотносится с христианством непосредственно. Чувствование Христа открыто русскому мифу как первоначальное откровение. Сформировавшийся в недрах родственных племен единый и общий религиозно-мифологический идеал создает из них нацию. Этот идеал — всегда мессианский и направлен в будущее, раскрывая цель и предназначение новой нации. Национальный идеал имеет мистическую, онтологическую, религиозно-мифологическую основу. Как только формируется новый религиозно-мифологический идеал, так тут же создается и национальная идея. Кризис идеала, священного национального мифа, ведет сразу и к упадку нации.

В процессе превращения мифологического сознания в национальное самосознание первичный мифологический мотив или сюжет постепенно наполняется историко-героическим содержанием, выражающим желание народа осознать факт и причины своего происхождения. Древние мифологические божества превращаются в эпических героев, исторических и реальных, но с явно мифологизированной биографией. Коллективно-родовая мифология сменяется народным преданием, и на первый план выдвигается народный идеализированный Герой. Мифологический сюжет приспособляется под национальную необходимость и адаптируется. Однако при этом и над мифологическим сюжетом, и над историческим фактом находится нечто, что объединяет и формирует их, — миф как откровение Логоса, Его замысел и пророчество о народе и его истории.

Род сменяется народностью в тот момент, когда мифологическое формирует национальное и определяет историческое. Миф

входит в оборот истории как образец для подражания или поведенческая модель и творит нацию мифологически. Для человека нет иного священного мифа и реального бытия, кроме нации. Для нации нет иного бытия, кроме истории. В истории раскрывается мифологическая цель бытия народа. В нации раскрывается цель и бытие человека. Нация как бытие есть сакрально-мифологическая драма самоопределения человека. Русский миф — это прежде всего миф русской нации, ее трансцендентное предназначение и ее идея в вечности и истории.

Нация сохраняется в единстве и целостности бессознательной силой коллективных интуиций и эмоций, берущих свое начало и концентрирующихся вокруг священного мифа как своей парадигмы. Не прогресс вообще ведет к сохранению, развитию и процветанию общества, но главным образом — прогресс в рамках сакральной Традиции, заданной Логосом и открытой в мифе. Коллективное бессознательное невыразимо, ощущается инстинктивно и не осознается, но высказывается в мифе. Коллективное бессознательное мифа переходит в мифологию национального самосознания. Бессознательное осуществляет свою трансцендентную власть в национальной душе. Разрушение мифа ведет к подрыву национального единства. Миф своим присутствием сохраняет общество, так как дает ему сакральную основу, поведенческую модель и эмоциональный, упорядоченный выход инстинктов. Вне мифа освобожденные инстинкты обретают разрушительную силу.

Нация устанавливается при активном мифе — стабилизирующем и объединяющем, сакрализующем и одухотворяющем. Именно миф формирует дух нации и дарует ей ее идею и идеал. Миф организует разрозненных людей с их индивидуальными привычками и интересами в единую крепкую нацию. Миф есть магнит и мотор нации, ее сердце и душа, ее сакральный Центр. Миф — это конечная цель нации. Наш врожденный мифологизм позволяет отдельным личностям соединиться в крепкую, сильную, организованную нацию. Мифологическое бессознательное, приведенное в действие, также приводит в движение духовный мир человека, окружающую природу, вызывая у людей лояльное отношение к фундаментальным сакрально-духовным ценностям. В активном мифологическом движении все разрушительные импульсы находят примирение и разрешение, давая объединение и синкретизм или всеединство.

Миф направляет членов общества на единое духовное действие, представляя сакральную основу всякого действия и прогресса. Смысл, упорядочивающий эмоции и направляющий действие, напрямую возбуждается мифом. При этом национальный миф проявляет свое действие через нормы поведения, сложившиеся речевые штампы или формообразующие знаки. Только миф имеет в себе достаточно сакральной энергии, способной организовать смешанную невнятную массу в единую сильную нацию. Самоорганизация нации прямо зависит от основного сакрального мифа, несущего в себе идею нации, определяющего ее действие и задающего направление развития.

Национальный дух проявляет себя бессознательно в потоке повторяющихся типичных элементов и парадигм у всех представителей и носителей данной культурной общности. Более того, все они добровольно подчиняются тем поведенческим моделям, которые из этого бессознательного исходят. Бессознательное оказывается наделенным властью над душами людей именно потому, что в нем скрывается главный властелин нашего мира — Логос. Подчиняясь моделям и парадигмам бессознательного, человек, коллектив, нация подчиняются Логосу. Задача мифореставрации именно в том и заключается, чтобы выявить содержание этого бессознательного. Это прежде всего первообразы, модели и силы, организующие национальный дух, — явление само по себе иррациональное.

Категории народной души часто выражены средствами мифа. Прикрытое внешним лоском «цивилизации» бессознательное продолжает жить в народной душе, загнанное на его задворки. Однако бессознательное имеет особенности выплескиваться в определенных ситуациях перелома, кризиса, войны. В повседневной жизни именно энергия трансцендентного бессознательного питает творческие и духовные силы нации. Это бессознательное объединяет нацию во времени (со своими предками и потомками), а также родственные нации в пространстве (единое индоевропейское племя). Объединение нации во времени и в пространстве открывает в ее душе две центральные мифологические стихии, действующие на бессознательное как парадигматические первообразы — кровь и почва.

Мифологемы крови и почвы — главные в формировании нации, ее самосознания и духа. Еще Платон, создавая идеальное государство, для начала творит государствообразующий миф о рождении

нации из почвы. Первоначально люди формировались под землей. «Когда же они были совсем закончены, земля, будучи их матерью, произвела их на свет. Поэтому они должны и поныне заботиться о стране, в которой живут, как о матери и кормилице, и защищать ее, если кто на нее нападет, а к другим гражданам относиться как к братьям, также порожденным землей»¹. В мистике земли открывается «зов предков». Родной край — объединение почвы и рода. Мистика родного края — это связь почвы и рода. При этом патриотизм — не столько любовь к земле, сколько осознание мистики земли и сопричастие с ней. Книга Жизни запечатлелась в мистике земли, но строчки в ней написаны кровью.

Не удивительно поэтому, что Мейстер Экхарт добавляет к стихии земли элемент крови. Он утверждал: «Благороднейшее, что есть в человеке, — это кровь, когда она желает добра. Но и горчайшее, что есть в человеке, — это кровь, когда в ней воля ко злу»². Кровь здесь предстает как душа нации, а почва является ее телом. Кровь должна победить в человеке плоть — его земные страсти, желания, его материальную природу и пороки. Тогда кровь станет носителем духовной и национальной чести, идеала. Еще Эмпедокл считал кровь органом сознания, носителем сознания. Чистая кровь — залог чистоты, ясности сознания³. Ему вторит писатель Л. Селин, восклицавший: «...куда важнее кровь!.. только кровь и имеет значение!»⁴ Уже в XX веке М. Хайдеггер стал одним из тех, кто соединил две эти формообразующие стихии. Духовный мир народа, по мнению философа, — «это могучая сила наиглубочайшего сохранения всех присущих его земле и крови энергий — сила, производящая самое глубокое волнение и самое широкое потрясение всего его существования. И лишь духовный мир — залог величия народа»⁵. Это объединение крови и почвы, однако, не есть открытие философии. Оно известно еще из древнейших мифов и имеет религиозное, трансцендентное значение.

В ряде мифов сообщается, что Бог, замесив землю на Своей крови, вылепил из нее человека. Человек, по этим преданиям, — это со-

¹ Платон. Филеб. Государство. Тимей. Критий. М., 1999. С. 184.

² Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. СПб., 2000. С. 43.

³ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 386.

⁴ Селин Л. Ф. Ригодон. Интервью с профессором У. СПб., 2003. С. 268.

⁵ Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 226.

единенные по божественному замыслу кровь и почва. Тело человека — это земля. Физическое тело роднит его с почвой. Кровь же объединяет человека с Богом, так как именно божественная кровь была использована при его сотворении. Божественная кровь течет в его жилах. Память крови влечет человека к Богу, к обожению. Воля крови — это воля богов. Путь крови — это путь богочеловека, героя. Кровь и почва выступают как источник героического мифа. Из почвы рождается герой и в нее он уходит, но при этом герой должен пролить кровь, защищая свою землю. Кровь и почва должны соединиться в подвиге героического самопожертвования. Почва должна быть смочена кровью героя, чтобы стала она землей сверхчеловека. Кровь делает почву плодородной, и на крови героя почва рождает героическую нацию. Кровь героев пропитает почву, и тогда из нее выйдет новое поколение героев — великанов, детей матери-земли. Почва творит миф, рождая нацию и возвращая ее в лоно своей власти. Она вбирает в себя кровь героя и этим открывает ему путь от природы и человеческого — в мир свободных духов и в сверхчеловеческое. Кровь несет в себе дух нации; почва — ее материя. В герое кровь и почва, дух и тело соединяются и достигают высшего развития и преображения.

В мифологическом сознании почва есть фундамент и первообраз нации и человека. В мифе земля — одна из основных стихий, всеобщий источник жизни, мать всего живого, в том числе и человека. Человек — не только чадо неба, но и дитя земли. Через землю и из земли открывается бытие всего живущего. Земля — первозданная материя, мать всего материального, физического мира, его лоно. Земля взращивает все живое, вскармливает и забирает обратно, чтобы снова родить. Первый человек создан из земли, а в ряде мифов первые люди и живут внутри земли, в подземном мире пещер и катакомб — подобно зародышам в утробе матери. Древняя мифологическая память роднит человека с матерью-землей. Рождение ребенка матерью воспринимается как параллель рождения землей растений, деревьев. Женщина-мать лишь повторяет то, что сделала земля — Великая бгоиня-Мать.

Земля дарует силу, здоровье, поэтому новорожденного прежде всего клали на землю, а женщина-мать мистически уподобляется земле. Обожествление женщины (матриархат) прямо связано с культом матери-земли. Культи земли выражают идею плодородия, богатства, здоровья, силы, творения. Единство человека и земли, тесный союз

между человеком и родной почвой — основа патриотизма. В мистике почвы открывается тайна физического существования человека. Человеческое, личное и национальное всегда открываются в почвенном сознании, в чувстве родной земли. Человек сопряжен с землей — его тело сотворено из земли, оно есть земля и в землю уходит. Умерший в обряде похорон возвращается в материнское лоно земли. Лишь тот, кто уходит в землю, может снова возродиться из нее. Такова основа почвенной мифологии. Считалось, что тела «нечистых мертвецов», колдунов мать-земля не принимает. Их не хоронили в земле, так как это было бы для нее оскорблением, а выбрасывали в овраги или ямы. Все выходит из лона земли и возвращается туда же. Земля содержит в себе останки умерших как семена-зародыши будущей жизни, грядущего воскресения (зерно не воскреснет, если не умрет). Сама земля будет уже не прежней, а «новой», софийной. Софийно земля объединяет умерших между собой, с живыми, и ожидание воскресения есть ожидание преображения земли, исполнения софийного предназначения почвы.

Софийная природа земли заключается в том, что она — мать всего, в ней заключены зародыши и первообразы всего, что есть в мире материи. Именно земля дает мифологемам, первоидеям-формам материю для бытийствования. Без земли-материи первообразы остались бы чистыми трансцендентными формами. Семена Божьей мудрости падают в землю, первозданную стихию, и всходят как конкретные явления и образы физического мира. Земля всегда священна, сакральна. Она растит зерно и виноград, которые чудесным образом превращаются в плоть и кровь Христа. Земля есть мать-родительница Христовой плоти и крови. Не любящий землю не знает своей подлинной мистической матери. В этой своей небытийности он не знает и Бога или убивает Его. Мир самобытиен и физически оформлен через мать-землю. Именно она охраняет человека от хаоса — воды и всепожирающего огня — гнева Божия. Мать-земля всегда хранительница и заступница за человека пред Господом. Земля есть первое Нечто в процессе творения Богом мира из Ничто, и она становится матерью для всего. Земля наша становится рождающим организмом именно потому, что в ней и через нее открывает себя миру София.

В начале мира София входит в хаотичную материю и упорядочивает ее, превращая в землю-мать. Потенциально, в перспективе своего развития, земля и есть София, поэтому ее и обожествляли. Также

в силу софийной природы земля становится матерью-родительницей будущего богочеловечества. София-Земля предвечно заключает в себе прообраз грядущей Богоматери, которая также отождествляется с землей. Она порождает из своего лоно воплотившийся Логос, замыкая этим исторический цикл (от первого Слова к Богу-Логосу, от первого человека к новому человеку, от земли-хаоса к новой земле и новому небу). Мать-земля, порождая Матерь Бога, освящается через нее в момент рождения Христа. «Новая земля», собственно, уже состоялась, ибо на прежней земле невозможно было бы чудо непорочного зачатия, боговоплощения и телесного воскресения Христа. Однако произошло это не повсеместно, а лишь в сакральных центрах. Поэтому в настоящий момент земля не однородна, а включает в себя как профанное, так и сакральное. Сакрализация всей земли — эсхатологическое действие открытия в ней чистой софийной природы.

Признаком начавшегося софийного преображения и залогом будущей повсеместной сакрализации земли являются храмы. Мистика земли соотносится с сакральностью храма. Он воплощает в себе духовную цель, соответствующую мистике земли, на которой он расположен. Храм — это видимый всем людям и доступный им дом Божий на нашей земле. В нем земное и божественное, почва и Бог пересекаются. Храм стоит на земле, но несет в себе сакральную энергию. Через него божественное нисходит на землю и освящает ее. Почва же позволяет божественному, храму небесному, воплотиться, обрести телесность и быть — в вечности и в конкретной точке пространства-времени сразу. Голос почвы звучит в духовных центрах — храмах. В духовном смысле для любой культуры, цивилизации, государства важными оказываются сакральные центры земли — точки соприкосновения с небом. Через храм мистика земли обретает выраженность, цель и устремленность в вечность. Мистика России как земного пространства воплощается в духе соборности — в соборном всеединстве всех храмов в теле православной церкви. Через храм небесное становится земным, трансцендентное имманентным. Мистика земли в христианстве связана с идеей преображения земли, ее сакрализацией, с созданием Нового Иерусалима, с возвращением Эдема. Иными словами, она связана с Боговоплощением не только человека, но и самой земли, всего космоса.

Лицо земли выражает ту конкретную мысль Бога о народе, населяющем ее, те конкретные Его дары этому народу, которые и являются

ся индивидуальным путем нации к спасению. Мистика и лицо земли, населенной данным народом, есть отражение Бога в народе, Его замысел об этом народе. Поклон является формой слияния с землей. В русском народе распространена практика земных поклонов — испрашивание прощения и покровительства у матери-земли. Земле также калялись и исповедовались, ожидая, что она пошлет прощение и благословение. Принося клятву, русские ели землю, что должно было сделать слово твердым и священным. Уезжая на чужбину, русские берут с собой горсть земли. Вернувшись на «родимую сторонку», человек кланяется и целует землю-матушку.

Земля — носительница закона, добра, истины. Земля — это страна, государство, то, что объединяет людей. Храм, государство и человек существуют благодаря земле, упрочены на ней, но и преобразуют ее духовно. Земля для русских — всегда священное, божественное понятие. Национальный миф основан на мистике почвы — магии места проживания, жизненного пространства. Почва — это физическая, материальная основа жизни духа. Это священное пространство, где только и осуществима мистерия национальной души. Человек живет духом и мифом, но при этом он живет на почве, которая его порождает. Честь и миф — это опора на землю как основу всего.

Даже введение земледелия было революционным и вызвало не только культурный, но и религиозный, мифологически и психический переворот. Не случайно, что распад единого индоевропейского племени был вызван именно переходом части людей к земледелию, а оставшихся — к скотоводству. Так, у славян бог грозы и покровитель земледелия Перун оказывается врагом Велеса — бога крупного рогатого скота. Право и само умение возделывать почву, вспахивать и оплодотворять ее, воспринимавшееся мифологически как осуществление полового акта с ней (с матерью-землей), разрушало прежние устои, законы, табу. Это внутреннее освобождение от прежних запретов высвободило и невиданную энергию, давшую толчок развитию великих европейских земледельческих культур. Переход к земледелию, сама пахота вызвала у человека состояние аффекта невиданной силы. Чтобы хоть как-то упорядочить эти силы, человек ввел культ матери-земли с новыми табу — не пахать по определенным дням, веру в духов полей и злаков, а также ряд эротических обрядов, связанных с почвой и кровью.

Национальный эрос прямо сопряжен с идеей почвы и крови. Мать-земля одновременно и материнское лоно, и возлюбленная во время

пахоты (инцестуальная мифологема). Она же определяет родственную связанность всех людей одной кровью. *Национальность* — это крик крови и магия почвы. Кровью закрепляется мистическая связь человека и почвы, человека и нации. Мистика крови и магия почвы, следовательно, имеют эротическое и национальное содержание. Идея крови, как и идея почвы — это основа национальной идеологии, самосознания и мифа. Род, основа нации, объединяет кровь и почву, дух и материю, душу и тело.

Кровь — носительница человеческой жизни, зримое выражение души. В этом смысле кровь — материализовавшаяся эссенция мирового духа и одновременно воплощение идеи национального духа и родства. Люди возникли от божественной плоти, и в их жилах течет божественная кровь. Так, китайцы верили, что люди возникли из насекомых-паразитов, живших на теле Пань-гу и питавшихся его кровью¹. Люди создаются благодаря герою-первопредку, пролившему свою кровь на землю в качестве жертвы. Люди — результат страдания первопредка или изначального бога, его самопожертвования. В них — его героическая или божественная кровь. По зову крови человек близок к первопредку. Зов крови, память крови должна сделать людей героями, богами. Бог нуждается в человеке, в душе которого, как в зеркале, отразился и открыл себя Его лик. Человек через кровь становится носителем Бога, Его субстанции и соединяется с Ним. Осознавая эту связь, древние жрецы делали кровь обязательной частью наиболее священных и скрытых ритуалов.

Принятие вина — крови Христа в обряде причастия есть важнейший элемент вхождения в Церковь и служения Богу, достижения богочеловеческого состояния. Мистика крови и почвы в национальном мифе соотносится с вином и хлебом в обряде причастия. Как через принятие вина и хлеба верующий сопричастен Богу, так и через осознание мистики крови и почвы человек метафизически оказывается сопричастен национальному Духу, национальному мифу. Если же кровь и почва есть мистическая параллель вину и хлебу причастия, то и национальный миф наполняется религиозным, а в случае с русской нацией — православным содержанием. Тот же смысл имел и обряд принятия вина-крови в служении Дионису. При чем считалось, что люди возникли из его праха, из испе-

¹ Ежов В.В. Мифы древнего Китая. М., 2003. С. 426.

пеленного тела бога, съеденного титанами. Во время дионисийских обрядов мисты в неистовстве разрывали на части живого быка (в образе которого появляется сам бог), поедали сырым его мясо и вымазывались теплой кровью. Это было таинство крови, подобное тому, что совершали цари Атлантиды (по версии Платона). Кровь была сутью таинства. Именно так и титаны разорвали на части и сожрали быка-Диониса.

Существовало и посвящение кровью. В обряде инициации подросток несколько дней ничего не ест, а питается только кровью, взятой из вены его друзей или родственников — мужчин. Для установления прямой связи с тотемным предком человек пил или переливал себе кровь животного-тотема. Причастие кровью бога или тотемного первопредка — единственный путь к объединению с ним и обретению его качеств. В обрядах посвящения кровью обмазывали тела подростков, совершая этим очищение их от скверны, от «прежней жизни». Через окропление или омовение кровью тотемного животного достигали полного слияния с первопредком. Кровь как причастие и как средство очищения — две важнейшие ее ритуальные функции. Кровь всегда действует своей магической силой, ибо она связывает людей друг с другом, с Богом и с матерью-землей. Принимая в причастии кровь Бога, человек не просто добивается сопричастия с божеством, но и обретает его сущность, преобразается.

Имеющие одну и ту же кровь представляют во всеединстве одно живое существо. Нация соединяется не сама по себе, но всеедина в Боге, в едином причастии Его плотью и кровью, хлебом и вином. Национальное всеединство достигается благодаря единству божественной крови — вина причастия. То, что у азиатских народов отсутствует фермент, расщепляющий алкоголь (по этой причине они быстро спиваются), означает, что они находятся вне откровения о почве и крови, вне причастия божественной кровью-вином. Они вне искусственной кровавой жертвы Бога и процесса обожения. Разумеется, это не отрицает возможности для них иного пути к Богу.

Кровь имеет метафизические качества, которые использовались магами и жрецами в тайных ритуалах. Считалось, что именно кровь дарует силу, смелость, молодость. Воздействуя на кровь человека можно было управлять самим человеком, так как кровь — носительница индивидуальной души. Отсюда происходит особая магия кро-

ви. Кровь была основой религиозной жизни и ритуальной практики у многих народов¹. Племя майя придавало крови мистическое значение. Обмазывание тела кровью укрепляло жизненные силы, преобразовало дух. Кровь — самое дорогое, что есть у человека, и индейцы с радостью жертвовали ее своим богам. Они прокалывали себе мочки ушей, щеки, языки, губы, половые органы. Именно человеческая кровь делает богов признательными. Она является жизненной и вне тела, она — субстанция души². В священной книге майя «Пополь Вух» кровь и огонь — основа героического посвящения. Одержимость кровью — благо веры.

Кровь приносили в жертву божеству, но также существовал ритуал, по которому жрецы (заместители и воплощения божества на земле) пили поднесенную кровь жертв или верующих и обретали над ними божественную власть. Иначе говоря, божество через них управляло теми, кто приносил в жертву свою кровь. Так могли возникнуть предания об упырях. Вера в упырей держится на представлении о крови как носительнице души и жизненной энергии и на обрядах приношения крови в жертву божеству, когда жрецы вместе с божеством пили ее или использовали в качестве закваски при изготовлении ритуальных блюд. Поедание плоти и выпивание крови имеет в своей основе желание обрести божественные качества и соединиться с Богом, а в Боге — со всем племенем или нацией. Экзальтация кровавых жертвоприношений может проявиться и в извращенных культах³.

Однако зачастую кровавые жертвоприношения получают у толпы превратное истолкование. Хорошо известны истории о князе Владе Цепеше Дракуле, который, судя по всему, был одержим мистикой крови. В русской книге «Сказание о Дракуле воеводе» (XV в.) о нем говорится как о православном человеке, воевавшим с «неверными» — турками. Он — религиозный воин, ведет священную войну. Подчеркивается, что князь ненавидел зло и искоренял его, пусть и жестоко. В его личности жестокость соединяется со справедливостью. Хотя

¹ См.: Кровь в верованиях и суевериях человечества. Сборник. СПб., С. 27—75.

² Хаген В., фон. Ацтеки, майя, инки. М., 2004. С. 245—246; Америка. Северная и Центральная. Сборник. М., 2004. С. 512—513.

³ Даль В.И. Записка о ритуальных убийствах. М., 2000. С. 104—110.

князь любит сажать на кол за любой проступок и потом обедать в окружении трупов, проклят он не за это, а за то, что отказался от православия и перешел в католичество¹. Князь Влад Дракула предстает как подлинный герой славянского племени. Его одержимость кровью — это проявление веры, героизма и национального духа славянина.

Кровь — живительный эликсир, но и опьяняющая жидкость («опьянение кровью»). Кровь опьяняет, она затмевает разум, замещается вином в вакхических ритуалах. Кровь и плоть прямо связаны. Кровь пили, чтобы поддержать, обновить плоть или трансформировать свое тело в тело того, чью кровь принимали (оборотничество). С кровью также связано большинство суеверных переживаний и страхов. Кровь считается табу, пролитие ее ведет к осквернению и требует совершения очистительных обрядов. Прикосновение к ней в обыденной ситуации совершенно недопустимо. Это объясняется тем, что кровь — субстанция души. Только в ритуальных целях возможно соприкосновение человека с кровью. Это допускается в обрядах жертвоприношений, когда от нее ждут прилива сил, энергии, а также приобщения через нее к миру духов. Кровь должна придать силу племени или отдельным его представителям, вождю, так как в ней, по мысли мифотворца, заключена особая жизненная сила. Обычно кровь для ритуалов берут из вены на руке, из языка, из головы. Особой магической силой обладает кровь, взятая из мужского полового органа: она делает воина абсолютно неуязвимым.

Поскольку кровь — носительница жизни, то новую вещь или новорожденного ребенка мазали кровью жертвы, чтобы «оживить», очистить, освятить, одухотворить их. Кровью подписывались договоры и ею пишутся колдовские книги. Руны магически оживляли кровью. Красная охра может заменить собой кровь и также придает силу человеку, который натирается ею. Напротив, женская кровь (особенно менструальная) оскверняет, считается «нечистой». Она даже отнимает силу у дотронувшегося до нее мужчины. Непреднамеренное кровотечение рассматривается как вредоносное. Кровоточащая царапина, нанесенная случайно, вызывает беспокойство и страх.

¹ «Изборник». Сборник произведений литературы древней Руси. М., 1969. С. 433—443.

Кровь убитого на войне или в драке также считается «нечистой». Пролитая на войне кровь вызывает душу убитого человека в этот мир, призывает ее к мести. «Нечистой» была и кровь животного, убитого на охоте, так как оно по своему кровавому следу могло вернуться из мира мертвых и отомстить. После охоты совершались специальные очистительные обряды.

Так как кровь объединяет племя, то особое место занимал институт побратимства по крови. «Кровные братья» — те, кто смешал кровь и теперь в их жилах течет одинаковая, общая кровь. Для этого мужчины делали надрезы на руке и соединяли их или собирали кровь обоих побратимов в чашу, перемешивали и пили. Было принято и пить кровь из раны побратима. Кровное родство связывает побратимов не только между собой, но и со всем родом, с предыдущими и последующими поколениями. Оно сохраняется навечно, даже после смерти одного из участников ритуала. Побратимство — это общение крови, готовность разделить судьбу, героический подвиг чести, служения и оружия. Тот, кто нарушит «клятву крови», предаст своего побратима, будет навеки проклят сам, и весь род его истребится.

Кровь — божественный элемент жизни в теле, носительница или субстанция души, носительница магической силы. Она объединяет людей и является признаком чистоты рода, расы, народа или человека. Чистота крови — это также и верность Традиции. Нации, сохранившие чистоту своей крови, всегда остаются верны своим традициям, преданиям, мифам, образу жизни. Кровь несет в себе генетическую память нации, преемственность поколений. Она — высшая ценность и наследие предков. Чистота крови есть залог блаженства, счастья, избранности. «Голубая кровь» у дворян — признак избранности, чистоты их семей. Идея нации держится на чистоте и мистике крови. Национальная жизнь основана на аристократическом природном законе чистоты крови.

Сунь Ятсен, идеолог национального возрождения Китая, подметил общий принцип: «Кровное родство, передаваясь по наследству из поколения в поколение, привело к образованию одной нации. Поэтому сила общности крови огромна»¹. В основе нации лежит кровное родство, общий образ жизни, нравы, обычаи, язык, рели-

¹ Сунь Ятсен. Избранные произведения. М., 1985. С. 380.

гия и мифология. При этом, передаваясь из поколения в поколение, кровь не только объединяет разрозненные племена в единую нацию, но и очищается. Формирование нации связано с пробуждением крови и духа, со следованием мифу и воплощением мечты — идеала нации. *Пробуждение крови и осознание мифа есть высший переломный момент в духовном росте нации и ее роли в истории человечества.* Иметь свой национальный священный миф — значит дать зазвучать голосу крови и упорядочить свое движение к цели и идеалу. Мечтатель, идеалист, мифотворец — величайший национальный тип, деятель и реалист. Мечта, идеал — цель жизни, священный миф героя. Миф этот основан на мистике крови (нация) и почвы (родина), на чести и самопожертвовании.

Мифология крови оживает в переломные моменты истории. В мистике крови рождается душа нации и ее духовные ценности. Национальность — это гордое пробуждение крови и духа, поскольку кровь, а не ландшафт, определяет душу народа и его характер. Национальное возрождение — это глубочайшее переживание души и признание крови высшей ценностью (особенно если эта кровь — превращенное вино причастия). Здоровая естественность крови определяет естественность и духовное здоровье нации. Голос крови формирует жизнь и деятельность человека, который в своем духовном бытии следует зову крови. Она — это самое важное и великое, что есть у человека, что обуславливает его характер и существование. Мистика крови взаимосвязана с религией любви и свободой духа человека.

Чистая кровь дает нации великих героев. Цель героя — сохранить чистоту крови и почвы, что равнозначно чистоте души, языка, веры, мифа. Голос крови наиболее силен у тех, кто ее проливает (воины) или причащается ею (священники). Кровь объединяет священников и воинов в единый тип ритуального монаха-воина. Единство нации усиливается кровью, пролитой героями за ее освобождение. Герой — воин, монах и миссионер в одно и то же время. Он приносит себя в жертву ради спасения и процветания нации. Единство крови объединяет героя и его нацию. Нет лучшей основы для установления единства героя и толпы, вождя и массы, чем пробуждение национального сознания и героического мифа крови и почвы. Героический идеал крови должен превращаться здесь в общенациональный идеал почвы. Разум, воля и вера героя органически обусловлены мистикой крови. В герою кровь и почва нации получают свое

наиболее яркое воплощение. Кровь и почва не просто героизируются, но и обновляются.

Герой преисполнен религиозным духом смирения и самопожертвования во имя почвы и крови, родины и нации. *Борьба крови* — это битва героя. Высший конфликт — это конфликт крови и веры, столкновение между нацией и нацией, духом и духом, кровью и кровью, религией и религией. История нации — это мистика духа и религия крови, повествование о борьбе крови. Миф крови — это защита божественной сущности человека через сохранение чистоты его крови и, следовательно, духа. Мистика крови и есть таинство причастия. В непрерывной цепочке перевоплощения память крови не исчезает, но ее героизм связывает человека с почвой, с предками, с вечностью. Национальное возрождение — это битва крови во имя объединения с почвой, ибо национальность — это крик крови и почвы. Пролитая кровь оплодотворяет землю, укрепляет веру и объединяет нацию. Экзальтация опасности, крови и смерти открывает жертвенный путь к победе и возрождению. Экстаз крови и смерти-жертвы во имя веры и народа творит героический характер. Крик крови и почвы встряхнет нацию, омолодит и героизирует ее.

Ганс Гюнтер в «Нордической идее» говорит о герое как о совершенном человеке «чистой крови, воля которого направлена на возвышение человеческой жизни и на проверку самого себя в борьбе за такое возвышение»¹. В нем дух и тело гармонично слиты. Красота тела есть проявление красоты духа. Величие духа и воли является следствием гармонии тела. При этом совершенство тела и духа выражает на самом деле чистоту крови. Героический дух — это нордическая кровь, представленная в благородном теле как высшая воля к созиданию, воля к будущему и к победе. Это сочетание чистоты крови и гармонии тела хорошо видно, например, на картинах А. Циглера, Р. Кляйна, П. Кека, В. Петерсена и в скульптурах А. Бреккера, Э. Кунста, Р. Ульмана, Й. Торака, О. Хофмана и других художников «героического возрождения».

Жизнь воспринимается национальным героем как рискованное предприятие. Он совершает подвиги не ради благодарности, а из желания оставаться верным самому себе, своей крови. Часто такое желание формирует некую дистанцию между героем и массой, состоя-

¹ Гюнтер Г.Ф.К. Избранные работы по расологии. М., 2002. С. 91.

ние отрешенного одиночества. Герой одинок и далек от массы, потому что ушел далеко вперед. Характер героя определяется конфликтом его душевных качеств с окружающим миром и внешними обстоятельствами. Для героя это, как правило, конфликт свободы и рока. Проницательность, правдивость, выдержка, сила воли, здравый смысл, любовь к порядку и чистоте, честность, преданность, суровость, рассудительность, холодность, недоверчивость и наивность, склонность к самоконтролю и справедливости, любовь к истине и нелюбовь к эмоциям, — вот лишь краткий перечень героических качеств. Собственная свобода ставится героем очень высоко. Ради нее он готов перенести любые трудности. Страдания и угроза смерти не могут поколебать его твердости и уверенности в себе, в правильности своего решения.

Способность к оценкам, правдивость, энергичность, справедливость, деловитость, тенденция к обособленности и недоверие к массе, но и верность тем, кто достоин доверия, формируют героическую парадигму. Тяга к чистоте — как физической, так и к духовной — есть одна из важных героических добродетелей. Замкнутость в повседневной жизни приводит героя к немногословности, внешней холодности натуры, обособлению рода от государства. Герой не заботится о том, чтобы нравиться, но ему присуща высокая мера ответственности и совесть. Им движет чувство долга и воля, которые делают его безжалостным к себе и к другим. Он требователен к другим, как и к себе, в нем нет сентиментальной участливости. Чувства героя принадлежат не близким, не семье, не государству, а роду и нации, которую он ставит выше семьи и государства, как и честь ставится выше чувства. Неэмоциональность, бесстрастность героя раскрывает в нем подлинного аристократа духа. Чистота крови героя превращается в суровый аристократизм духа. Инстинкты в нем подчинены высшей цели. Он готов управлять толпой, властвовать, поскольку подчинил своей власти и воли собственные эмоции.

Герой несет в себе твердое сердце и чувство мощи. Он помогает людям не из сострадания к «падшим и слабым», а из возвышенного и аристократического чувства преизбытка силы и достоинства. Он помогает падшему потому, что может позволить себе роскошь поделиться с ним своим величием. Не жалость, а твердость духа, величие и сила ведут героя. Обычная жалость к слабому, как и мораль, преодолены им. Величие, благородство и достоинство не позволя-

ют ему пройти мимо страдающего. Благородство поступков происходит не из жалости и человеческой морали, а из героизма и аристократизма высшего духа. *Добродетель сильного — это аристократизм духа.* Жалость и сострадание унижают героя до уровня падшего и обиженного. Твердость духа, чувство собственного достоинства возвышают падшего до уровня героя. Следует быть не добрым, а твердым, так как доброта не уничтожает грех, а прощает его. Твердость же искореняет грех и возвышает человека. Жалость «уменьшает» сердце, уменьшает личность. Героизм делает ее великой. Облагораживает и возвеличивает не жалость, а глубокое личное, индивидуальное, одинокое страдание.

Герой видит в других равновеликое себе величие, и это вызывает в нем чувство гордости и благородства. Раб видит в других равновеликое себе ничтожество, и это вызывает в нем удовлетворение и спокойствие. В сердце героя отражается величие Бога. В сердце раба — нищета раздавленного червя. Герой, аристократ духа, всегда человечнее раба. Герой не стремится к свободе, так как он уже свободен. К свободе стремится только раб. Аристократизм духа требует не делиться ни с кем обязанностями, не перекладывать на других ответственность, а считать твердость и героизм своей обязанностью. *Самостоятельность поступка есть героизм.* Героизм поступка соответствует героизму мыслей, а он — героизму духа. Великий дух реализует себя в величии мысли, поступка, жеста, события. Герой действует под знаком национального мифа крови, той крови, которая объединяет нацию. Пробуждение нации происходит силой и волей героя. Такой человек — первое великое мифологическое достижение нации, взятой в единстве своей сущности. Герой есть отражение Логоса и воплощение мифа нации. Он — посредник между Богом и нацией и ее представитель в Абсолюте. Герой — это выразитель старо-нового и вечно будущего живого мифа нации, мистический отец и супруг Родины.

Герой получает цель от Бога и силы от земли. Он — сын Бога и земли, где земля — это и страна, и вся нация. Герой воплощает и реализует национальный миф. Поведение героя устанавливается героической парадигмой, заложенной в мифе и ритуале. Принимая ритуально-мифологический образец за парадигму, герой воспринимает национальный дух. Он ритуально внедрен в человеческое сообщество, называемое нацией. Обретя национальный миф, он становится

героической личностью. Устойчивый ритуал и умопостигаемый миф предоставляются ему в качестве поведенческого образца Самим Богом. В этот момент герой превращается в национального вождя. Национальный вождь — это дар, который Бог посылает народу за те жертвы, что тот приносит на алтарь истории. Масса и вождь объединяются в переломные исторические моменты. При этом масса приносит на алтарь истории свою кровь, а вождь — свой героический дух. В истории дух без крови бессилён, а кровь без духа бессмысленна. Только объединившись они изменяют мир. Масса затапливает мир кровью, а вождь очищает его духом. В героическом огне кровь, почва и дух объединяются.

История — это дорога, на которой герой оставляет свои огненные следы. Вождь — это концентрированное выражение самосознания нации, государства или движения и их воли к выживанию и свершениям. Он становится центром национального мифа, выражением самосознания нации и ее целей в истории. Он воплощает и замещает собой нацию. *Миф вождя и есть миф нации в его концентрированном виде.* Без следования мифологической модели человек не может стать вождем. В мифе открывается путь человека к национальному герою и вождю. В мифологии каждой нации должен присутствовать образ героя-вождя. Нация «рождает» его из своей среды, делая воплощением своих идеалов и посредником между землей и небом, человеком и Богом, историей и вечностью. Герой-вождь представляет идею нации в вечности и оправдывает ее перед лицом Бога. Мифологический вождь есть высший хранитель национальных ценностей и идеалов. Вождь — великий мифотворец именно потому, что он выразил дух нации и ее волю.

Вождь выходит из народного характера и воли, из исторической задачи, стоящей перед народом. Вместе с ним возникает новая мифологическая реальность. Фигура вождя определяет действительность и жизнеспособность нации. Его образ становится образцом до тех пор, пока соответствует преобразующему началу национальной мифологической революции. Вождя нет без народа, как и народа не бывает без вождя. Народ, объединенный единой кровью и единой волей, получает свое идеальное воплощение в героической личности и в мифологизирующей устремленности вождя. Новая мифологическая действительность пробивается через волю народа к обретению новой героической формы. «В вожде, — замечает Э. Крик, — этот

процесс становления превращается в откровение, в действие, в творческое слово, в образ»¹. Вождь не приходит извне и не обитает в каком-то особом пространстве, но черпает свои силы из национальной жизненной основы, из национальной воли и действия.

Вождь ведет за собой последователей, но в то же время вырастает из национальной души и крови. Мощный энергетический ток идет от вождя к народу и от народа к вождю. Он может выполнить свою задачу как вождь, только если весь народ разделит с ним ответственность и судьбу. Судьба вождя — это судьба всего народа. В этом заключается верность и честь народа. Благодаря этому вождь видит и находит путь в будущее и становится орудием Божьей воли. «Божья милость к вождю, — утверждает Крик, — это Божья милость к его народу и миссия этого народа»². Счастье вождя выражается в неслыханной силе веры в национальное возрождение и в напористой прямолинейности. Воля вождя и душа народа имеют одну метафизическую основу. Таково содержание новой мифологической реальности. На этой основе возрождается героический миф крови. Вместе с вождем из глубин национальной души восстает миф крови. Настоящий героический миф рождается из крови, из огненной современности, из образов будущего героического возрождения. Эта новая мифологическая реальность состоит из вождя, народной веры и национальной воли. Новый миф создается вокруг вождя. В нем раскрывается воля нации и человека к мифу.

Подъем национального самосознания — это проявление теллуризма. Земля предстает в облике прекрасной женщины — жены и матери одновременно. Она порождает все на свете и принимает в себя обратно, оплодотворяясь. За это обладание почвой и вступает герой в священную борьбу. В священной метафизической битве за почву герой черпает силу и мужество в буйстве и крике крови. Кровь и почва, объединяясь мистически в одно национальное тело, порождают государство. Государство — это кровь и огонь нации. Народ — его тело. Когда теллурические силы нации находятся в движении они, для выражения своего духа, всегда нуждаются в особом национальном мифе, воплощенном в фигуре вождя-мага. Теллурические массы толь-

¹ Крик Э. Преодоление идеализма. М., 2004. С. 185.

² Там же. С. 186.

ко в национальном вожде находят свой национальный миф. Этот вождь и становится мистическим мужем почвы, представленной в облике Великой Матери. Объединение крови и почвы формирует образ Софии, Великой Матери — единый облик нации в совокупности героических душ. Так мифологема почвы связана с эросом. В ней открывается любовное объединение героя с родной землей.

Патриотизм эротичен, а мистика крови и почвы имеет эротическое и героическое содержание. Теллурическая одержимость масс творит эротический миф. Голос земли и крови — основа этого мифа. Земля требует крови, и пролитая кровь объединяет людей с землей, на которой они проживают, делая ее священной. В божественной ярости жертвоприношения кровь и почва объединяются, чтобы породить из себя новую героическую возрожденную нацию. Нация особенно чувствительна к «посланиям почвы и крови», к тем магнетическим силам и энергиям, которые содержатся в почве и крови. Эти стихии оказывают на массы неодолимое воздействие, обуславливают их интенсивное развитие. Нация обретает свой дух и свою цель лишь повинувшись силам почвы и крови. Нация — это душа, воплощенная в крови и почве.

Чистые кровь и почва формируют нацию и даруют ей высший миф. Зов крови (национальность) у человека — это высшая стадия инстинкта почвы (патриотизм). Мифология почвы и крови есть проявление божественных сил и стихий. Сохранение чистоты крови означает чистоту голоса Бога и предков. Дух, трансцендентное раскрывается простому человеку имманентно, через физические и материальные объекты, главным образом — через кровь и почву. В литературе же мистика крови и почвы формирует особую лирику смерти, метафизическую настроенность и открытость инобытию и Небытию. Мистика крови формирует особый дух силы, героизма, всеединства, придает литературным образам и характерам эпичность. Мифология крови и почвы творит лиро-эпическое и героическое произведение национальной литературы. Народ сам творит свою судьбу, завоевывая в борьбе свой духовный мир и отражая его в литературе. Воля к величию ведет народ в будущее, к грядущим историческим и духовным свершениям. Дух рождает мужество, а мужество ложится в основу национального мифа.

Национальная мифология есть совокупность духовных откровений, достижений, опыта и устремлений нации. Признаком нации,

у которой есть господствующая идея, является ее мифологическая устремленность. Один из основателей славянофильства И.В. Киреевский писал по этому поводу: «Не совместное бытие многих отдельных людей составляет народ, но общность сознания, выражающаяся наружно в языке, а внутренно в общности одного взгляда на порядок вещей и мира, единомыслие, из которого происходят нравы и обычаи. Эта общность взгляда на порядок и первоустройство вещей есть не что иное, как религия, которая у древних народов является в образе мифологии. <...> Итак, если мифология не может возникнуть в народе уже существующем, то она необходимо должна возникнуть вместе с самим народом, и, следовательно, она есть не что иное, как тот участок всеобщего сознания, с которым народ вышел из первобытного единства человечества, чтобы существовать как какой-то определенный и от всех отдельный народ. Мифология народа есть то наследство, которое он получает из прежнего единства и с которым он отделяется от общности человечества. Судьба каждого народа заключается в его мифологии, и она именно есть его судьба. Возникновение различных мифологий, следовательно, современно возникновению различных народов»¹. Как видно, уже ранние славянофилы связывали оба понятия, прямо возводя национальное к мифологическому, видя в мифе судьбу народа и его самосознание. Миф нации проявляется в национальном самосознании. В основе национального мифа всегда лежит воспоминание о величии и славе в прошлом, воля и традиционализм в настоящем и идеал в будущем.

Вокруг национального мифа происходит консолидация здоровых и творческих сил. Этот миф дает нации энергию самосохранения и стабильности, укрепляет традиции. Миф соединяет людей в общность (род, семья, государство) и превращает их в нацию. Миф нации — это выраженная в сакральном образе и слове идея Логоса об этой нации, о ее целях в космосе и истории. Национальный миф — это сакральная идея и идеал нации. Такой миф становится зеркалом нации, ее душой, и каждый народ имеет свою национальную мифологическую Традицию и парадигму — *нациологему*. Национальное всегда вырастает из мифологического, а *нациологема* — из мифологем.

Все индоевропейские народы вышли из единого арийского племени, а не из пустоты (поэтому их языки родственны). Следовательно

¹ Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1998. С. 261.

но, их искусство, религии, традиции формировались на основе единой индоевропейской мифологии и изначальной Традиции. Их национальное самосознание также развилось на основе сложившихся в этом древнем племени ценностей. Ценности эти создавались еще мифологическим сознанием и проявились в текстах ранних мифов. Мифологическое сознание древнее национального самосознания, и национальное самосознание вырастает из мифосознания в момент разделения единого племени на отдельные роды (когда в общее стало входить частное). Национальное при этом не отменяет мифологическое, а становится этапом в его развитии, несет в себе его образы. Оба они (национальное и мифологическое) открывают в себе вечные идеи и трансценденталии Логоса. *Нациологема строится на основе мифологем, при этом в литературе миф оказывается формой, а национальное — содержанием.*

В мифе народ открывает свою национальную идентичность. Нация окрылена мифом и существует лишь до тех пор, пока является носителем собственного национального сакрального мифа, выраженного в идее нации, ее самосознании и идеалах. Целостность нации недостижима без осознания своего мифа. В национальном мифе находит отражение отношение Бога к данному народу и этого народа ко всему миру, к бытию, к государству, к космосу, к природе в целом, а также к другим народам, государствам, людям и землям. Национальный миф, таким образом, имеет трехступенчатую структуру: Бог — нация — космос. Здесь все элементы существуют во взаимоотношениях и расположены по нисходящей. Единый национальный миф формирует общий идеал, цель нации и представляет ритуальные средства для этой цели и раскрытия этого идеала в вечности.

Через миф лежит путь нации в трансцендентное, так как именно в трансцендентном (в Логосе) скрываются корни национального мифа — откровения. Синкретичность и трансцендентность мифа дает нации целостность и идеальность. Национальное единство есть выражение мифологического синкретизма. Миф является основой жизни нации, и в мифе нация обретает свою целостность и бытие. Образ нации в вечности, идея нации в Боге и есть ее миф. Он формирует национальный опыт, влияет на него, задает нации параметры ее деятельности и направление движения. Свою цель и целостность нация осознает только в мифе. Мифология народа, национальный

миф — откровение и завет Бога, который нация должна хранить как основу своей жизни, как свою душу. Душа и дух нации находят концентрированное выражение в ее мифе.

При этом миф о Золотом веке трансформируется в идею мессианского предназначения народа и его целей в будущем. На формирование национальной идеи более всего оказывает влияние именно миф о Золотом веке, а в кризисные периоды — национальной истории — эсхатологический миф. Изначальное блаженство Золотого века — единство с миром, с природой, с предками, с духами-покровителями, с Богом — должно возвратиться и в конце истории. Бог, действуя через Своего избранника — героя-спасителя, освобождает землю-мать ради счастливого и свободного существования людей, ради возвращения первоначального рая. В образе Бога воплощена идея стабильности и совершенства мира. В образе героя-спасителя утопические чаяния находят свое концентрированное выражение. Мать-земля придает национальной идее чувство всеединства, братства всех людей. В почве происходит единение по крови.

Образ Родины-матери является одной из важнейших национальных ценностей русского народа. Он несет в себе выражение всеобщности, всеединства народа, государственности, единства в образе земли. В мифологии Родины-матери народ превращается не просто в единое сообщество, но в единую семью, где каждый воспринимает остальных как родственников, родных, земляков. Родина-мать действует через всех своих детей. Каждый человек персонифицирует свою Родину-мать, а она является олицетворением и воплощением всех их вместе. Родина — одновременно мать, сестра и невеста человека, а герой-вождь воспринимается в качестве мистического мужа Родины и отца нации. Родина-мать любит всех своих детей, но и наказывает их за непослушание. Она есть священный образ, религиозный и мифологический. Родина воплощает в себе миф нации. Она является предельно обобщенным и объединяющим образом национального мифа.

Как верно подметил Хосе Антонио Примо де Ривера, «Родина есть трансцендентное единство, неделимое единство с особыми целями, которые исполняются»¹. Утверждая идею духовной природы

¹ Primo de Rivera J.A. Obras completas. Madrid, 1942. P. 17.

национального чувства, Примо де Ривера говорил: «Родина не есть вкус воды из этого родника, не есть цвет земли из этих лесов; Родина есть миссия в Истории, миссия во Вселенной»¹. Идея Родины — это не идея человека о его родине, а идея Бога о родине человека. Так и национальная идея — это не идея человека о своей нации, а идея Бога о нации. Родина является синтезом трансцендентного и человеческого. Это воплощение трансцендентного в конечном исполнении нацией Его идеи на конкретном месте. Родина — это то, что Бог хочет от нации в данном месте пространства.

Идея нации и идея Родины, следовательно, отменяет всякую идеологию. Идея выше идеологии, как сама жизнь выше понятия или науки о жизни. Образ Родины-матери в своей всеобъединяющей функции сливается с церковью. Осознание человеком национального мифа начинается с семьи, с конкретного места проживания и затем постепенно разворачивается до осознания всей нации, всей земли и всей истории своей страны. Расширение связи человека с национальной почвой, с историей, углубление его отношений и внедрение в национальный миф и есть основа патриотического воспитания.

Национальный ритуал есть актуализация, оживление национального мифа, его внедрение в сознание людей средствами отождествления человека и предков, героев, богов. Благодаря осуществлению национального ритуала достигается такой высокий уровень эмоционального воздействия, экстаза, что человек сам осознает себя частью мифа. Ритуал усиливает национальный миф, переводит его из подсознания в объективный мир и превращает в действие, в котором участвуют все представители нации, чем и достигается их всеединство. Миф представляет идеал нации, ритуал — средства для его достижения. Национальный ритуал воспроизводит национальный миф, делая его настоящим, живым, конкретно-чувственным, активным.

Прошлое мифологизируется (Золотой век) и становится частью современности через ритуал. Отсюда — необходимость культа умерших и религиозной основы ритуала. Религиозный аспект представляет соотнесенность мифа, ритуала и истории нации с вечностью, с Богом, раскрывая во всем этом Его замысел. Свою энергию национальный миф и ритуал могут черпать не из истории, не из челове-

¹ Ibid. P. 22.

ческой жизни, но только из трансцендентного Абсолюта, из Бога. Герой онтологически отождествляется с Богом, как Родина-мать с церковью. Лишь в Боге герой находит возможность осуществить, выполнить национальный миф. Мифологическое включает в себя религиозное и национальное. Миф, являясь откровением Логоса в нации, освещается религиозным светом. Религиозное открывает мессианское в мифе нации. Религиозное позволяет национальному герою слиться с мифом и осуществить трансценденцию.

В функции национального мифа входит: 1) сохранность совокупного национального опыта, осознанного как откровение Бога в истории; 2) воспроизведение этого опыта в важные переломные моменты в качестве действующего образца для подражания; 3) предоставление средств (в совокупности с ритуалом) для воплощения этого откровения в качестве трансцендентного идеала. Миф — это основа национального самосознания. Это священная Книга, на страницах которой Дух нации запечатлел Свои откровения и идеи об этой нации. Только в своем откровении — священной мифе — нация обретает жизнь, судьбу, историю и истину. Без священного мифа нация жить не может и погибает.

Выразителем и носителем национального мифа становится национальная идея (национализм) и государство. Сунь Ятсен в книге «Три народных принципа» (раздел «Национализм») отмечал, что «национализм — это принцип единства государства и нации»¹. При этом, разумеется, базу государства составляет одна основная нация. Чтобы многонациональное государство не распалось, а крепло и развивалось, необходимо существование главенствующей нации (не обязательно самой многочисленной, но самой развитой). Она должна обладать не только политической волей, сформулированной в достаточно ясно выработанном государственном идеале, но и мистическим авторитетом, выраженном в национальной идее (мифе нации). При этом и другие (малые, зависимые) народы должны признать ее как бы за свою. Доминирующая народность должна предложить другим что-то, с чем те согласны, чему готовы служить и без чего они обречены на исчезновение. Доминирующая народность должна здесь использовать в своих целях инстинкт самосохранения

¹ Сунь Ятсен. Указ. соч. М., 1985. С. 378.

малых народностей. Она должна сформулировать идею Родины, использовать объединяющую силу почвы и духовную мощь чистой крови. Миф этой нации ложится в основу национально-государственной идеи. Государство не создается народом или нацией, но формируется и живет за счет священного мифа этой нации.

Родина не формируется на основе социальной или экономической политики, не измеряется географическим положением или желанием людей жить на данной территории. Кризисы нации или ее возрождение и подъем всегда имеют духовную природу. Жизнь не управляется экономическими или социальными законами, но только духовными. Духовное измерение лежит в основе жизни человека, нации, родины, ибо здесь раскрывается замысел Божий. Родина, государство есть миссия нации в истории и в вечности. Родина и государство представляют синтез трансцендентного замысла с последними истинами исполнения. В Родине раскрывается жажда созидания, и в этом созидании своей Родины нация подражает Богу-творцу, создавшему весь мир как Свою земную родину. В этом созидании Родина формируется как взаимопроникающее единство всех классов и слоев общества. Бесконечное и социальное всеединство (при сохранении строгой иерархии) есть проекция всеединства Бога в нашем мире.

Стремление к единению людей переходит от ступени к ступени: от человека к семье, от семьи к поселению и к профсоюзу (объединение по месту жительства и работы). Так формируется государство — стабильное и гармоничное в своей иерархичности, кастовом и классовом единении. Всякое социальное единство (народ, нация, государство, человечество) метафизически есть личность. Всякая личность в своем высшем проявлении есть индивидуальность. Личная индивидуальность всякой нации (и государства) раскрывается в ее жизни («биографии») — в исторических событиях. Во главе государства встает деятель, выразивший дух нации и слившийся с национальной личностью, историей, мифом. Национальный государственный вождь — это атрибут и лик нации и государства. Он называется первым, кто наиболее полно и адекватно выразил в своей жизни и деятельности национальный миф — идею Бога об этой нации. Государство не создается нацией, оно создается вождем нации. Однако государство есть нация, объединенная и воплощенная в фигуре своего вождя.

Государство необходимо нации для наиболее полной защиты своих национальных интересов. Эта защита и эти интересы всегда воплощены в фигуре вождя и олицетворены им. Гармоничное единство нации, государства и вождя ведет к процветанию, к исполнению нацией ее мессианского предназначения. Разрушение этой цепочки ведет к эксцессам и деградации. В России слишком часто национальные и государственные интересы не совпадают, а само государство воспринимается нацией враждебно (однако это не относится к обоготворяемому вождю). Это происходит из-за того, что государство само по себе не создается нацией, оно не является воплощением «общества» и не «развилось из семьи»¹. Русский народ не является «государствообразующим», так как никакого государства он не создал, а пригласил для этого «варягов» — Рюрика и его дружину, которые и сформировали первые княжеско-боярские роды. Государства формируются не «народом», а военной элитой, объединенной в тайный воинский союз. При этом основанием здорового государства, по словам Эвола, «является трансцендентность его начала — принципа верховной власти, авторитета и законности»². Это и есть «миф государства».

Одно из главных мест в русском характере занимает противоречие между жизнью человека и регламентированностью государства, между разумно установленными и узаконенными отношениями и духовными поисками, иррациональным душевным опытом, опорой на «человеческие» чувства и «сердечность». Русский человек не считает государство «своим», «родным». Противоречие это приводит к тому, что на государство не распространяются моральные запреты: у него можно воровать, его законы можно не выполнять, с ним можно бороться любыми способами. Государственная идеология в России, сформировавшаяся в XX веке на основе, главным образом, западных ценностей, в корне чужда русскому национальному сознанию, во всем ему противоречит. Политика государства, следовательно, вся направлена на угнетение основных ценностей русской нации. Ненавидя государство и анархически отрицая его, русский человек все же живет в нем и вынужден подчиняться ему, из-за чего это противоречие становится еще более трагичным.

¹ Эвола Ю. Люди и руины. М., 2002. С. 32—38.

² Там же. С. 29.

Противоречие это снимается, когда во главе государства становится не безликий чиновник, а вождь, герой, воплотивший в себе все духовные и иррациональные ценности простого человека, его мифы. В нарушенном единстве нация — государство — вождь именно вождь оказывается заступником и защитником нации перед лицом «антинародного» государства. Однако такая неестественная ситуация (когда вождь выражает интересы нации, но при этом не отождествляется с государством, а противопоставляется ему, хотя и возглавляет его) не может считаться правильной и существовать вечно. Человек, не нашедший себя и свое место в государственной системе, склонен избирать в качестве образца для подражания того, кто в этой системе определился и кто, по мнению простого человека, эти ценности в себе воплотил. Такой образец наделяется всегда героическими качествами.

В героя простому человеку нравится именно то, чего недостает ему самому, но к чему он бессознательно или осознанно стремится (воля, напористость, красота, правильная речь, вкус, изящество, властность и т.д.). Такой герой воспринимается нацией как «свой», в отличие от государства, хотя тот и возглавляет его. *Национальным в России становится вождь-заступник, спаситель народа от государства.* В России нельзя смешивать национальные и государственные интересы, так как они часто противоположны. Патриотизм заключается в следовании национальным интересам даже в ущерб интересам государства. Патриотизм — это желание защитить свой народ и страну от беззаконий и произвола государства. Больше всего в России нарушает законы не человек, не народ, а само государство. Национальный вождь должен защитить свой народ от государства, хотя куда более правильным было бы восстановить трансцендентные основы государства, пересоздать его и возродить гармонию единства государства, нации и вождя. Это возможно лишь при условии принятия национальной идеи и мифа в качестве государственной цели и воссоздания строгой кастовой иерархической системы.

На самом деле основа существования и сохранения нации — в сильном государстве. Конфликт с государством ведет нацию к гибели. Связывает нацию и государство вождь, наделенный всей полнотой власти и выражающий национальный миф, идеал. Национальный миф в государственной системе предстает как идеология национализма. Национализм определяет существование и самоидентифи-

кацию нации и развитие государства. Национализм при этом — не просто любовь к своей нации, но к своему Богу и Его замыслу о своей нации. *Национализм — это любовь к идее Бога о нации и к нации как к откровению Бога в истории.* Национальная идея — это прежде всего идея и замысел Бога о судьбе, предопределении и целях нации. Национализм, следовательно, это также и *любовь Бога к избранной Им нации.*

Национализм, патриотизм — это не просто любовь к своей нации и Родине, но и желание обрести Родину в качестве священного Центра, воплощения всеединства, истины и высшей сакральной реальности, а нацию — в качестве носителя этих высших ценностей в вечности. *Национализм всегда мифологичен, а патриотизм — религиозен* (в Россию можно только «верить»). Патриотизм — религиозная драма воссоединения почвы с Абсолютом. Национализм же — мифологическая мистерия крови и посвящения ради возвращения в изначальные времена блаженного Золотого века и воссоединения с предками и героями. Кровь выражена в национализме, почва — в патриотизме. Обе силы соединяются в национальном мифе. Мистерия почвы и крови формирует самосознание нации, ее дух и ее мессианские переживания.

Миф выступает как образец при формировании характера нации. С одной стороны, он упорядочивает окружающее пространство в единый строго структурированный космос, в «священную родину». С другой стороны, представляет особые формы ритуального поведения нации в определенных ключевых или переломных ситуациях. Патриотизм (любовь к Родине, к почве) можно сравнить с любовью к дому или квартире, где проживает человек. Без любви к своему дому нет любви и к своей Родине. Человек любовно обставляет комнаты, оклеивает стены красивыми обоями, белит потолки и моет окна, покупает красивую мебель, посуду, картины, книги. Он благоустраивает свое жилье. Если простой человек не любит свою квартиру, превращает ее в помойку, то и чувства патриотизма от него ожидать не приходится. Национализм (любовь к своей нации, к крови) — это любовь к своей семье, к близким, забота о родителях и детях. Если человек постоянно ругается с родными, от него не приходится ждать любви и к своей нации.

Национализм и патриотизм — совсем не одно и то же, вещи не сопоставимые и часто существующие отдельно друг от друга. Мож-

но любить свою квартиру и ненавидеть близких, ругаться с ними. Можно любить своих родных и жить с ними в ненавистном бараке в ожидании переезда. Впрочем, часто случается, что человек ненавидит и свой дом, и свою семью, да и себя самого в придачу. Это случается, когда человек живет не в собственном доме, а в тюрьме, испытывает гнет со стороны «начальников» (государства). В тюремной камере можно жить по необходимости, но никто не заставит любить ее и считать своим домом («твой дом — тюрьма!»). Нельзя быть патриотом концлагеря, но можно хорошо относиться к сокамерникам. Сам по себе патриотизм (любовь к почве, к месту) ограничен в пространстве и во времени, так как в истории территория проживания может изменяться. Национализм же выше патриотизма, шире и лучше его. Это идеалистическое и романтическое движение, так как означает любовь к духу, к вечности, к сакральному мифу, к своему национальному Богу.

Носителями национального самосознания и чувства патриотизма являются лишь те слои общества, образ жизни и собственность которых прямо зависит от места их проживания. К таким слоям относятся мелкие предприниматели (мелкие производители, ремесленники, лавочники), государственные служащие и работники бюджетной сферы — военные, врачи, учителя, интеллигенция и квалифицированные рабочие. Все это принято обобщенно называть «средним классом». Национальная идея и самосознание развиваются лишь внутри этого среднего класса, выразителя национальных и государственных интересов. Государство в целях создания стабильного общества должно прежде всего развивать именно средний класс. Даже власть в государстве должна принадлежать выходцам из среднего класса или политикам, выражающим его интересы.

Низшие слои общества (неквалифицированные рабочие, люмпены, мелкие спекулянты, маргиналы, бомжи) не имеют стабильной национально или территориально обусловленной собственности. Следовательно, они и не выражают никаких национальных интересов. У низших слоев общества нет никакой собственности и никакого самосознания, кроме массового. Маркс был прав, когда говорил, что «пролетарий не имеет своей родины». В поисках лучшей жизни и работы люмпены свободно переезжают с места на место, из страны в страну, и являются носителями космополитического сознания. В этом смысле они представляют угрозу для безо-

пасности нации. Масса не имеет национальности; она невнятна, аморфна и вненациональна.

Высшие же слои общества, к числу которых относятся крупнейшие банкиры, олигархи, предприниматели-капиталисты, заинтересованы не в национальном, а лишь в собственном финансовом благополучии и процветании. Они свободно перекачивают свои капиталы из страны в страну с целью получения все большей наживы. Они легко меняют гражданство и распространяют свое влияние вне зависимости от государственных границ. Проповедуя идеи глобализации, они создают не национальные, а транснациональные, планетарные предприятия и корпорации. Высшие слои общества также являются носителями космополитической идеологии. Космополитизм верхов совпадает с космополитизмом низов. В этом низшие и высшие слои общества объединяются, выступают как единая сила. В конце концов, они совместно противостоят не только патриотизму и национализму среднего класса, но и идее стабильного государства.

Современное государство именно потому враждебно по отношению к среднему классу и к национальной идее, что в XX веке в России оно выражало либо интересы люмпенских низов (диктатура пролетариата), либо космополитической верхушки (олигархия). В этом смысле коммунизм и глобализм соединяются в своей борьбе с патриотизмом и национализмом. Нельзя также забывать, что диктатура пролетариата выражала политическую волю четвертой касты (рабов), а олигархия — интересы третьей касты (торговцев). Обе они противопоставили себя двум высшим кастам (воинов и священников или занявших их место интеллигентов), сформировавшим в современном мире средний класс. Именно поэтому и верхние и нижние слои общества должны быть отстранены от управления государством. Задача же национально ориентированного государства заключается в формировании, развитии и поддержке именно среднего класса как своей единственной верной опоры.

История есть процесс производства все новых и новых элементов, формирующих национальность. Историческое развитие государства есть, по преимуществу, формирование нации и национального самосознания. Фундаментом объединяющей национальной жизни становится взаимодействие труда и капитала, гармоничное развитие низших, средних и высших слоев общества. При этом носителем национального самосознания и государственного сувере-

нитета оказывается именно средний класс. Политика определяется мистическими, мифологическими, духовными представлениями нации и ее вождя. В ритуальном обществе религия, мистика, культура, наука, политика не различаются и подчиняются мифу как высшему откровению. Во внешней политике таким фундаментом служит идея обороны государства от захватчиков, от внешних врагов, так как отстаивание независимости Родины есть общедоступная для всех слоев нации идея.

России не на кого опереться в Европе. Россия слишком велика, чтобы быть равной европейским государствам, которые мелочно завистливы и враждебны ей. Политика обороны от внешних врагов и сосредоточенность на внутриобщинных интересах и проблемах среднего класса формирует сознание самодостаточности, самоцелостности, самоценности и сакральности «замкнутого мира», отторгающего космополитические ценности «внешнего», враждебного мира. Замкнутый мир стремится к сакральности и живет по законам целостности, самодостаточности, когда «свое» воспринимается как истинное, священное, а «чужое» — как ложное, профанное. Отсюда — консерватизм и долготерпение русского народа, отторжение всего нового как враждебного и лишнего, опора на собственные силы и собственную духовность. Эта замкнутость уравнивается мессианством, для которого Великая Россия — это Россия без границ. Это Россия, не существующая только для себя, а оказывающая духовное влияние на весь мир, неся ему свою сакральность. В мессианском мифе слово «Россия» — это просто другое название Вселенной.

В основе национального единства лежит духовная однородность, сходство уклада и традиций, единство судьбы, языка, веры и, что не менее важно, желание этого единства. Без него все предыдущие аспекты могут и не связывать людей в единую нацию. Единение в Духе и Любви, сущность которых раскрывается в религии, и есть признак возникшего желания к этому единству. Дух здесь раскрывает истину и объединяющий миф, а любовь творит желание объединиться в этой истине. Как у человека есть своя индивидуальная бессмертная душа, так и у нации есть своя душа. Идея метафизического своеобразия человека прямо соотносится с идеей метафизического своеобразия нации. Как Бог печется о каждом человеке, так печется Он и о каждом народе. При этом каждый народ служит Богу по-своему, воспринимая Его открыто, зная Его истину или же воспринимая ее

бессознательно как незримую. Религиозно-мифологически национализм есть восторженная уверенность, что народ воспринял истину Божию, что Дух Божий снизошел на него. Это благодарственная вера в богоносную избранность своего народа, его призвание и служение. Духовный огонь такого национализма и оказался источником единения и смиренного всеслужения другим народам. Религиозный национальный мифологизм почвен и всемирен в одно и то же время. Религиозность одухотворяет национализм, а национальный миф ведет человека к Богу.

Народ, нашедший своего Бога как высшее воплощение своего мифа, становится нацией. Религия, среди прочих факторов, обладает колоссальной нациообразующей силой. Разумеется, при этом нельзя ставить знак равенства между национальным самосознанием и верой народа. Ошибочно утверждать, что религия полностью выражает национальный дух. Если бы это было так, то национальное самосознание православных русских ничем не отличалось бы от национального самосознания православных сербов, греков. На формирование национального самосознания влияет много факторов: история, раса, единый язык, религия, духовные ценности, традиции, фольклор, климат, язычество. Христианская вера (православие) — лишь один из многих таких факторов. Причем, поскольку в ряде случаев национальное самосознание начало формироваться до принятия христианства, то оно во многом влияет на новую веру и создает свои особенности. Отсюда — различные формы христианства не только у разных народов, но и внутри одной нации.

Зачастую характер веры определяется характером нации, и уж во всяком случае, чистота веры прямо связана с чистотой крови. Православие не породило русский характер. Он сложился еще во времена язычества. Своим существом православие совпало с русским характером. Ценности русской души, выраженные в национальном мифе, — это вечная ценность и основа для существования всех религиозных, духовных, интеллектуальных, философских, государственных и личных идеалов и ценностей. Критерий истинности и ценности национального мифа — его жизненность, плодотворность, способность к творчеству. Все это дает мифу голос крови и мистика почвы. Живым является только миф, и он оживляет нацию, даруя ей идеал и направление развития.

Национальный дух не может быть описан абстрактными категориями, но только через конкретные проявления и события, в материальном и духовном смысле в равной мере. Национальная идея связана с идеей конца, с исполнением нацией своей задачи и цели в истории. Национальная идея всегда не только мессианская, но и эсхатологическая. Всеединство различных классов и слоев общества, их живое взаимодействие есть важная часть той идеи, которая ложится в основу формирующейся нации. Однако существенным остается механизм и природа всеединства: единство в чем (в церкви, в партии, в идеологии?) и ради чего. Нет сомнения, что духовные основы всеединства нации важнее материальных (экономики, социального положения, территории).

В национальной литературе единство времени и нации выражается в форме исторического духа — священного мифа. Этот священный миф создается нацией во времени бессознательно (как откровение Логоса), но выражает ее волю к жизни и развитию. В литературе этот миф может быть воплощен осознанно лишь национальным гением. Национальное и историческое сливаются в мифологическом переживании гения и зависят от его власти и могущества. Это слияние переоформляется в целостную духовную реальность литературного шедевра, открывается в нем как истина и как идеал, цель.

Национальная история есть проекция трансцендентного замысла о нации. Национальная идея — это идея Бога о нации, ее священный миф. Национально-мифологическое движение выражается в национальном вопросе, но еще более — в «национальном ответе». В России может существовать множество национальных вопросов, и каждая нация, проживающая здесь, задает свой вопрос. Однако на все эти вопросы возможен только русский ответ. Никаких других «национальных ответов» в России быть не может. Русский народ берет на себя ответственность за существование своего государства и других народов, проживающих на принадлежащих ему территориях. Главный вопрос: *пожелает ли народ духа перед лицом исторических испытаний и в ситуации исторических свершений стать самим собой и осознать себя в качестве народа духа. Хватит ли народу сил перевести свою духовность и свою силу из потенциально-бессознательной в активно-осознанную. От ответа на этот вопрос зависит жизнь нации и исполнение ее предназначения в вечности. Желание быть самим собой, осознать свой миф — высший героизм национального духа, воли и чести.*

ГЛАВА 7

ЛИЧНОСТНЫЙ МИФ



Миф как форма сознания человека и откровение логоса всегда стремится к бытию через личность. Миф формирует личность, и личность невозможна без мифа — священного откровения Логоса и первообраза личности. Если личность наделена сознанием и самосознанием, является образом и подобием Бога-Слова, то она неизбежно мифологизируется, так как слово и сознание скрывают в себе миф. Он проявляется как личное бытие, но в древности личностный миф всякого человека был гармонично слит с коллективной мифологической традицией. В древности религиозная жизнь и опыт откровения могли протекать только в коллективной форме. В настоящее время степень развития души такова, что становится возможным индивидуальный опыт божественного откровения. В силу этого миф проявляется как бытие индивидуальности. Личностный миф может совпасть с коллективной мифологией, противостоять этой мифологии, а может и противостоять полному отсутствию такой мифологии в десакрализованном общественном сознании. Миф является опорой личности в профанном мире. Без мифа как упорядочивающего, укрепляющего, формирующего и парадигматического начала личность просто невозможна.

Личность способна выразиться только через миф, поскольку индивидуальная душа раскрывается в личностном мифе. Личность нуждается в мифе больше, чем миф в личности, так как не личность творит миф (сакральное откровение Логоса), а миф творит личность. Она находит свое выражение в мифе. Всякая личность есть миф, ибо

осознает себя и миф — творение Логоса. Миф есть божественная форма личности, ее первообраз, образец. Миф является существом личности. В мифе личность и существует как полноценная, настоящая,вершенная, как посвященное и сакральное. В мифе личность обретает своего Бога. Миф сам по себе есть объективное бытие. Следовательно, личность обретает себя, свою бытийность лишь в мифе. Личность поглощается мифом и формируется им, так как миф и есть жизнь личности и откровение Бога. Личностный миф — это своего рода икона, образ Божий в личности человека. Миф и есть эта личность — лик Божий в человеке.

Личностная мифология формируется с появлением героического мирозерцания — уверенности в том, что герой может сам, своей силой вступить в отношения с богами, стать проводником их воли на земле. Героический миф — это миф героической личности, миф высокой индивидуальности. Нечеловеческая мощь героя есть проявление в нем божественной природы. Культ героя — это культ бога, данный уже не в коллективной, а в личностной мифологии. Герой — не просто помощник богов. Он их заместитель на земле, наиболее адекватно выражающий в своем мифе откровения и волю Логоса. Само представление о характере человека, его индивидуальности, личной судьбе, понятие биографии связано с возникновением героического мифа.

В личностном мифе устанавливается прямая связь биографии, характера и откровения. Личностный миф начинает формироваться уже у ребенка — как реакция на внешние обстоятельства и потрясения. Разнообразные события и катастрофы детства порождают причудливые фантазии и мифы ребенка, включая и мифологию смерти. Смерть входит в личностный миф человека почти с самого рождения. Однако вместе с ней возникает собственно героическая идея спасения, обретения вечного блаженства и рая. Она компенсирует тему смерти. Здесь возникает проблема перевода жизненного опыта на язык мифа. *Детство, первые переживания, события и конфликты — важнейшая часть личностного мифа.*

Первым этапом формирования личностного мифа можно считать рождение и родовую травму, реализующуюся в противостоянии света и тьмы, жизни и смерти, боли и блаженства. Формирование мифа о герое начинается с появления самого героя — его героического рождения. Также, что еще важнее, представляется его духовное рож-

дение в акте инициации. Стадии духовного рождения и роста в ритуале определяют его дальнейшую жизнь и героические поступки. Образы воды, колодца, ямы, водяного потока, обозначающие материнское лоно, формируются на этом этапе. Также создается образ Девы-хранительницы этого потока, источника, реки или посредницы между миром земным и водным (русалка, нимфа, ундина). Она может воплощать как жизнеутверждающий, так и губительный аспект (Диана приказывает убить юношу, увидевшего ее обнаженной; русалки губят прохожих мужчин).

Важным мотивом является помещение новорожденного героя в корзину, сундук или бочку и выбрасывание в реку. Там его находят будущие приемные родители, чтобы воспитать как героя и дать ему возможность обрести свою судьбу. Бросание в воду в надежде на гибель мальчика связано с обрядом инициации, когда прежний человек умирает, а новый рождается (Осирис в саркофаге). Погружение в воду означает повторное вхождение в лono. Корзина, сундук или бочка — также мифологический образ лона. Выход из воды или из бочки — второе рождение в обряде посвящения, открытие судьбы и начало героических подвигов. Рождение героя, как правило, — чудесное, а исключительные способности и качества героя прямо связаны с чудесностью или неестественностью зачатия и рождения (Афина была зачата Зевсом от проглоченной Метиды и рождена уже взрослой из головы бога).

Герой оказывается сыном знатных родителей, и его рождению предшествовали трудности — бесплодие или воздержание, запрет на рождение. Зачатие или рождение сопровождается предсказанием оракула о нежелательности появления ребенка. Эта негативность рождения является следствием непроявленности личности у ребенка, не прошедшего еще обряд инициации. Личность становится мифом не по факту своего рождения, появления, создания. Личность становится мифом только в результате посвящения, открытия личностью сакрально-мифологической природы всего бытия. Вне посвящения в миф личность и не может стать мифом. Стать можно только тем, во что посвящен. Вне посвящения личность может существовать, но лишь как однолинейно-профанная, а в профанном нет места мифу.

На следующем этапе формирования личностной мифологии блаженство ребенка у материнской груди сменяется отрывом от нее.

Это вызывает шок, после которого мать начинает ассоциироваться с ведьмой, людоедкой. В мифах появляется образ ведьмы-людоедки, богини-разрушительницы Кали, с которой герой должен сразиться. При этом в мифах о рождении героя формируется мотив брошенности, сиротства, оставленности, отвергнутости. Появляются страх и тревога: по ряду причин, гласит миф, родители вынуждены бросить ребенка, и он как сирота и найденный воспитывается чужими людьми или даже животными. Эти животные представляют собой тотемных предков, и связь с ними — обязательный этап формирования героической личности. Брошенность и одиночество соотносятся с утратой социального статуса. В мифах и сказках царевич, брошенный и неузнанный, оказывается в самом низу социальной лестницы (пастух, садовник, слуга). Благодаря красоте, силе, ловкости и покровительству тотемных животных он быстро поднимается вверх и женится на царевне, а затем сам становится царем. Чтобы его не узнали, он иногда разыгрывает слабоумие, что связано с особой героической тревожностью.

Тревожность — одно из важнейших мифообразующих чувств. Она связана с ожиданием вреда, угрозы или ущерба. Типичная тревожная ситуация — одиночество, лишенность родителей или родительского внимания и любви, потеря личности и индивидуальности (подчиненность чужой воле, страх осмеяния, страх смерти). Это также утрата любви к себе, самоуважения, чувство вины и ненависть к себе. В мифах о герое его отношение с родителями нельзя назвать идеальными. Родители бросают его, найдя отца, он бьется с ним или даже убивает, юной герой изгоняется из своего царства и должен искать новое пристанище. Герой сам во имя своей великой миссии должен отречься от семьи. Отказ от опеки родителей — один из принципиальных моментов инициации. Приемные родители, которые находят ребенка и воспитывают его, — это крестные родители, новые родители или духовные предки, появляющиеся у человека после инициации. Посвящение социализирует ребенка, и эта социализация, переход в новую жизнь как члена племени вызывает боль и гордость одновременно. Связь рождения и смерти в мотиве брошенности определяется сущностью инициации — смертью и возрождением. Не герой создает миф, но миф творит героя, а чтобы войти в миф герой должен пройти инициацию. Посвящение — необходимое условие и дверь для вхождения в миф и превращения в героя.

Если второй этап героической биографии составляет чувство оставленности матерью, конфликт с ведьмой-людоедкой и обретение приемных родителей, то третий этап связан с поисками отца и соперничеством с ним. Оставленность ребенка связана с предсказанием, что он убьет отца, свергнет царя, уничтожит государство, создаст новое государство, обретет невиданную силу и станет «силой Бога» на земле. Однако именно эта оставленность приводит героя к торжеству, победе, исполнению пророчества. Оставленность отцом компенсируется поисками отца, жадой обретения. При этом зачастую действует мотив соперничества: сын разыскивает отца, встречается с ним, но не узнает, вступает в бой и убивает (древняя версия) или, поняв, кто перед ним, радуется. Телегон и Одиссей и Телемак и Одиссей — две версии мотива поиска отца с разными финалами. В этом мифе отец разделяется на два образа: от одного сын получает благодать и силу, а другого свергает и наказывает за зло.

Соперничество с земным отцом и обретение отца как небесного и духовного первопредка — один из этапов инициации, открытия личностного мифа. Посещая обитель отца (духа-первопредка), герой переживает инициацию. Он становится спасителем мира, перевоплощением божества. Герой должен низвергнуть своего физического отца в образе демона или дракона, чудовища, которое пленяет весь мир и прекрасную Деву (мать героя). Он освобождает человечество для лучшей жизни, благодати, блаженства. Он должен свергнуть правителя-тирана, грешника, носителя негативных качеств и этим очистить космос. В мистическом плане тиран — тот же отец героя. Зло тирана в том, что он не желает изменений. Добро героя в том, что он несет миру перемены. Трансформация, а не стабильность, — вот что несет герой людям. Для этого он выходит из центра мира в наше пространство и оказывается не защитником существующего, а творцом нового или борцом за лучшее будущее, переустроителем.

В битве с чудовищем герой превращается в ритуального воина. В результате победы он улучшает мир и жизнь в нем. Герой должен уничтожить сдерживающий развитие аспект отца (представленного в виде чудовища или тирана) и освободить жизненные энергии, которые и будут питать его перемены. Чтобы самому при этом не стать тираном-чудовищем, герой и освобождает Деву Мира, свою мать или свою душу. Освобождение прекрасной Девы — великий подвиг героя. Она становится наградой и женой героя. Она — слава воина

и его сила, его «вторая половина», образ его судьбы. Соперничество с отцом-тираном компенсируется поисками духовного отца. Поиск отца предстает как испытание, в результате которого происходит обретение самости, собственной сущности, личности, самоидентификация.

Получив благословение духовного отца, герой возвращается к людям, неся в себе его сущность и волю, чтобы представлять своего небесного отца среди людей, занять его место. Для этого герой должен постоянно жертвовать собой ради мира и божества. Возвращение к отцу — это обретение трансцендентного источника силы и славы героя. Детский цикл завершается возвращением или признанием героя, когда после периода отверженности, безвестности и скитаний его качества раскрываются и признаются. Это изменение статуса героя всегда связано с кризисом — упадком прежних ценностей и взглядов, осознанием новых ценностей, носителем которых и является герой.

Задача героя на начальном этапе — открыть в себе божественную сущность. Для этого он прежде всего сознательно переживает все стадии космогонического цикла, доходя до первого мгновения и созерцая здесь божество. Через познание себя он идет к созерцанию божественного. Затем он возвращается в наш мир, наделенный силой и знанием пути. Созерцая божественный космогенезис, он по этим законам творит человеческое общество (социогенезис), переоформляет и устанавливает жизнь людей. Герой в детстве погружается в метафизические глубины и там получает откровение о своей судьбе, знании и силе мифа. Он обретает чудесное покровительство и духовных родителей. Героический миф показывает нам, что «маленького» человека больше не существует, так как всякий человек способен преодолеть земную природу и обрести божественное качество, подняться до богочеловеческого уровня. Герой предстает как воплощение божества, носитель божественной энергии. Место, где герой проводит детство и где происходит его преображение, является центральной точкой мироздания. Это сакральный Полюс, место обитания божества или духа, воплощением которого он и становится.

Проблема, однако, заключается в том, что всякий герой имеет свою слабую точку, уязвимое место, которое нарушает его бессмертие и совершенство, связывая с материальной жизнью. Герой должен найти в себе это место и преодолеть его, чтобы преодолеть в себе все

земное и обрести божественное совершенство и сакральную завершенность. Для этого он должен реализовать свое «слабое место», принести себя в жертву. Жертвуя собой, герой становится святым, аскетом, отрекшимся от мира или преодолевшим и этим спасающим его. Отказываясь от мира, он полностью самореализуется и так исполняет свой героический миф. Как только личностный миф оказывается реализованным, герой умирает, то есть полностью преодолевает свое естество. Не в жизни открывается смысл мифа, а в героической смерти и служении как подготовке к ней. Смерть предстает как награда за его подвиги. В смерти скрытое обнаруживается и миф, исчерпанный до предела, переходит в безмолвие вечности.

В смерти подводится итог жизни героя и свершается его самопреодоление. Зная это, герой заранее примиряется со смертью и даже любит ее. Главное посвящение личности, когда ее миф открывается во всей ясности и полноте, происходит в момент смерти. Только в смерти личность открывается полностью как миф. Смерть интереснее, глубже, мифичнее жизни. Смерть и является главным делом и основным событием в жизни героя. В смерти героизм личности находит свое завершение. В момент смерти индивид растворяется и сливается с первичной божественной душой, возвращается к первоначальному бытию и знанию.

Важнейшее, центральное место в мифах о загробном мире занимают представления о состоянии душ. До наших дней дошли две религиозные концепции. Первая гласит, что загробное существование есть полное отражение и продолжение земной жизни с сохранением положения в социуме, имущества, привычек, образа мысли и действия. Вторая гласит, что загробная жизнь есть вознаграждение за настоящую, воздаяние за смирение и терпение, где все меняется местами и «последние становятся первыми». Теория продолжения и теория воздаяния соперничают в религиях и мифах народов мира, сменяя друг друга, а иногда и парадоксально переплетаясь. В германской мифологии Валгалла — награда герою за его подвиг, за его героическую смерть на войне, но и продолжение его существования как воина. В греческом мифе Орион в подземном царстве продолжает охотиться, как делал это и при жизни, но Сизиф там же наказан за свои грехи (воздаяние).

Теория воздаяния — это вера в то, что земные духовные подвиги будут вознаграждены блаженным существованием после смерти. Счи-

тается, что теория воздаяния выше, совершеннее теории продолжения существования. В ней открыто, что духовные ценности важнее земного богатства. Это два принципиально отличных взгляда, два ответа на вопрос: можно ли взять на «тот свет» земное богатство или только богатство души. Вопрос ставится так: что важнее — земное богатство или богатство души? Внешнее или внутреннее богатство? Временное или вечное? Положение души умершего в загробном мире — результат его земного положения или воздаяние за него? Суд, разумеется, необходим в обоих случаях. В первом, чтобы подтвердить правильность жизни и смерти человека. Во втором, чтобы определить степень его страданий или праведности. С полной уверенностью можно утверждать, что два эти подхода к посмертному существованию связаны с совершенно различной системой ценностей, сложившейся у двух ведущих каст. Идея продолжения существования связана с героической парадигмой и явно принадлежит касте воинов. Духовное и жертвенное учение о воздаянии опирается на подвижничество и могло появиться только у касты священников.

Образы смерти направляют развитие личностного мифа. Он здесь полностью сливается не с коллективным, а с непосредственно прямым божественным откровением, Словом. Если святой достигает этого при жизни, то это означает, что он уже при жизни обрел опыт смерти, достиг состояния умершего. Он обретает священное надеяние, достигает полного освобождения души от тела, самопреодоления. Когда истощается тело, душа освобождается. Торжество личностного мифа в полном самопреодолении личности и ее слиянии с Логосом. Герой осознает здесь, что миф человека и мира идентичны и равны сущности Бога. Бог, человек и природа сливаются в личностном мифе совершенного героя. Он есть все, и все оказывается в нем. В этом понимании — суть мифа героической личности.

Хорошо видно, что личностный миф строится всегда как динамичный, как процесс, ведущий личность к совершенству, к Богу. На этом пути личность переживает несколько ключевых этапов. Прежде всего в становлении личностного мифа человек должен осознать свою личность как мифологическую. Для этого он через обряд инициации определяет свое отношение к мифологическим первопредкам — тотемам и избирает свою личину-маску. Эта маска не скрывает его личность, а делает его личность мифологической, раскрывает его персону как миф. На этом этапе человек, прошедший посвящение, избирает

себе мифологического героя или мифологическую модель в качестве поведенческого образца. Герой отождествляется с ними и живет по заданному образцу, когда миф превращается в жизнь. Дорога к формированию целостного личностного мифа лежит через интегрирование мифа в личное сознание, а личного опыта — в миф. Происходит расширение мифологического пространства, сакрализация бытия через инициацию и принятие тотемной маски-персоны.

Однако на этом пути личность встречается с Тенью. Эта Тень — порождение темных, inferнальных, потусторонних сил, проникающих в человека и препятствующих его сакрализации. Тень по своему происхождению трансцендентна, но, проявляясь в подсознании человека, она становится имманентной ему и принимает негативные и вытесненные черты самой личности. Она питается отрицательными воспоминаниями и деструктивными комплексами самого человека. Тень — это демон, воплотившийся в человеке, ставший человеком. Именно с этой Тенью и связан комплекс соперничества с отцом. С ней герой вступает в противоборство.

Проводником в сакральное для человека, его помощником в инициации и в борьбе с демоном оказывается женский первообраз души (Вечная Женственность, София, Дева, мать). В ней человек находит свою недостающую половинку и обретает андрогинное совершенство. По существу, именно борьба Девы с Тенью определяет основу личностного мифа и особенности характера человека, его поведение и отношение к людям или событиям. Трудность заключается в том, что в ситуации, когда Дева оказывается побеждена Тенью, она принимает темный, демонический образ ведьмы-людоедки, inferнальницы. Тогда андрогинное совершенство не достигается. В этом случае акценты смещаются, и личностный миф формируется вокруг битвы человека и Тени за обладание Вечной Женственностью. В худшем случае возникает борьба человека с Тенью и с падшей Вечной Женственностью за собственное существование. Борьба в мифе отражает подлинную метафизическую битву дьявола с Богом. Если победа одержана, Вечная Женственность освобождается из-под власти Тени. Человек объединяется с ней в андрогинное целое существо. Происходит встреча с сакральным, с божественным Логосом, с Целостным Всеединством и Совершенством.

Энергия, высвобождающаяся при возникновении андрогина, выводит человека за пределы нашего мира — в трансцендентное. Этот

переход мифологически выражается как встреча с совершенным существом — старцем или младенцем, священным тотемом, духовным отцом, светом, небом, чашей, книгой и т.д. Это и есть переход в сакральный центр сознания. Создание личностного священного мифа на этом этапе завершается, так как достигается совершенство и Логос. Человек здесь сакрализуется и достигает уровня богочеловечества. Формирование личностного мифа идет не по прямой и нарастающей, а по спирали, где человек сталкивается с одними и теми же фундаментальными проблемами, но всякий раз на новом, более высоком уровне. Процесс личностной мифологизации — это процесс просветления и экстатического восхождения от человеческого, профанного к сакральному, богочеловеческому.

На пути обретения личностного мифа важнейшим оказывается этап открытия смысла жизни. Именно в этом смысле и скрывается миф. Миф и определяет смысл жизни. Открытие смысла жизни уже означает, что личностный миф сформирован и осознан. Личностная мифология опирается на обретение личного смысла собственной жизни, смысла бытия. Для христианина он заключается в принятии своего креста и в служении Богу. Парадокс личностной мифологии у верующего христианина в том, что он видит смысл жизни не в утверждении своей личности, а в отказе от нее ради служения Богу. Стремление обрести истину есть драма обретения, несения и воплощения личностного мифа — судьбы, предопределения, поведенческого образца, в принятии Христа как истины, пути, жизненной парадигмы.

При формировании личностью собственного индивидуального мифа-судьбы вопрос «что мне делать?» имеет смысл лишь в том случае, если личности открыта общая метафизическая цель. Таким образом, вопрос должен на самом деле звучать так: «Что мне делать для достижения конечной метафизической истины?» Формирование личностного мифа прямо зависит от осознания священного мифа, а вопрос «Что делать?» связан с вопросом о смысле жизни, осмысленности бытия, поступков, их направленности. Он имеет религиозное значение. Что делать, чтобы жизнь стала осмысленной и оправданной? Такой вопрос не имеет бытовых, повседневных, профанных ответов. Лишь в сакральной области следует искать собственно метафизическое и онтологические решения. Осознание смысла жизни как оправдания собственного бытия личным служением боже-

ственной истине и формирует индивидуальный миф, наполняя его религиозным светом.

Осмысленность жизни зависит не от осмысления ее человеком, а от вхождения в нее сакрального и абсолютного смысла, от осознания в ней божественного замысла. Смысл жизни — религиозный, а действия человека по осмыслению жизни и формируют его личностный миф. Осознание религиозного смысла жизни как служения Богу и Истине не только отдаленное будущее, когда Истина победит. Это и сегодняшняя жизнь человека, превращенная этим смыслом в служение и подвижничество. Человек — не средство для достижения лучшего будущего, а религиозный подвижник и герой. Тогда эта истина торжествует в его повседневной жизни, но особенно — в его смерти, наполняя ее смыслом и светом жизни вечной. Так смерть и бессмертие души переносят смысл из отдаленного и невнятного будущего каких-то поколений в реальную повседневность каждого человека. Подлинное и полное обретение смысла жизни возможно лишь в жизни вечной, когда человек смертью преодолевает смертное, временное и бессмысленное.

Осмысленной должна быть жизнь каждого человека, и жизнь его должна освещаться этим смыслом — религиозным, сакральным. Смысл человеческой жизни исходит не от самого человека. Это нечто, на что человек опирается в своей жизни и деятельности, некая вечная основа бытия. Смысл жизни нельзя искать в деле, в работе — как в чем-то внешнем. Не дело превращает жизнь человека в осмысленную, а смысл превращает жизнь и дела человека в полную и ценную. Смысл жизни — для человека, но он мистически расположен вне человека, вне времени — в трансцендентном. Смысл сакрален и сакрализует жизнь человека. «Дело» человека — это не спасение мира или работа на его «лучшее будущее», так как оно недостижимо на нашей земле. «Дело» человека — это внутреннее спасение самого себя сегодня, перерождение через смирение, сострадание, самоотречение, покаяние и веру.

Единственное и главное «дело» человека, придающее смысл его жизни, — это служение Богу, исполнение Его заветов и духовное преображение в вере. Смысл жизни — в религиозном подвиге. В деле нет смысла для жизни человека. Смысл жизни вне человеческого дела, поэтому он и обретается надеждой. Смысл достигается не делом, а служением, не в гордыне (я все смогу сделать сам), а в смире-

нии (я исполню все, что Бог повелит). Не в деле следует искать смысл жизни, а дело человека в том, чтобы найти смысл и цель жизни.

Жизнь сама по себе не является целью, ибо жизнь — не цель, а процесс, причем тягостный и полный скорби. Жизнь — это не высший смысл, но это высшее благо, дар человеку. Если жизнь есть благо, то человек и стремится жить во благе. Однако природа блага — вне жизни, вне физического бытия; оно — в вечности. Это благо вечной жизни. Жизнь в вечности и есть абсолютное благо. Однако человек, чтобы чувствовать жизнь осмысленной, должен не подчиняться этому абсолютному благу, а обладать благом жизни, соединить свою жизнь и абсолютное благо в единстве жизни как благе, в мифологии своей жизни. Абсолютное благо должно отождествляться с конкретной человеческой жизнью. Оно открывается в последней глубинной сущности и вечности, что и достигается в личностном мифе. Смысл жизни как блага — в вечности, в откровении Логоса. Жизнь имеет смысл, если в нее входит этот смысл, цель, истина. Жизнь человека имеет смысл, если это жизнь в Боге. Только Бог как абсолютное благо и смысл делает человеческую жизнь осмысленной и вечной. В этой осмысленной жизни человек предстает как воплощенный замысел Бога. Замысел Его заключается в том, что человек не раб, не былинка, не навоз истории, а со-творец Богу, Его образ и подобие.

Со-творчество Богу и есть обладание человека смыслом его собственной жизни. Это со-творчество — не «дело» человека, не гордыня, а служение и подвиг. Бог есть Абсолютная Личность, и в этом качестве Он и определяет личностный миф человека. Бог, воплотившийся в Личность, в Человека, и даровал нам личностную мифологию-первообраз и образец для подражания. Самопожертвование, любовь, сострадание, смирение — черты такой мифологии. Трагизм Личностного в Боге и определяет трагизм личностного мифа в человеке. Богоуподобление личности есть личный опыт переживания человеком сакрального мифа. Священный миф и личностный миф пересекаются в том смысле, что человек есть образ и подобие Божие. Логос, формируя священный миф, также задает основные параметры и парадигмы для личностного мифа. Для этого Он нисходит в подсознание человека и открывается там как модель. Познание личностного мифа открывает путь к познанию священного мифа и к слиянию с Логосом. Внимание должно быть сконцентрировано прежде

всего на сознании и самосознании человека-героя. Драма веры — основа личностного мифа.

Объективно смысл жизни существует в Боге, но это смысл абсолютной жизни, вечности. Смысл человеческой жизни находится в его духовной природе, в трансцендентном. Человек космичен, и микрокосмос включает в себя макрокосмос. Человек — центр земного бытия, но сознание человека — это космическое божественное сознание. Будучи образом и подобием Бога, человек космичен, но и космос антропоморфен. Он словно бы специально создан так, что появление человека в нем подразумевается изначально. В эмпирической же временной жизни царит бессмысленность. Поиски смысла жизни человеком, следовательно, соотносятся с его верой, с поисками Бога. Тот также обретается в самом человеке как в космосе. Теоретически осознав наличие смысла жизни и его суть, человек приходит к практическому воплощению этого смысла в своей ежедневной практике.

На формирование личностной мифологии влияет двойственная природа человека — духовное и материальное, космичность и ограниченность. Борьба в человеке двух его основ ведет к сочетанию в его сознании прямо противоположных категорий и отношений. Он — от мира земного, но и от мира Божьего. Человек имманентен нашему миру, но и трансцендентен ему в одно и то же время. Именно на пересечении этих противоположностей, на установлении их недвойственности и формируется личностный миф. Только в личности Бого-человека эти противоречия находят недвойственное разрешение. Откровение о Логосе — Богочеловеке Христе — и дает ключ к раскрытию тайны личностного мифа человека. Бог становится человеком, человек — Богом, небо объединяется с землей.

После Богочеловека Бог и человек составляют единое и неразрывное целое. Благодаря этому и оказывается возможным формирование не коллективной мифологии, а личностного мифа. Бог воплотился в человеке, и в Богочеловечестве открылась истина мифа, нераздельное слияние Бога и человека, Бога и мира. Жизнь человека оправдывается через Боговоплощение. Человеку при этом открывается жизнь «во славу Божию», служение не миру, а Богу в мире. Мирская жизнь — Божье дело и служение Ему. Жизнь как служение Богу и есть Богочеловечество. Всякое человеческое дело (культурное или научное творчество, любовь к ближним, власть, семья) дол-

жно быть осуществлено как служение Богу, и тогда только обретает смысл. Бог — творец мира, и служить можно только Богу, но служение это возможно в миру. Жизнь и делание в Боге — в этом смысл личностного мифа.

Познать смысл жизни и мира можно лишь при условии отрешения от временного мира и перехода в вечность. Если смысл абсолютен, то и познать его можно лишь пребывая в Абсолюте, через утверждение себя в трансцендентном, в Боге-творце этого мира и его смысла. Но отрешение от жизни не есть уход от жизни или уход из жизни. Отрешенность и недеяние подразумевают уход от страстей и забот материальной эмпирической реальности ради смирения и духовного подвига в жизни. Не замыкание духа, а его освобождение от уз повседневности — в этом цель отрешенности. Раскрытие души и освобождение ее от эмпирической замкнутости — в этом вершина подвига. Самоуглубление человека ведет его к всеединству с миром и человечеством, к слиянию с космосом, к открытости миру вечности и временному и к объединению их в духе. Полное отречение от мира, подвиг аскезы есть путь немногих. Для остальных открывается служение в миру.

Люди не разобщены, но всегда соединены стихией добра или зла, в Боге или в сатане, в мифе или в идеологии. Противопоставлять себя миру — значит всецело зависеть от него. Преодолевший суету мира наиболее знаком с его слабыми местами и злом. Его цель — служить в миру, разъясняя другим суть зла и открывая путь к преодолению, а не отречься от мира. Тот, кто открыл смысл жизни, должен открыть его и для других, представить свой личностный миф как возможный (но не всецело обязательный) образец. Просто удалившись от мира нельзя искупить его зло. Праведник открыт миру и служит в нем и через него Богу, так как в этом служении в миру и раскрывается любовь к людям и к Богу как творцу мира. Путь же мирянина двойственный — отречение от мира и его уз сочетается с любовным служением Богу в миру через совершенствование мирских сил в себе и вокруг себя. Это не отказ от грехов мира, а исправление их силами самого мира.

Отшельник, святой преодолевает гораздо больше искушений, чем оставшийся в миру. Отшельник — тот, кто в себе самом борется с корнем мирового зла. Битва дьявола с Богом в душе человека — сущность личностной мифологии. Мифологема борьбы, священной вой-

ны, духовного противостояния и делает личностный миф динамичным, героическим, «горячим». Не отвержение, а преображение плоти и мира — вот путь Богочеловека и основа личностной мифологии. Личностный миф — это проявление общего в частном, конкретное, земное, индивидуальное выражение и воплощение вечности, истины мира. В личностном мифе происходит крайнее напряжение и обострение человеческого самосознания и откровения Логоса. В смысле жизни личностный миф переживается как общечеловеческий и мировой. Переживание в себе всего мирового мифа как личностного мифа и личной судьбы — одна из граней поисков смысла жизни. В силу этого вопрос о смысле жизни человека разрешается лишь религиозно, а о его личностном мифе — метафизически.

Если жизнь имеет смысл, то он должен обнаруживаться в каждый конкретный момент истории и жизни всякого человека. Смысл жизни, отнесенный в далекое и невнятное будущее, превращается в полную бессмыслицу, абсурд. Вся мировая жизнь должна быть осмыслена как единое целое. Смысл не приурочен к конкретному времени или пространству. Он либо есть — в вечности, либо его вовсе нет. Но в вечности смысл и истина могут существовать только метафизически в Боге. Смысл жизни не в том, что человек имеет его, а в том, что Бог замыслил о жизни человека. Служение этому смыслу религиозно и делает жизнь осмысленной. Божественный замысел становится основой смысла человеческой жизни. Так вечное, всеобщее, сакральное оказывается основой частного, временного, профанного и объединяет все эти частности в себе. Объединение происходит в сакральной вечности для космоса и в личностном мифе для человека. Свет истины и смысла надо искать не в будущем, а в настоящем, не во внешнем мире, а в собственной божественной природе.

Однако русский человек живет в тяжелой повседневности светлыми мечтами о счастливом будущем — даже не своем, а грядущих поколений, то есть религиозной надеждой на Царство Божие на земле. Настоящая тусклая и полная проблем жизнь воспринимается как ошибка, случайная задержка на пути к светлому будущему. Русский человек живет не сегодняшним днем и его трудностями, а надеждой на ожидающее впереди счастье. Он живет не в настоящем времени, а в будущем. Такая мечтательность, без сомнения, связана с процессами мифотворчества. Однако без религиозного содержательного наполнения она вырождается в пустопорожний бред и патологический от-

каз от суровой правды ради самообмана и имитации. Не имея религиозного смысла, такая «жизнь в счастливом будущем» наполняется бесовством и болезненным безудержем или превращается в духовный алкоголизм, деградацию личности, в нигилизм или криминал. В России вором, бандитом часто становится «идеалист», мечтатель, который искренне убежден, что страну ждет светлое и прекрасное будущее. Однако хорошим может быть только будущее, но не настоящее. Поэтому в нашем темном настоящем можно вытворять все, что угодно. Смысл превращается в бессмысленность, мошенничество, агрессивность, подлость. Сакральный личностный миф заменяется политической псевдомифологией или криминальным беспределом.

Будущая цель, грядущее земное счастье не может служить целью и осмысливать жизнь человека, так как он не участвует в этом возможном блаженстве, для него оно не существует. Человек не должен искать смысла своей единственной жизни в том, чтобы почувствовать себя лишь материалом или средством для будущего блаженства. Нельзя искать смысл своей жизни в том, чтобы стать навозом, на котором когда-нибудь может быть вырастет что-нибудь хорошее и полезное или красивое. Человек не может терпеть личное унижение и несправедливость, жертвовать своей жизнью ради жизни будущих поколений. Да и грядущие поколения вряд ли могут быть счастливы, зная, сколько сил было затрачено ради их счастья, сколько было бед и страданий, бессмысленности и насилия в прошлом. Жертвенность настоящего поколения собой ради будущего создает не счастье, а лишь комплекс вины у грядущих поколений. Это чувство вины совершенно бессмысленно, так как будущее человечество не требовало от предыдущих поколений никакой жертвы. Не говоря уже о том, что будущие поколения могут и вовсе не появиться, если все люди пожертвуют своей жизнью ради их счастья¹.

Невозможно поверить, что несправедливость и бессмысленность настоящего искупится счастьем и смыслом в будущем. Современное

¹ Так, по подсчетам демографов, если бы русские не жертвовали собой непрерывно с 1917 года ради счастья будущих поколений (то есть того, что живет сейчас), то население России составляло бы 500 миллионов человек. Сегодня население России составляет около 140 миллионов и продолжает стремительно сокращаться.

зло не оправдывается будущим добром. Люди не должны умирать во тьме и страдании ради счастья будущих поколений. Такое просто невозможно, поскольку не может быть счастья у людей, знающих, сколько жертв и бессмысленных страданий было в прошлом. *Если сегодня есть только страдание, грядущее счастье оказывается невозможным.* Все грядущее спасение и блаженство мира не искупит страданий и бессмысленности одной только человеческой жизни. Устремленность в будущий смысл и осознание бессмысленности настоящей жизни только разрушает идеал и деформирует личность. Смысл и счастье будущего «справедливого общества» — ничто в сравнении со страданиями и бессмысленностью жизни одного человека, и не оправдывает их. Нельзя будущим блаженством оправдывать настоящие страдания. Тем более что страдают не все, а только «массы». Чиновники же успешно достигают счастья и благополучия уже в настоящем. Поскольку чиновники в России всегда заинтересованы в своем собственном настоящем благополучии и не заинтересованы в благополучии граждан, то для них и придумывается сказочка о будущем счастье, которое никогда не наступит. Смысл и счастье доступны или каждому поколению и каждому человеку, либо никому и никогда.

Жизнь имеет смысл, если человек служит цели, имеющей отношение не к абстрактному и далекому идеалу, а к вечной основе его собственной жизни. Такая цель только одна — служение Богу, духовный рост самого человека и его соединение с Богом. Критерий познания смысла и истины жизни — в конкретной, повседневной, сиюминутной работе во благо близких людей. Работающий на благо будущего ошибается, далек от истины и смысла. Совершить подвиг завтра легче, чем совершить его сегодня и сейчас, во имя близких людей, а не будущих поколений. Делаящий добро сегодня преодолевает себя, смиряется и служит Богу. Делаящий добро завтра утверждает себя в гордыне и теряет себя.

Живущий в сегодняшнем дне живет в вечности и обретает смысл ее. Тот, кто живет «в завтрашнем дне», который никогда не приходит, обретает лишь антибытие. Вера без дел мертва, поэтому вера в светлое будущее ничтожна по сравнению с делами ради счастья в настоящем. Совершенство есть только в том, что бытийствует. В том, что только «должно быть», совершенства еще нет. Поэтому бессмысленно трудиться ради блага, счастья и совершенства будущего че-

ловечества. Совершенство следует искать в своей жизни. Внешнее, мирское делание есть производное от внутреннего, духовного и наполняется смыслом этого духовного делания как служения Богу.

Страдания и смирение человека бессмысленны и бессодержательны только в том случае, если они должны оправдать счастье «будущих поколений начальников». Однако страдания и смирение превращаются в великий духовный подвиг, если направлены на обретение высшего смысла жизни. Оно заключается в служении человека Богу, в духовном росте, в достижении высшего духовного уровня уже в этой жизни. Обретение личностного мифа (истины и смысла жизни) приносит не облегчение, а чувство ответственности. Страдание — онтологическое состояние нашего мира. Жизнь изначально трагична. Она есть драма обретения сакрального мифа и смысла жизни. Если волевая ответственность за исполнение личностного мифа сочетается со страданием от осознания этой ответственности, от осознания бремени — значит личностный миф сформирован. Эти чувства — мистические, метафизические в своей мифологической основе.

Трагический оптимизм мифа — сочетание страдания и блаженства, жизни, смерти, воскресения. Страдание оказывается изначально позитивной частью личностной мифологии и духовного подвига. Страдание онтологично и метафизично, оно имеет катартический смысл. Создавая мир, Бог уже восходит на Голгофу, на крест, на страдание, ибо Он — «агнец, закланный от создания мира» (Апок. XIII, 18). Крест земной — лишь отражение небесного предвечного Креста. Отсюда — образ креста и идея самопожертвования Бога в древнейших мифах и дохристианских индоевропейских религиях. Крестная мистерия — это судьба мира и человека от их сотворения. Сам факт творения материального мира уже есть умаление Бога, разрушение Его единства и совершенства. Возвращение гармонии также происходит через страдание. Раз человек создан подобным Богу, то его судьба подобна судьбе Бога во времени — страдание, распятие, Голгофа.

Замысел о мире и сам факт создания мира изначально несет в себе Распятие. Оно, следовательно, ложится в основу обретения смысла жизни и сакрального личностного мифа. Через страдание и смерть лежит путь в воскресение и гармонию, а Голгофа преодолевается Новым Иерусалимом. В страдании скрывается гармония и искупление, но не будущее и не для грядущих поколений, а для спасения са-

мого человека в этой жизни ради жизни вечной. *Страдание оправдано не будущим блаженством, а блаженством вечности.* Тайна искупления, тайна страдания и самопожертвования есть мистерия духа в личностном мифе человека. Через страдание обретается не будущее счастье, а сакральные основы личного бытия. Самопожертвование совершается ради обретения личного мифа и открытия смысла жизни здесь и сейчас, а не для будущего человечества. Без жертвы, страдания, смиренного самоотречения невозможно обрести смысл жизни. Но, отрекаясь от внешних, временных или будущих благ, человек обретает вечные блага священного божественного мира уже в настоящей жизни. Истина за пределами нашего мира, в Абсолюте, но отыскивается в феноменальном через его преодоление. В этом смысле личностная мифология всегда опирается на осознание того факта, что человек есть образ и подобие Божие.

Свобода выбора, поиска и подвига оправдывает любые страдания человека в обретении им смысла жизни. Свобода — также изначально составная часть личностной мифологии, ибо «где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. III, 17). Мистерия откровения свободы в человеке — это право самостоятельно принимать решения и действовать по собственной воле (свобода воли). Но воля эта определяется любовью, состраданием, самопожертвованием. Мужество веры есть изначально мужество любви. Вера и любовь соединяются в подвиге и в личностном мифе. Любовь есть вечное, сакральное в человеке. Любовь, красота, честь, подвиг — категории личностного мифа. Любовь — это радость жизни и ее полнота. Она дарит жизни гармонию. Любовь преодолевает смерть, и она является залогом слияния человека и Бога¹. Любовь к Богу и происходящая из нее любовь к людям (творениям Божиим) есть главная составляющая смысла бытия. Служить Богу и людям можно лишь свободно и с любовью. В любви нет страха, и она преодолевает страх и страдания.

Благоговение — это единство страха и любовной радости, осознание и ужас бездны бытия, но и радость полноты бытия. Благоговение возникает на соединении страха Божьего и Божьей любви. Не Бог спасает человека от бессмысленности жизни, но человек обретает смысл жизни в Боге — в свободе, любви и самопожертвовании.

¹ Сузо Г. Книга истины. Книга любви. СПб., 2003. С. 149, 169.

Самопожертвование — свободное принесение себя в жертву, самоумаление во имя любви и спасения. Бог Сам, свободно решает пойти на крестные муки ради человечества. Так и человек обретает смысл жизни в повторении этого поведенческого образца и формировании из него личностного мифа. Воля Божия проявляется через свободу человека, но Бог попустительствует и свободе творить зло. Свобода выбора зла человеком не означает свободу зла вообще, так как свободен лишь Бог. Зло же есть отказ от Бога и свободы, но человек свободен в этом отказе, в этом выборе. Зло не от Бога и в зле нет свободы. Он, однако, попустительствует злу, чтобы человек мог сделать свободный выбор во имя спасения. В наличии зла раскрывается любовь Бога к людям, Его вера в людей и высшее доказательство свободы духа.

Воля и любовь Бога состоят в том, чтобы человек был свободным. В этой свободе он осознанно и добровольно исполняет волю Божию как смысл своей жизни. Бог дарует свободу несвободному (ограниченному) материально-вещному миру. Бог свободен в собственном бытии. Материальный же мир не свободен, так как душа в теле человека — как в темнице. *Обретение свободы воли в мире — это обретение природы Бога.* Свобода есть сущность Бога, она изначально, добытийна, онтологична. Для героя открывается мужество быть свободным, подвиг свободы формирует его миф.

Главное условие обретения смысла жизни заключено во внутренней духовной свободе человека. Только свободный человек действует осмысленно, по собственному усмотрению, а не по чужой воле «хозяина» или по слепым и бессмысленным природным стихиям. Свобода — внутреннее самоопределение человека, преодолевающее внешнюю несвободность, зависимость от внешнего мира. Она — источник и цель бытия мира и человека. Свобода сакральна и онтологична. Обретение свободы — это обретение сакрального смысла. Она является сущностью жизни, ее существом. Однако понимание этой сущности скрыто от человека, поскольку она достигается человеком в со-творчестве Богу. Свобода — это дар Божий, который не навязывается, а принимается человеком или отвергается им. В свободе особенно важна свобода выбора. Человек несет бремя свободы и полную ответственность за нее. Быть свободным — это жертвовать своей материальной и временной жизнью ради духовной и вечной. Свобода — это самоопределение в вечности.

Промысел Божий не отрицает свободу воли человека. Промысел Божий — это то, что Бог хочет от человека и мира, но человек волен в выборе. Свободное осмысление жизни в Боге и есть главное дело и смысл жизни человека. Это должно быть действительное, практическое осмысление, сопутствующее увеличению правды, истины, святости в душе человека, его жизни и бытия мира. Это не одиночное, но общее, религиозное соборное дело, когда люди связаны между собой в Боге и в Нем находят смысл жизни. Это метафизический богочеловеческий процесс сакрализации мира. Главное дело человека — соучастие в богочеловеческой жизни, со-творчество Богу, сакрализация бытия. Искание смысла жизни есть борьба за него и его творческое утверждение через свободный духовный подвиг любви, смирения, самопожертвования. Смысл, как и свобода, не может быть имманентен жизни человека и мира. Жизни физического мира имманентна только бессмысленность и несвобода материи. Но смысл всецело трансцендентен, абсолютен.

Искание человеком Бога есть уже проявление смысла в его жизни. Бога можно найти лишь в своей душе. Так и смысл — не в объективном внешнем мире, но в самой душе, в ее внеприродности, в раскрытии ее божественной сущности. Смысл, цель и миф человеческой жизни заключаются в том, чтобы обожиться, найти в себе Бога. От человека только зависит, сможет ли он раскрыть в себе Бога, наполниться Им, «облечься в Него». В жизни открытию и действию Бога в нас противостоят бессмысленные природные стихии и демонические силы. Отсюда — вечная борьба смысла и бессмыслицы, происходящая главным образом в душе самого человека. Вера в смысл, несмотря на эмпирическую бессмысленность бытия, — суть религиозного подвига героя. Бессмысленность даже необходима, чтобы человек мог свободно принять смысл жизни, так как без зла нет подвига. Смысл человеческой жизни заключается в том, чтобы разумно исполнить замысел божий о нашей жизни. Все зависит от нашей свободной воли. Смысл жизни открыт человеку, но не навязан ему. Без свободы нет смысла, нет и личностного мифа. Смысл жизни — в человеке. Своей жизнью он должен являть этот смысл. В личностном мифе герой воплощает свое понимание сакрального смысла как поведенческой модели.

Во всякой культуре миф развивается как на коллективном, общенациональном, так и на личностном уровне. Миф — судьба конк-

ретного человека. Человек является центром своей собственной свободной мифологии, воплощая образ, характер и судьбу первопредка, героя или Бога. В личностном мифе общее становится частным и индивидуализируется. Национальная мифология оказывается личностной парадигмой и идеалом. Это может быть выражено как сознательное или неосознанное служение мифу. Личностная мифология — это выражение собственного опыта человека по воплощению в жизнь национального мифа, задающего поведенческий образец и управляющего этим жизненным опытом. Личностный миф формируется на опыте, параметры которого заданы национальным мифом и традиционными ценностями. Поскольку русская жизнь традиционно опирается на религиозный опыт, то личностный миф героя формируется вокруг идеалов праведничества, правдоискательства. Личностный миф героя-праведника основан на религиозном подвижничестве и на национальном духе крови и почвы. В мифологии русского праведника национальное действие соединяется с религиозным служением.

Воля национального героя-праведника является высшей ценностью и происходит из идеи долга (защита человека, родины, почвы, веры и т.д.). Кровь направляет эту волю, и сила воли зависит прямо от чистоты крови. Герой проверяет себя, свой личностный миф, свою волю и честь высшими ценностями, обусловленными голосом крови и почвы, духом нации. Честь героя — это не отвлеченная философская или этическая категория, а основная ценность, обусловленная духом, кровью и мифом нации. Честь — это мистически оправданная главная ценность национального и личного бытия. Закон чести — это фундамент личностного мифа. Герой — это аристократ крови, воли, чести, мифа и свершений. Чистота личностного мифа героя-праведника проверяется чистотой крови и становится критерием чистоты духа. Личностный миф — это судьба и смысл аристократической души героя-праведника. Он является человеком, открывающим нации ее миф, всегда основанный на крови, почве и личной чести. Полнокровный миф нации — это и есть коллективное выражение личностного мифа героя-праведника. Герой — поэт национального мифа, мифотворец. Национальная и личная честь соединяются в герою и в его мифе. Священный личностный миф героя становится жизнью нации. Воля к национальному мифу выражается в стремлении героя к чести, подвигу и славе.

Религиозный подвиг — это личное дело героя-праведника. Лишь великая личность может руководить религиозным пробуждением нации. Кровь, честь и личностный миф героя соединяют нацию как магнит. В них обретается связь с духовным центром, с церковью, с понятием чести. Они несут в себе базу национальной целостности. Кровь, честь и миф героя очищают и структурируют, оформляют нацию. Каждая нация имеет свой сакральный Центр и свою религию, которые получают наиболее полное выражение в герое-праведнике, носителе личностного мифа. Религия героя есть религия любви и чести. Душевное возбуждение подвижника всегда находится в близком родстве с любовью, так как именно любовь и соединяет людей друг с другом и с Богом (религия). Идеал любви всегда связан у героя с личностным мифом, с понятием чести и национальной воли. Любовь движет героем ради раскрытия русского мифа. Она имеет характер чести. Уважение чести своего народа и есть пробуждение национального самосознания. Кровь и любовь едины, и в личностном мифе героя кровь предстает как выражение любви. Честь и свобода — ценности, любовь — это действие во имя национального мифа.

Любовь героя оказывается любовью человека, сознающего свою честь, благородство и силу своей души, волю к подвигу. Он жертвует собой как господин, а не как раб — во имя чести и подъема нации. Герой — не проповедник, а религиозный руководитель нации, подвижник. Человек «сам по себе» ничего не представляет собой. Он становится личностью и героем лишь если присоединяется к духовной традиции нации, к наследию предков, к священному мифу нации. Он открывает в себе голос почвы, крови и чести как мифологию своей личности. Пробуждение нации и формирование национального мифа прямо связано с формированием личностного мифа героя-праведника. Нация существует только как выражение единства, и единство это достигается благодаря образцовой модели героя и его личностному мифу. Присущая герою и его мифу ценность становится идеалом и ценностью всего народа, взятого в единстве своей сущности.

Кровь, честь, воля, величие деяний и личностный миф героя объединяют нацию. Праведник несет в себе героизм, честь, мудрость, поэзию, веру, волю. Он жертвует собой ради чести и воли нации к мифу. Здесь герой предстает в своей катартической функции. Своей кровью он очищает нацию, омолаживает и одухотворяет ее. Он устраивает космос, устанавливает порядок. Посвящение, подви-

ги, смерть и обожение героя из его личностного мифа превращаются в образец национального поведения и воли нации к своему божественному завершению. Культ национального героя — дионисийский, ему свойствен экстаз, одержимость, вдохновенность, безудерж веры и воли. Они ведут его по пути самопожертвования. Единство нации — это общность духовного слияния крови, ее всеобъединяющий поток, русло которого прокладывает герой-праведник своим личностным мифом и подвигом. Национальный мифологизм проявляется в личностном мифе героя как в своей наивысшей точке и чистейшем образце.

Уже первый миф народа несет в себе «последнее» и высшее знание и откровение этого народа. Смысл и цель нации находятся у ее мифологических истоков, но раскрываются как высший и будущий идеал. Они предстают как откровение Логоса об этом народе в личностном мифе героя-спасителя и праведника. В личностном мифе героя вечное раскрывается в историческом, изначальное становится образцом для настоящего, откровение Логоса реализуется. Миф оживляется, но и оживляет, одухотворяет национального героя. Героем-праведником становится тот, для кого личное самовыражение находится в единой плоскости с самовыражением всей нации, с голосом крови предков, со священным национальным мифом и идеалом. Имея в себе мифологический образец, герой своей волей и честью совершает мощное мифологическое преобразование души всех своих одноплеменников. Так он закладывает фундамент новой нации, нового государства, новой эпохи и нового человека. Это и есть свершение мифологической революции. Национальный мифологизм является воплощением личностного мифа героя, выражением мифологической революции.

Человеческая природа включает в себя три начала — тело, душу и дух. Человеческое тело не является свободным. Оно подчинено времени, оно развивается и, в конце концов, разрушается, как разрушается всякое материальное образование. Душа, хоть и бессмертна, но в человеческом теле она также не свободна и ее существование обусловлено жизнью тела. Хотя разумность, дар мысли, слова, сознания — это свойства души, но проявляются они на земле не напрямую, а через посредство несвободного физического смертного тела. Полную же свободу при жизни человек обретает в духе. Именно здесь обитает Дух Божий. Личность человека есть

прежде всего то, что Бог замыслил об этом человеке и открыл в его духе, а только потом — замысел человека о самом себе. Личность есть самоопределение личного духа, не зависящего от внешних обстоятельств, но зависящего от Духа Божьего, своего первообраза. В личности происходит проявление первообраза человека — Бога.

В личности прежде всего проявляется природа Св. Троицы. Св. Троица есть по существу Ум, Слово и Дух. Так и душа человека по своей природе есть умная, словесная и духовная. Человек, его душа, дух и тело созданы по образу и подобию Св. Троицы. Как писал св. Иоанн Кронштадтский, «мысль соответствует в Боге — Отцу, слова — Сыну, дела — Духу Святому всесовершающему»¹. Бог-Личность есть основа всякой человеческой личности, как Логос — основа личностного мифа. В личностном мифе открывается богоподобие человека. В мистерии человеческой жизни мистически совершаются все события жизни Христа-Логоса. В этом суть откровения Логоса в личностном мифе человека. Человеческая личность — образ Божий, поэтому личностный миф трансцендентен по своей природе. Он должен стать внутренне присущ человеческой душе, бытию и миру. Через личностный миф Дух Божий нисходит в наш мир. То есть лишь через посредство человеческой личности трансцендентное может стать имманентным. Человек же — посредник и носитель Духа в нашем мире. Сознание личности направлено в сверхсознание, где она созерцает первообразы, лежащие в основу личностного мифа.

Через дух в человеке раскрывается Дух Божий, и это раскрытие проявляется в свободе творчества. Творческий дар в человеке — это и есть духовность, нисхождение в него Духа. Это сочетание тела, души и духа с творческим самоопределением свободного духа и формирует основу, на которой затем выстраивается личностный миф всякого человека. В духе через свободу творчества человек обретает совершенство, раскрывает свой собственный личный священный миф. Духовность открывает человеку доступ к духу и раскрывает в личностном мифе сакральные основы его жизни и бытия. Это открытие протекает в форме свободного мифотворчества. Именно духовность человека позволяет ему свободно и ответственно принять высшие сакральные образцы и творчески преобразовать их в личностный миф,

¹ Св. Иоанн Кронштадтский. Мысли христианина о покаянии и святом причащении. М., 1990. С. 6.

в индивидуальные мифологические поведенческие модели. Уровень духовности человека определяется тем, насколько полно и адекватно Дух Божий, воплощаясь в индивидуальном человеческом духе, сформировал личностный миф. В наивысшей степени духовность человека проявляется в его личностном мифе, а через этот миф — в общении с логосом и сопричастности высшему бытию. Возрождение человека в Боге ведет к формированию осознанного личностного мифа, обретению своего сакрального пути и смысла. Через миф личность самоутверждается в вечности, в Боге-Слове.

Жизнь человека всегда включает в себя миф. Часто — только лишь как элемент, но у высших одиночек миф полностью поглощает всю их жизнь, все их сознание. Он становится священным образцом, основой жизни. Миф духовно созидает человека. Человек, в свою очередь, творит художественное произведение и воплощает этот миф в образах. Жизнь художника, творца, поэта, писателя есть лишь последовательная реализация высшего мифа. Собственно, всякий раз, когда мы можем определить вектор жизни человека, ее главную цель, смысл или тему, то имеем дело с мифом этой личности. Известно, что писатель вечно обращается к одним и тем же образам, разрабатывает одни и те же ведущие для него темы, проблемы, конфликты, сюжетные линии, ходы и художественные приемы. Он всю жизнь пишет «один роман». В этой однообразной циклизации и скрывается миф его личности.

Так и у простого человека в жизни часто повторяются одни и те же события, он совершает одни и те же ошибки или, напротив, подвиги духа. Миф здесь полностью организует жизнь человека, часто вне его желания. Задача мифореставрации — понять, открыть этот миф личности человека — художника, писателя или его героя. В ведущей мифологической теме ряда художественных произведений скрывается мифология жизни самого писателя (например — страх смерти у Лескова¹ или страх смерти и секса у Л. Толстого). В этом мифе писатель сам раскрывает свою судьбу, предвидя ее в своих героях. Художественное произведение оказывается носителем мифологической судьбы писателя.

Миф в конкретном художественном произведении часто проявляется через конкретного героя — его поведение, образ мыслей,

¹ Телегин С.М. Как умирают герои Лескова? // Литература. 1994. № 41.

судьбу, биографию, поступки, речь и т.д. Выявление особенностей личностного мифа героя, следовательно, оказывается важнейшей задачей при изучении проблемы мифа в художественном произведении. Тайна героя как личности открывается в его личностном мифе, а глубина его духовности уверенно объединяется с мифологичностью. Всеобщность Логоса пересекается с конкретностью личностного мифа в духе героя произведения. Личностный миф героя раскрывается через общую тенденцию и тему произведения, часто — через название или эпиграф, через реплики и комментарии писателя, через ключевые слова, в которых миф скрывает себя как подтекст. Он раскрывается через второй смысл, в сюжетной линии, мотивах, в системе образов, через все художественное целое, художественный мир произведения и мирозерцание писателя.

Намеченный часто лишь отдельными словами, миф перерастает в тайный смысл произведения, без которого, однако, текст не может быть понят или признан в качестве художественного шедевра. Наконец, наличие той или иной мифологической темы в подтексте, в намеках, в игре слов, но при этом вполне развернуто, чтобы ее можно было заметить, свидетельствует о том, что здесь скрыт миф не просто героя или мифологическая тема произведения. Тут мы сталкиваемся с личностным мифом самого писателя. Без мифореставрации текста мифологическая биография писателя не может быть раскрыта. Без понимания личностного мифа автора не может быть адекватно понято и его творчество — в динамике, в особенностях, внешней неупорядоченности, за которой всегда скрывается высший смысл и порядок.

В высшем смысле без личностного мифа нет личности, так как личностный миф и есть то, что Логос помыслил об этой личности и ее судьбе. Пламя личностного мифа поддерживает жизнь и одухотворяет смерть героя, превращая ее в образец. Личность Бога формирует личность человека через личностный миф. Создание полноценного сакрального личностного мифа есть признак полного преображения, преодоления и обожения человека. В личностном мифе человек достигает своего апофеоза. Здесь свершается мифологическая революция.

ГЛАВА 8

МИФОЛОГИЯ ГОРОДА

Существование человека определяется местом его проживания. Жизнь мифологического человека определялась сакральной сущностью его жилища, селения, города. Городской пейзаж переходит здесь в сакральную географию мифа. Появление городов считается следствием различных социальных, экономических и политических причин. При этом совершенно не учитываются никакие трансцендентные, сверхъестественные, божественные причины. Как следствие этого современные города представляют собой архитектурный, стилевой хаос, оказывающийся проявлением унификации технической культуры и механистического сознания. На самом деле современные города представляют собой деградацию, дегенерацию идеи города как сакрально-духовного центра. Современные города представляют собой результат аномального развития нашей бездуховной цивилизации. Стоит заметить, что упадок истинного духовного содержания города обращает нас к проблеме пробуждения темных, разрушительных, inferнальных сил, которые и должны были восторжествовать в нашу черную эпоху Кали-юги. Характерен пример Нью-Йорка, который заполнен неоязыческими обществами, мистическими школами и тайными сатанинскими сектами¹.

Города, в которых мы живем, способствуют усилению роста параноидально-шизофренических комплексов у человека. Город растет и подавляет свободную личность своими высокими домами, узки-

¹ Zurita A. New York esoterico // Cabala. 1995. № 276. P. 80—81.

ми длинными и темными улицами, подозрительными переулками и дворами, хищными автомобилями-убийцами, слухами о преступном мире. Человек живет в своей отдельной квартире в разобщении с другими людьми и страшится своего одиночества, боится за свою жизнь. Город уже сам по себе антигуманен, противостоит живому человеческому естеству и губителен для человека. Только немногие из существующих городов еще сохраняют остатки прежнего трансцендентного смысла и своего священного предназначения.

Однако такое было не всегда. Изначально города появлялись как религиозные центры, объединявшие небо и землю, как образное выражение идеи «первоначальной Традиции». Феномен города имел метафизическое, мистическое, трансцендентное содержание. Такое значение имел, например, Аркаим, город 3-го тысячелетия до н.э., расположенный на Урале. В отличие от многих сакральных сооружений той эпохи, он был не только приспособлен для наблюдения за звездным небом (как Стоунхендж), но и являлся городом. Вся архитектура города, построенного по единому плану, являла собой земное отражение неба¹. Стоит заметить, что древняя праиндоевропейская цивилизация была городской. Известно, что слова, обозначающие дом, являются одинаковыми в греческом, санскрите, кельтском и славянских языках. Так же точно слово для обозначения города одинаково в санскрите и греческом. Это означает, что древнее арийское племя не было кочевым, а селилось в городах и строило прочные дома еще до разделения на ветви в 3-м тысячелетии до н.э. Как минимум уже в 4-м тысячелетии арийское племя создало высокоразвитую городскую цивилизацию. Тогда же появилось и государство, поскольку в санскрите, латинском, германском, кельтском языках для названия правителя используется одно и то же слово².

Город представлял собой идеальное сакральное пространство внутри профанного мира хаоса. Он являл собой образ упорядоченной Богом материи, созданного Его Словом космоса. Будучи образом космоса, традиционный город представлял собой цельность Вселенной во всеединстве ее материальных и идеальных манифеста-

¹ Быструшкин К.К. Феномен Аркаима: Космологическая архитектура и историческая геодезия. М., 2003. С. 10.

² Мюллер М. Введение в науку о религии. М., 2002. С. 92—93.

ций. Еще Р. Генон отмечал, что «основание городов, выбор места для них и план, по которому они строились, были подчинены правилам, которые по самой сути своей принадлежали к области “священной науки” и уже вследствие этого были далеки от того, чтобы служить лишь утилитарным целям»¹. В силу этого каждый город имел свою мифологию, свою сакральную тайну. В эту тайну входят:

1. Миф, священное предание о возникновении этого города и его названия.
2. Особенности застройки (кольцевая, квадратная) свидетельствуют об ориентации города на один из типов утопий — «Остров блаженных» или «Идеальный город»; это два типа городов — уранический и теллурический.
3. Особенности архитектуры (дома высокие и низкие, их цвет и т.д.).
4. Привязанность к местности (побережье моря, река, озеро, лес, гора, вулкан и т.д.) соответствует преобладанию одной из стихий (вода, земля, воздух, огонь).
5. Количество и характер расположения «святых мест».
6. Собственные, присущие только этому городу обряды и праздники.
7. Конкретные предания и мифы об отдельных домах, улицах, горожанах, о необычных событиях в истории города².

Соединение всех этих разнородных элементов имело религиозное значение, получало выражение в расположении культовых зданий, центров, знаков. Основание мифа города — представление о нем. Всякий большой город формирует свое лицо, создает представление столь мощное, что никому не приходит в голову оспорить его. Это представление так широко распространяется, что составляет часть духовной и психологической атмосферы, воздействуя на жителей в качестве парадигмы. «Здесь, — по словам Р. Кайуа, — уже узнаются черты мифических представлений»³. Этот миф открывает эпическое и героическое величие города. Главное, что следует помнить: всякий город имеет свой первообраз и свое предназначение.

Первообразы городов всегда имеют свое расположение на небе — в солнечной системе, в созвездиях, в небесном Граде Бога. Генон

¹ Генон Р. Символы священной науки. М., 2002. С. 235.

² Телегин С.М. Философия мифа. Введение в метод мифореставрации. М., 1994. С. 134.

³ Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003. С. 122.

утверждал: «... для того, чтобы быть законными и приемлемыми с традиционной точки зрения, т.е. для того, чтобы, в конечном итоге, быть поистине “нормальными”, строение и организация всякого города или человеческого общества должны стремиться сколь возможно полно брать за образец “Божественный Град”»¹. Именно эта мистическая сопричастность земного города небесному первообразу делает его реальным, завершенным и открывает возможность для проживания в нем.

Город мистически расположен в Центре Мира, воспринимается как сакральный и полярный Центр. Магические города всегда несут в себе идею полюса. В силу этого они являются отражениями полярной *Ultima Thule* и несут в своей сакральной географии образы и темы полярной Традиции. Каждый священный город есть в этом смысле Центр мира, но он является лишь вторичным и историческим центром, подчиненным сакральному и подлинному вечному полярному Центру. «Божественный Град» уподобляется сердцу как Центру человеческого тела. Абсолютный сакральный Центр есть Сердце Мира, которое подобно «Божественному Граду» — полярному Центру². «Божественный Град» являет сердце мира, это полярный Центр бытия, соответствующий сердцу в человеческом теле. Так сакральная география города соединяется с сакральной анатомией.

Город — это не геометрическое пространство, а сакральное пространство бытия. Все поселения, города восходят к традиционным представлениям о сакральности пространства и совпадении макрокосма и микрокосма. Город — это маленькая Вселенная, подобие мира богов, а вовсе не «большая деревня». Город — это ностальгия по божественному миру, по раю. Строительство города — это космогонический акт, создание мира, священного «своего» пространства. Часто в фундамент стены или первого строения клали «строительную жертву» — принесенного в жертву человека или животное. Благодаря «строительной жертве» все новые постройки освящались, одухотворялись. Сам город превращался в модель Вселенной, так как и она была сотворена из «строительной жертвы» — расчлененного тела первого человека (Пань-гу, Имир).

¹ Генон Р. Указ. соч. С. 489—490.

² Там же. С. 467, 484.

В планировке городов сакральное часто выступает в фигуре мандалы — как круговая структура. Круг — выражение небесного совершенства. Так, в основе Аркаима лежит свастичная мандала. Круг входит в план и других культовых центров (Боробудур) и городов, которые благодаря этому из мирских сооружений превращаются в традиционные священные Центры. В мифе первым сакральным городом индоевропейцев была столица Атлантиды (то же, что Трипура у индоариев). В диалоге «Критий» Платон описывает священный центр города — холм с храмами и круглой формы. Посейдон полюбил Клейто и в ее честь основал столицу Атлантиды: «...тот холм, на котором она обитала, он укрепляет; по окружности отделяя его от острова и огораживая попеременно водными и земляными кольцами (земляных было два, а водных — три) все большего диаметра, проведенными словно циркулем из середины острова и на равном расстоянии друг от друга»¹. Круговая мандаловидная форма первого священного города индоевропейцев стала моделью при дальнейшем градостроительстве. Круглый город — это всякий раз «Новая Атлантида».

Не вызывает сомнений, что круглый город отражает движение звезд на ночном небе. Генон утверждал, что «традиционный план города является образом Зодиака»². Здесь зимнее солнцестояние соответствует северу, весеннее равноденствие — востоку, летнее солнцестояние — югу и осеннее равноденствие — западу. Кварталы города соотносятся с четырьмя группами из трех созвездий Зодиака, сгруппированных вокруг этих ключевых точек. Однако стоит заметить, что движение звезд и созвездий вокруг неподвижной точки, находящейся в зените (в центре), можно наблюдать лишь в одном месте — на Полюсе. Круговая форма города не просто свидетельствует об уранической его природе, но и вновь относит его к изначальной полярной Традиции. Атлантида, таким образом, есть лишь воспоминание о древней полярной прародине индоевропейцев.

Любой круг должен иметь свой центр. Центр столицы Атлантиды — священный холм с храмом Посейдона. В городах таким центром, упорядочивающим дальнейшее строительство и развитие, часто оказывается храм. Если храм есть центральное место совер-

¹ Платон. Филеб. Государство. Тимей. Критий. М., 1999. С. 508.

² Генон Р. Указ. соч. С. 128.

шения мистерий, то город представляет собой ядро религиозной жизни. Как мистический центр он концентрирует в себе трансцендентные силы. Храм всегда — Центр мира, модель небесного мира. Весь сакральный космос — это храм Бога. Храм освящает мир. Он — энергетическая основа и священное подобие божественного космоса и Самого Бога. Храм и город воспроизводят космическую гору, центр, Полюс мира. Крепость, стена, ров вокруг города делались, чтобы защитить Центр мира от темных сил хаоса. Любые захватчики — это воплощение темных сил, демоны, черти. Как дом имеет порог, означающий переход от профанного внешнего к сакральному внутреннему, так и городские стены имели ворота, где при въезде брали налог. Это была ритуальная плата за вхождение в сакральное. Город Мытищи исполнял при Москве роль такого порога, так как именно там взимали мыту — налог.

Разумеется, город, утративший сакральный Центр и энергию, должен был погибнуть, как гибла страна после захвата и разрушения столицы — своего священного Центра и души. По мифу, Атлантида была уничтожена богами в наказание за утрату ее жителями божественной чистоты. То же было сделано и с Трипурой — столицей асуров в индийском эпосе. Оба мифа очень схожи и являются родственными, восходя к единому корню. В нашу эпоху то же происходит и с любым городом, сакральный Центр которого затемнен.

Благодаря мандаловидной форме город возносится в высшие сферы и сакрализуется как Центр мира, связан с иными измерениями, с трансцендентным. Абсолют, как уверяли Ксенофан и Платон, также имеет шарообразную мандалическую форму. Город с круговой структурой, таким образом, является преображенным и упорядоченным космосом, отражением шарообразного Абсолюта. Благодаря этому устанавливается связь с Абсолютом, необходимая мифологическому человеку и явившаяся признаком стремления человека к цельности и целостности. Своей круговой формой город влиял на проживавшего в нем человека, сакрализовал его, упорядочивал его бытие, что соответствовало потребностям и ощущениям человека во все эпохи. Сакральное место сакрализует человека. Сакральное пространство есть основа концепции реальности и необходима людям для жизни.

Каждый крупный мировой город или государственная столица имеет свой миф, находящий выражение в художественной литера-

туре. Есть миф Парижа в романах В. Гюго и Э. Сю («Парижские тайны»), миф Лондона в романах Диккенса, миф Мадрида в произведениях Пио Бароха, миф Буэнос-Айреса в сочинениях Борхеса. Миф Петербурга мы обнаруживаем на страницах повестей и романов Достоевского, Гоголя, В. Крестовского. Миф Петербурга влияет на творческий метод писателя. Он превращает приключенческие и романтические рассказы Гоголя с сельским пейзажем («Вечера на хуторе близ Диканьки», «Миргород») в таинственную, мистическую повесть с городским пейзажем («Нос», «Портрет», «Шинель»). Такая мифология имеется и у Москвы. Одним из тех, кто смог приблизиться к разгадке ее мистических тайн, был М.Н. Загоскин, написавший книгу «Москва и москвичи»¹.

Москва есть душа всей России, ее сердце, ее сакральный Центр, наша любовь, наша мечта, гордость и надежда. Для Загоскина Москва — не просто город. На страницах его книги она вырастает до вселенского уровня: «Я изучал Москву с лишком тридцать лет и могу сказать решительно, что она не город, не столица, а целый мир — разумеется, русский. <...> Как тысячи солнечных лучей соединяются в одну точку, проходя сквозь зажигательное стекло, так точно в Москве сливаются в один национальный облик все отдельные черты нашей русской народной физиономии» (с. 19)². В Москве «собранны вместе все образчики главных начал, составляющих то огромное тело, которому Петербург служит главою, а Москва — сердцем» (с. 280). Москва оказывается олицетворением русского пути, русской культуры, русского мира. Московская идея есть центральный пункт всей русской идеи.

Писатель даже приходит к выводу, что все русские — по сути, не что иное, как москвичи: «...как от столицы святого Константина почти вся Греция именовалась Византиею, а от Рима получила свое название вся Римская империя, — точно так же в старину все иностранцы называли Россию по имени ее столичного города *Московиею*, а русских *москвитянами*» (с. 57). Загоскин любит эту мысль; «моск-

¹ Телегин С.М. Миф Москвы как выражение мифа России. По страницам книги М.Н. Загоскина «Москва и москвичи» // Литература в школе. 1997. № 5. С. 4—21.

² Цитируется по изданию: Загоскин М.Н. Москва и москвичи. Записки Богдана Ильича Бельского. М., 1988. В скобках указан номер страницы.

вичи», о которых он говорит в названии своей книги, — это все русские во всех концах Московии — Российской державы. Один из главных предварительных выводов писателя: *русская идея — это прежде всего московская идея!*

Мифология города часто выражается в предании о его происхождении. Писателя притягивает мистика божественного происхождения любимого города. Он, конечно, вспоминает о 1147 годе, но, «как истинный москвич, готов от всей души поверить, что будто бы Москва основана еще в 882 году знаменитым Олегом, который, проезжая из Новгорода в Киев, построил городок на речке Неглинной, в том самом месте, где она впадает в Москву-реку» (с. 56). Другая легенда, упомянутая Загоскиным, связывает происхождение Москвы с трагедией боярского рода Кучковичей и восходит к «Повести о зачале Москвы». Авантюрный сюжет сказания основан на любовном конфликте и кровной мести: «Насильственная смерть боярина Кучки, убитого князем Суздальским Юрием Владимировичем, женитьба сына его Андрея Боголюбского на дочери умерщвленного боярина, и потом, спустя много лет, ужасная месть, совершенная сыном Кучки над этим же самым Андреем Боголюбским, необычайная казнь убийц великокняжеских, которых посадили живыми в деревянные кораба и бросили в озеро Плещеево, где, по народному преданию, они и теперь еще плавают...» (с. 56). Москва по этой легенде и возникла на месте одного из поселений, принадлежавших боярину Степану Кучке.

Загоскин готов признать, что все это очень похоже на «романтический вымысел», не имеющий ничего общего с реальными историческими фактами. Однако сила мифа заключается не в том, что в его основе лежит подлинное событие, а в том, что при помощи исторических имен или отдельных фактов в мифе присутствует некое мистическое откровение, предопределение, раскрывающее суть сакральной (священной) истории города, государства, народа. Если своим происхождением Москва, Московия, московская идея обязаны клятвенному преступлению и князеубийству (убийство Андрея Боголюбского), то и гибель Московии (России) должна была произойти из-за цареубийства. Фактически цареубийство как финал драмы было предопределено легендой о происхождении Москвы. Загоскин, конечно, об этом не догадывался, но мы-то знаем, что мифы имеют обыкновение возвращаться и повторяться. История всегда движется по кругу, и то, с

чего начинается жизнь города или государства, тем же она и завершается. Особенно если речь идет о священной истории. Поэтому мифореставрация важна: она раскрывает миф не как явление прошлого, но как факт настоящего и пророчество о будущем.

От мифа о происхождении Москвы перейдем к собственно мифологии города. Она определяется прежде всего его круговой формой. В науке о мифе есть целый раздел, изучающий «сакральную географию». Подразумевается, что размещение города, его форма, очертания, расположение храмов, въездов и крепостей не является случайным, но выражает его сакральную сущность. Круговая форма города всегда несет идею совершенства, законченности, гармонии. Город, особенно круговой организации, ассоциируется с материнским началом: он всех принимает в себя и все из себя порождает. Неудивительно поэтому, что Москва оказывается сакральным центром России — ее душой, сгустком энергии, удерживающим вокруг себя внешнее пространство — всю державу. *Без Москвы нет России; судьба Москвы — это судьба России.*

Как Москва есть сакральный центр России, так и у самой Москвы есть свой священный центр — Кремль. «Если Москва может называться сердцем России, то и Кремль заслуживает это название относительно самой Москвы» (с. 125). Вид ночного Кремля вызывает в рассказчике восторг: «Как прекрасен, как великолепен наш Кремль в тихую летнюю ночь, когда вечерняя заря тухнет на западе и ночная красавица, полная луна, выходя из облаков, обливая своим кротким светом и небеса, и всю землю! Если вы хотите провести несколько минут истинно блаженных, если хотите испытать этот неизъяснимо-сладостный покой души, который выше всех земных наслаждений, ступайте в лунную летнюю ночь полюбоваться нашим Кремлем, сядьте на одну из скамеек тротуара, который идет по самой окраине холма, забудьте на несколько времени и шумный свет с его безумием, и все ваши житейские заботы и дела и дайте хоть раз вздохнуть свободно бедной душе вашей, измученной и усталой от всех земных тревог... <...> Здесь все напоминает вам и бедствия и славу ваших предков, их страдания, их частные смуты и всегдашнюю веру в провидение, которое, так быстро и так дивно возвеличив Россию, хранит ее как избранное орудие для свершения неисповедимых судеб своих. Здесь вы окружены древнею русской святынею, вы беседуете с нею о небесной вашей родине. Как прилипший

прах, душа ваша отрясает с себя все земные помыслы. Мысль о бесконечном дает ей крылья, и она возносится туда, где не станут уже делить людей на поколения и народы, где не будет уже ни веков, ни времен, ни плача, ни страданий...» (с. 127 — 128). Но что же это? Кремль здесь прямо ассоциируется с Новым Иерусалимом, с Царством Небесным! Кремль воспринимается как место, где небесное и земное, божественное и человеческое, вечное и временное объединяются, откуда душа человеческая может прямо попасть в Небесный град.

С точки зрения мифа это имеет смысл, так как крепость внутри города есть мистическое отражение Божественного града, Нового Иерусалима, и признак стремления к нему или связи с ним. При этом важно, что Кремль имеет треугольную форму. Треугольник в мифе обозначает (как и круг) стремление всех вещей к сакральности, гармонии, упорядоченности, к высшему единству, к центральной полярной Точке, из которой исходит божественная энергия, освящающая это закрытое пространство. Треугольник связан с цифрой три и соотносится с понятиями неба и Троицы — Единосущей и проявляющейся в сакральной Точке.

Такой Точкой, таким сакральным центром внутри Кремля оказывается колокольня Ивана Великого и храмы рядом с ней: «Но здесь, на кремлевском холме, облитые светом главы соборов блестят по-прежнему и позлащенный крест Ивана Великого горит яркой звездой в вышине. Поглядите вокруг себя: как стройно и величаво поднимаются перед вами эти древние соборы, в которых почивают нетленные тела святых угодников московских. О, как эта торжественная тишина, это безмолвие, это чувство близкой святыни, эти изукрашенные терема царей русских и в двух шагах их скромные гробницы, — как это отрывает вас от земли, тушит ваши страсти, умиляет сердце и наполняет его каким-то неизъяснимым спокойствием и миром!» (с. 128).

В мистическом смысле колокольня (как и башня) означает возвышение над обыденной, земной жизнью и подключение к божественным, духовным сферам. Колокольня и есть мифологическая Точка духовного просветления и восхождения в иное бытие, место связи земли и неба. Колокольня в этом смысле противопоставлена Вавилонской башне, ибо создатели последней желали земное искусственно сделать небесным и посадить человека на место Бога, а колокольня обозначает нисхождение Духа в наш мир, освящающее окружающее

пространство, и духовное восхождение и эволюцию человека, то есть — союз человека и Бога. Храм же, всегда связанный с колокольной, и есть Дом Божий, место, куда Он нисходит и через которое присутствует в нашем мире. Земной храм всегда рассматривается в качестве образа храма небесного, как его проекция. Колокольня — это образ мировой оси, по которой божественная энергия спускается на землю, а храм — место ее концентрации. Церковь с колокольной мифологически обозначают храм-гору, находящийся в центре мира, на сакральном Полюсе, и по которому совершается восхождение на небо, к Богу. Храм-гора с древнейших времен не только образ нашего мира, но и модель высшего мира. При этом, поскольку Бог есть Слово, абсолютный Разум мира, то храм, место Его пребывания, объединяется с разумом и душой. Присутствие храма в мире делает пространство сакральным. Являясь творением Бога, храм соответствует Новому Иерусалиму, небу, раю.

Примечательно, что, описывая колокольню Ивана Великого и храмы Кремля, Загоскин не забывает сказать и о священных мощах, о склепах и могилах в них: «При первом взгляде казалось, на его высоких башнях покоились небеса, посреди которых выше всего блистал на главе Ивана Великого животворящий крест, осеняя своею благодатью священные гроба угодников Божиих, святые соборы и древнее жилище православных царей русских» (с. 417). Дело в том, что одним из обычаев славян было освящение строящегося дома, города, крепости сакральной жертвой. Практика захоронения в храме у всех народов также связана с идеей строительной жертвы: она делает здание прочным, придает ему сакральную силу. Сама строительная жертва имеет мифологическое значение первого творения. Вспомним, что в народных духовных песнях мир был создан Богом из Своего тела или из частей тела Адама — строительной жертвы, лежащей в основании всего мироздания. Так и Христос является строительной жертвой, принесенной ради создания нового мира — эпохи божественной любви, самопожертвования, сострадания и прощения. Без жертвы нет творения; жертвовать собой — значит творить новое при помощи божественной энергии, высвободившейся благодаря этой жертве. Все формы страдания и сострадания являются проявлениями жертвенности. Поэтому святые угодники, жертвовавшие своей жизнью ради ближних и во имя веры Христовой, оказываются строительной жертвой и Москвы, и всей русской земли.

Москва предстает на страницах книги Загоскина как подлинно священный город. Эта святость происходит не только от того, что в ней есть Кремль — сакральный центр и место пересечения с божественным миром, она возникает еще и потому, что в самой Москве много храмов, церквей, соборов, монастырей. Одна из героинь книги говорит с умилением: «А коли придет желание Богу помолиться, так наша матушка Москва и на это хороша. Святой город, батюшка!» (с. 78). Вот перед глазами путешественников открывается с Воробьевых гор прекрасный вид Москвы «со всеми колокольнями, церквями и каланчами, которые так походят на турецкие минареты... Впереди всего подымался Новодевичий монастырь со своими круглыми башнями и высокою колокольнею; посреди необозримых лугов тихо струилась в своих песчаных берегах капризная Москва-река: то приближалась к подошве Воробьевых гор, то отбегала прочь, то вдруг исчезала за деревьями, которые росли кое-где по скату холмов» (с. 36). Московские храмы, разбросанные по всему городу без видимого порядка, на самом деле и несут в себе сакральную энергию, пронизывая ею весь город, каждый дом и каждого жителя, превращая древнюю столицу в хранилище православной веры и святости.

«Эти многочисленные церкви, эти древние обители иноков не возвещают ли всякому святую, православную Русь? Не говорят ли они вам о благочестивом обычае наших предков, которые не оставили нам ни развалин феодальных замков, ни древних дворцов, ни других общественных зданий, но зато всегда в память великих событий воздвигали храмы Божии, строили монастыри, и если многие говорят, что у нас нет вовсе исторических памятников, так это потому, что они ищут их вовсе не там, где их должно искать» (с. 289). Следует отметить, что здесь, вероятно, и скрывается ответ на вопрос: почему Москва — один из самых неприметных городков, стала почти неожиданно для всех столицей огромного государства. Митрополит Иоанн объяснял это чудо: «Именно превращение Москвы в центр русского православия определило ее судьбу, до того ничем не отличавшуюся от судьбы других русских городов»¹. Эту же мысль разделял, как видно, 150 лет назад и Загоскин.

¹ Митрополит Иоанн. Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. СПб., 1994. С. 102.

Известно, что в мистическом плане Москва как наследница православия является третьим Римом. При этом Рим и Константинополь (второй Рим) пережили духовное «падение» из-за того, что отказались от истинной христианской веры. Москва же будет третьим Римом также лишь до тех пор, пока сохранит в себе православие, иначе и она «падет», но и четвертому Риму уже не бывать. Теория Москвы — третьего Рима имеет, если можно так выразиться, «географическое» подтверждение: «Кругом всей Москвы считается тридцать пять верст; она, как Древний Рим и Византия, лежит на семи холмах» (с. 57). Не является ли это «совпадение» на самом деле доказательством божественного промысла, того, что Москве изначально, с момента ее основания, предназначено было стать столицей не только России, но и всего православного мира, сменив Константинополь. Цифра семь в мифосознании означает совершенство, сакральный порядок, циклизм. Цифра три, как мы помним, означает Троицу и небо, а четыре, квадрат, — землю.

В цифре семь, следовательно, происходит мифическое объединение небесного и земного, достигается совершенство и гармоничное слияние духа и материи, души и тела. Священные города, построенные на семи холмах, отражали строение космоса. Семь холмов — это семь видимых планет нашей солнечной системы. Такой город становился земным воплощением космоса. Центр обозначал землю, семь холмов — планеты, а граница города соотносилась со сторонами света и Зодиаком. Такие города несут в себе идею полярного Центра, представляют земное закрепление нордической примордиальной Традиции. Метод мифореставрации, примененный при чтении книги Загоскина «Москва и москвичи», раскрывает нам, что миф — это не просто чудесное предание о былом, но что он влияет на повседневную жизнь человека, сакрализует ее. Сама жизнь воспринимается как поток мифологических событий, происходящих в мифологическом же сакральном пространстве.

Будучи «третьим Римом», Москва несет в себе мистику первого. Рим — вечный город, «столица мира» вчера, сегодня и навсегда. Это центр земной, имперской власти. Актуальная форма и реальность Рима — Империя. При его основании была вырыта круглая яма, названная *tundus* — мир. Вокруг ямки с помощью плуга очертили круг — центр города. Затем на месте засыпанной ямы был установлен священный камень — алтарь и Центр мира. Сам Рим имел, однако, де-

ление не на круги, а на кварталы. Он подчинялся, тем самым, квадратной структуре (земное пространство). Вписанность круга в квадрат или наоборот означает божественное единство небесного и земного, духовного и природного, сознания и подсознания. Это совершенная квадратура круга, трансцендентный образ гармонии.

Городу изначально было предназначено стать имперской столицей всего мира, явленным центром сильной государственной власти. Рим должен был стать «образом» мира. Для этого он объединял три пространства — небо, землю, преисподнюю. Ритуал основания Рима символизировал единение всех трех пространств. Ямка и борозда обозначали преисподнюю; алтарь — небо, а квадратный план города — землю. Таким образом основатель города Ромул освящал избранное место силой Духа, сошедшего сюда. Духовность, сакральность и должна была совпасть с «вечностью» города, который оказывался их материализацией, воплощением. Основание города имело характер конструирования внешнего мира, упорядочения космоса. Однако это была и магическая, мистическая операция, имевшая значение инициации. Город, основанный как *mundus*, имеет сакральное превосходство.

Эзотерическая сторона Рима выражена в его тайном имени. Многие люди, животные или предметы имеют «второе имя» или название, данное в обряде инициации и являющееся одновременно подлинным и совершенно секретным, табуированным. Божественное имя Рима было поистине сакральным оккультно-герметическим. Оно не могло быть произнесено, так как именно его скрытость давала городу силу, наделяла священной энергией. Тайное имя Рима было матрицей религиозной жизни города. До сих пор оно остается неизвестным для непосвященных. Кроме тайного было еще и сакральное имя Рима. На латинском название города *Roma* считается профанным. Сакральное имя — то же слово, только произнесенное наоборот: *Амог*, что означает «любовь»¹. *Амог* является герметическим атрибутом Венеры, божественной защитницы Рима, Великой Матери и богини порождающей Природы.

Поскольку «Бог есть любовь», то сакральное имя Рима открывает подлинную божественную природу города. Любовью объединя-

ются люди, и город также выполняет эту функцию. Хотя Рим есть образ имперской власти, но в эзотерическом плане он объединяет людей не силой, не войной, а любовью. Рим как имперский город является центром реальности, ее силы и власти. Любовь, однако, обладает наивысшей властью, она побеждает войну, *Амог* преодолевает *Roma*. Любовь — это потенция Рима, его скрытая сила. Рим, следовательно, двунаправлен. Он — образ земной власти и божественной любви. Эта двойственность выражена в двуликом Янусе — покровителе города.

Янус является богом инициаций. Его изображали на дверях, так как он был богом перехода из одного состояния в другое, из профанного в сакральное, который и осуществлялся благодаря инициации. Объединение Янусом полярностей — земного и небесного, Востока и Запада, внешнего и внутреннего, делает его значительным для мифологического сознания божеством. В своей двойственности Янус соотносится как с близнецами Ромулом и Ремом, так и с божественными Кастором и Поллуксом. Близичность раскрывается в двуликости Януса, как и андрогинность. Поллукс — божественный и бессмертный сын Зевса — обозначает жреческую касту. Кастор — сын смертного — воинскую. Рим как город предназначен для обеих каст, объединяет их.

Особое значение в Риме имел культ солнечного бога Аполлона. Суть имперской власти в том, что она несет в себе стихию солнца. В культе Аполлона Рим — это своего рода «Новая Троя», возродившая Троя. Для Рима Троя была «материнской клеткой». Аполлон считался верховным богом в Трое. После гибели города его жители переехали в Италию, основали «Новую Трою» и перенесли туда культ Аполлона. Известно, что Аполлон — гиперборейский бог полярного солнца. Его культ несет в себе следы изначальной полярной Традиции. Рим — это «земное царство Аполлона». Иногда этот бог отождествлялся с Янусом. Культ Аполлона, превративший Рим в «Новую Трою», обосновывает надежду на новый Золотой век.

Как Аполлон есть бог солнца, так и Христос является Солнцем нашего мира. Культ Аполлона в Риме подготовил пришествие Христа и принятие Его культа. Из центра языческого мира Рим превращается благодаря этому в центр христианского мира. Однако изначальная двойственность Рима сохраняется. Он является одновременно столи-

¹ Angebert J.-M. Las ciudades magicas. Barcelona, 1976. P. 128.

цей государства и католической церкви. В нем словно бы снова поселились Кастор и Поллукс — Император, носитель государственной и временной власти, и Папа, носитель власти божественной и вечной. Эпоха средневековья — это непрекращающееся соперничество между ними, конфликт профанной и сакральной власти. Противоречие разрешилось в тот момент, когда Папа объединил в себе духовную и светскую власть, стал носителем земной власти. Рим Цезаря и Рим Папы объединяются. Однако теперь раздвоился сам Папа. Католическая церковь теперь является духовным, религиозным аналогом Римской империи во главе с Папой. Сегодня Рим — столица западного христианского мира и самый космополитический город, духовный Центр и европейская провинция. Это город классической древности и экстраординарного модернизма. Все это — разные стороны универсализма Рима. Но это же и основа его падения.

С точки зрения мистики Москвы Рим пал вследствие того, что изменил подлинному христианству и предался искушению земной власти. Это заставляло в поисках утраченной истины обратиться к Константинополю — «второму Риму». Если Рим — утраченный духовный центр христианского мира, то Константинополь воспринимался в качестве центра православия. Он — земной и видимый центр истинного христианства, преемником которого и была Москва (Россия приняла христианство из Византии). Однако в настоящем город находится под властью «неверных». После того как в результате реформ Петра I Россия утратила все свои духовные традиции, появилась необходимость в поисках нового духовного авторитета. По словам Н.Я. Данилевского, Константинополь — город не только прошлого и жалкого настоящего, «но и будущего, которому, как фениксу, суждено возрождаться из пепла все в новом и новом величии»¹. Его имя как будущего центра славянского мира — *Царьград*.

В нравственном плане обладание Константинополем как «центром православия, средоточием великих исторических воспоминаний» дало бы России возможность преодолеть собственный духовный кризис и стать «восстановительницей Восточной Римской империи»². Только Россия может обладать Константинополем, но преображенный

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 2003. С. 400.

² Там же. С. 415.

Царьград «должен быть столицей не России, а всего Всеславянского союза»¹. Для России Константинополь — это образ ее собственного божественного происхождения, а Царьград — божественного будущего. Поэтому, заключает Данилевский, «всеславянская федерация с Россией во главе, со столицей в Царьграде — вот единственно разумное, осмысленное решение великой исторической задачи, получившей в последнее время название восточного вопроса»². Философ придерживался идеи Константинополя как столицы всего славянского мира, объединенного в единое государство.

Ф.М. Достоевский соглашался с тем, что «Константинополь — рано ли, поздно ли, должен быть наш»³. Однако он не согласен с мыслью, что Царьград должен быть столицей России или Всеславянского мира и критикует позицию Данилевского. Россия должна завладеть Константинополем, чтобы наследовать ему. Так нынешняя предводительница православного мира наследует и принимает авторитет у прежней столицы православия. В этой преемственности заключается право России на Царьград. Он не должен быть столицей России или Всеславянского государства, но русский «царь православный» имеет свое сердце в Константинополе. Восточный вопрос может быть разрешен, разумеется, только в Константинополе. Для этого Россия и должна владеть им. «Именно теперь наступает, — отмечает писатель, — новый фазис жизни России. Константинополь есть центр восточного мира, а духовный центр восточного мира и глава его есть Россия»⁴. Ей нужно владеть Константинополем. Это фактор мира и стабильности на Востоке. Россия должна завладеть Константинополем, чтобы явить миру подлинный, неискаженный лик Христа. Это и есть разрешение судеб православия и всего христианского мира.

Однако Константинополь утратил свое духовное и сакральное значение второго Рима. Эта проблема рассматривается в мистическом плане. Византия, соглашаясь на унию с католической церковью, искажила истинный образ Христа, предала православие. Философ и поэт В.С. Соловьев в стихотворении «Панмонголизм» отмечает, что

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 2003. С. 417.

² Там же. С. 418.

³ Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 15 т. Т. 13. СПб., 1994. С. 208.

⁴ Там же. Т. 14. СПб., 1995. С. 361.

«во прах склонился Рим второй» именно потому, что и царь, и священники и простой народ «отреклись от Мессии». Тогда «остыл божественный алтарь»¹. Также мистически рассматривали факт завоевания Константинополя и турки. Они объявляли себя потомками жителей Трои и наследниками ее традиций. Нападение на столицу Византии они считали историческим реваншем. Турки заявили, что пришли отомстить грекам за разрушение их прародины. При этом в мистическом плане Рим также является «Новой Троей», так как его основали выходцы из Трои, бежавшие после разрушения своего города. Правитель турков султан Мехмед рассчитывал на поддержку Рима (и она была ему оказана) в священной войне с Византией. Он мотивировал свои ожидания тем, что две части разделенного племени троянцев должны объединиться в жажде исторической мести грекам².

Стоит заметить, что к концу XIX века Москва уже не считалась третьим Римом. Если в книге Загоскина она все еще воспринимается в качестве наследницы Рима и Константинополя и священного центра России, то уже в романе П.Д. Боборыкина «Китай-город» мы встречаем совершенно иную ситуацию³. «Китай-город» — роман о Москве и, следовательно, на его страницах можно ожидать появление мифа Москвы. Город — это не просто совокупность большого числа домов, улиц, кварталов, но всегда центр религиозного, сакрального порядка, земное отражение космических структур. Всякий город обязательно имеет свой сакральный Центр, и в Москве им является Кремль. Однако именно он менее всего интересует Боборыкина. Он показан лишь эпизодически, и это нарочитое невнимание связано с подавленным страхом. Одному из героев романа, Пирожкову, кажется, что «его точно тянуло в Кремль», и он боится этого, боится войти внутрь и оказаться под влиянием святого места: «Вдруг его кольнуло. Он даже покраснел. Неужели Москва так засосала его?» (с. 42)⁴. Герой почти бе-

¹ Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...»: Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1990. С. 89.

² Рансимен С. Падение Константинополя в 1453 году. М., 1983. С. 149.

³ Телегин С.М. Портрет Москвы в эпоху капитализма в творчестве П.Д. Боборыкина // Литература в школе. 2002. № 9. С. 13—17.

⁴ Цитируется по изданию: Боборыкин П.Д. Соч. В 3 т. Т.2. М., 1993. В скобках указан номер страницы.

жит оттуда, стараясь не глядеть на небо, где «крест Ивана горел алмазом и брызгал золотые искры» (с. 43).

Боборыкин показывает, что знаком нового времени становится отказ от Абсолютного и Бесконечного, от сакральных основ и традиций. Почти уже в конце романа писатель вновь приводит Пирожкова в Кремль, но чувства героя не меняются. Он крайне озабочен тем, что «куда ни пойдешь, все очутишься в Кремле» (с. 410). Кремль здесь уже прямо мешает «свободной» жизни «образованного и цивилизованного» человека. Герой боится, что «византийская» Москва «засасывает» его. Царь-пушка, символ мощи и славы Российской державы, приводит его в ужас (с. 411). Итак, здесь отмечено не столько физическое отсутствие сакрального Центра, сколько бегство от него, боязнь его и желание отвернуться от него как от чего-то чуждого и враждебного профанному, но «свободному» человеку.

Вновь лишь вскользь Кремль упоминается в связи с судьбой главного героя романа Палтусова. Он через Троицкие ворота въезжает в Кремль и хочет войти в храм. Герой уже знает, что его афера с чужими деньгами открылась, и что он уличен в воровстве. Именно в этот момент в нем просыпается желание войти в церковь и помолиться. Это единственное место в романе, где герой показан в храме. Грешная душа, отворачивавшаяся от всего святого, наконец возжелала вернуться к Богу. Но и тут Палтусова посещает тот же страх перед величием сакрального, что и Пирожкова: «Кровь прилила к голове, сделалось душно, напала тревожность, столбы и иконостас точно давили его. Он вышел на воздух» (с. 375—376). Боборыкин описывает все тот же процесс отказа от сакрального в современной ему цивилизации, кризис веры, самих основ религиозной жизни человека.

Верный своему принципу фиксировать все мелочи и детали московского быта, Боборыкин описывает празднование Пасхи в Кремле. Кажется, именно здесь Кремль должен открыться как сакральный Центр Москвы, одухотворяющий пространство и жизнь горожан. Подробно описан Успенский собор, колокольня Ивана Великого. Но при этом в описании присутствует не столько восторг и преклонение перед священным, сколько этнографический интерес, описательность, внимание к «любопытным» мелочам. Подробное описание убранства соборов и их внешнего вида (с. 398) напоминает скорее путевые заметки «цивилизованного» европейского этнографа, знакомящегося со святилищем каких-нибудь африканских или австралийских «дика-

рей». Здесь нет ни малейшего проникновения в сакральное, все поверхностно, внешне.

Писатель показывает упадок дворянской Москвы, умирание древней культуры. Зато с куда большим вниманием и интересом описаны улицы деловой части города. Китай-город — это и есть новый центр, куда переместилась вся жизнь города. Однако финал романа пессимистичный. Он завершается словами из песни: «Славься, славься, святая Русь» (с. 418). Но величие этой патриотической строки снижается тем, что «победный хор» оглушительно протрещал из «машин» при открытии очередного трактира и перемешался с шумом трактирного людя, смехом, разговорами, возгласами, сквернословием и «чадом котлет» (с. 418). Характерно, что трактир называется «Московский» (с. 417). Вся Москва превратилась в один огромный пьяный и шумный трактир, где все мерзко, пошло, где святое растоптано. «Святая Русь» ушла и сменилась невразумительным сочетанием банка, биржи, амбара и трактира. Пропетая «машинной» строка из прославления Руси превратилась в «вечную память». Это и есть основа нового капиталистического псевдомифа о Москве. Это город, переставший быть третьим Римом и превратившийся в Новый Вавилон — продажную и пьяную трактирную блудницу, грешницу, возлюбленную антихриста.

В эсхатологическом плане Москва как третий Рим уже прекратила свое существование. Однако, перестав быть третьим Римом, она превратилась в Новый Вавилон. Слово Вавилон восходит к слову «вавель», что означает «замешательство», «беспорядок». Это земной образ хаоса. Е. Уайт пишет: «В Священном Писании это слово употребляется для обозначения всевозможных форм ложной или отступившей религии»¹. Вавилонская блудница изображается верхом на звере с семью головами. Она держит в руке чашу². Как столица антихриста и олицетворение духовного падения она противопоставлена «вечному Риму». Однако в историческом плане Рим, пережив духовное падение, сам становится Новым Вавилоном.

Семь голов зверя, на которых сидит Вавилонская блудница, — это семь холмов. Город на семи холмах может быть Римом, но может

¹ Уайт Е.Г. Великая борьба. Jemison, 1992. С. 370.

² Eco U. Il fascino discreto dell'Apocalisse // L'Espresso Colore. 1973. № 50. Р. 12.

стать и Вавилоном. Вавилон — блудница, что понимается как нарушение брачного союза Бога с церковью. Неверность Христу и означает духовный блуд, нарушение брачного обета. Власть Вавилона над царями в конце мира — это и есть земная власть Рима. Он блудодействует с «царями земными», предаваясь греховной земной власти. Апокалипсис описывает суд над Вавилоном (Апок. XVII. 1, 3, 5-9, 14). В пророчестве о конце мира Вавилон соотносится на самом деле с императорским языческим Римом, врагом Иерусалима и христианской церкви. Но затем произойдет великая катастрофа, и Вавилон будет повержен. Иоанн Богослов обращается к христианам с призывом оставить Вавилон: «Выйди от нее, народ Мой» (Апок. XVIII, 4). Этот отрывок описывает плачевное, ужасающее состояние христианского мира перед концом. Вавилонская блудница переполнила чашу мерзости, меру вины своей, и «грехи ее дошли до неба» (Апок. XVIII, 5), и гибель ее приближается. Однако в Вавилоне все еще остаются люди, верные Христу. До того как Вавилон будет разрушен, они должны быть выведены из него. Город семи холмов будет разрушен. Это и будет знаком конца мира.

Прекращение Москвы как третьего Рима есть, без сомнения, крупнейшее метафизическое испытание нашей цивилизации. То, что Москва больше не третий Рим, — это бесспорно. Однако вопрос заключается в векторе ее движения, в ее финальной точке. Боборыкин предупредил о возможности ее превращения в Новый Вавилон. Это превращение стало задачей всего XX века. Советский Союз прямо соотносился с Вавилоном в пророчествах М. Нострадамуса. Он говорил о северной стране, в которой в октябре «вспыхнет великая революция» и превратит ее в «Новый Вавилон». Существование «Второго Вавилона» продлится 73 года и 7 месяцев (с 1917 по 1991 год)¹.

То, что Москва — не третий Рим, подробно показано в романе В.В. Орлова «Шеврикука, или Любовь к привидению». Один из героев предлагает даже превратить Москву в первый Рим, что представляется писателю абсолютным извращением мифологии города². В основу сюжетной линии романа ложится противостояние домовых и нечисти — отродий Башни. Происходит война, в результате

¹ Нострадамус М. Центурии. М., 1991. С. 159, 221.

² Орлов В.В. Шеврикука, или Любовь к привидению. М., 2002. С. 250.

которой домовые побеждают «отродий», живущих в Останкинской башне, которая воспринимается в качестве новой Вавилонской башни. Наша литература удивительным образом способна влиять на историю. Роман создавался в 1994—1997 годах, но фактически в нем предсказан пожар на Останкинской телебашне, произошедший 27 августа 2000 года. Пожар на телебашне — это разрушение новой Вавилонской башни. За этим должны последовать и другие катастрофические события — разделение единого народа «на языки».

Строительство Вавилона и особенно башни рассматривается Богом как грех гордыни, усиленный тем, что возникает сразу после наказания людей потопом. Это своего рода упорство во грехе, неспособность к раскаянию. В строительстве Вавилонской башни усматривается желание человека утвердить себя, свою самостоятельность, независимость от Бога, желание занять Его место (что в действительности невозможно). Именно такой богоборческий смысл имело и строительство Останкинской телебашни в Москве в эпоху коммунистической власти. Разрушение башни и расселение народов по земле с изменением их языков рассматривается в Библии как наказание, посланное Богом. Разрушение Вавилонской башни, а в конце мира и самого Вавилона, — это наказание за цивилизацию, за прогресс, за грех земной культуры.

В Апокалипсисе Бог призывает верующих уйти из Вавилона, но не говорит куда. Это довольно важная фигура умолчания. Дело в том, что Библия вообще довольно отрицательно относится к любому городу и отдает предпочтение пустыне. Она сообщает, что после убийства Авеля и своего осуждения Богом Каин основывает первый город и называет его в честь сына — Енох (Быт. IV, 17). Появление первого города, таким образом, связано, во-первых, с зарождением земледельческой культуры (Каин — земледелец) и, во-вторых, с грехом братоубийства. Каин, обреченный на вечные скитания, в то же время хочет укрепить своих потомков на земле — в городе. Странствие противоположно городской оседлости, и странствие заканчивается в городе. Строительство города созвучно земледелию. То и другое есть результат освоения, преобразования почвы, поклонения матери-земле. Так, в земледелии почва — порождающее лоно, но и город — порождающее материнское начало.

В этом упорядочивании пространства Каин опять выступает как грешник. Он соперничает здесь с Богом в устройстве материи и тво-

рении мира. Он заменяет божественное начало мира чисто человеческим началом, которое развивает творение и делает его пригодным для жизни людей. Каин творит человеческую историю и городскую цивилизацию. Однако характерно, что появление первого города есть результат грехопадения Каина, его гордыни. Не случайно, что в Библии содержится подлинное проклятие городу, потому что он является местом, где человек способен наиболее полно и самостоятельно реализовать свою судьбу и устроить свою жизнь.

Город являет собой ценности оседлости, законности, укорененности, упорядоченности, стабильности, власти. Но все это — результат гордыни, бунта человека против Бога, самоволие человека и, в конечном итоге, «идолопоклонство». Проклятие лежит у истоков городской цивилизации. Оно входит в существо города, составляет основу его истории и определяет его перспективу. Город проклят самым своим происхождением, своим строением, самодостаточностью и даже своей сакральностью. Каждый город несет в себе это изначальное проклятие, и проклятие есть судьба любого города. Величие города есть уже проявление гордыни и бунта против Бога. Проклятие приходит к Ниневию, когда этот город говорит: «Я — и нет иного, кроме меня» (Соф. II, 15). За это он стал развалиной и логовищем для зверей. То же происходит и с Вавилоном (Ис. XLVII, 8). В образе Вавилона синтезируются образы и судьбы всех земных городов. Он — главный город грешной земли, образец и мера других городов. В падении городов содержится память о падении Вавилона. Все, что проклято в Вавилоне, относится ко всем городам на протяжении всей человеческой истории.

Город — центр цивилизации, средоточие производства, потребления, развлечений, торговли и культуры. Но все это — лишь соперничество человека с Богом и мерзость человеческая перед Богом. Финал земной истории человечества отмечен падением Вавилона. Так же разрушаются и другие нечестивые города — Ниневия, Тир, Дамаск, Содом, Гоморра. Рим подвергается осуждению как «Новый Вавилон». Он говорит «гордо и богохульно», и поклоняющиеся ему — грешники, они будут гореть в огне во веки веков (Апок. XIV, 10–11). В Библии пророки Израиля дают обет Богу наложить заклятие на города (Числ. XXI, 2). Город — это враг, а поражение врага — это унижение великих и падение сильных. Осуждение пророками городов — это лишь высказанное человеком осуждение города Богом.

Здесь открывается отношение Бога к городу. Ясно, что Он считает необходимым разрушать их до конца истории. Великие города будут пусты «в роды родов» (Ис. XIII, 19-20). Их настигнет родовое проклятие, довлеющее над Вавилоном (Иер. I, 13). А. де Бенуа, комментируя эти идеи Библии, подводит итог: «Человек будет освобожден от цивилизации, освобожден от города»¹. С исчезновением городов устранился и неравенство, восторжествует равенство людей в пустыне.

Именно в пустыне, поскольку в Библии пустыня есть идеальное и совершенное место проживания кочевников и пастухов. Возвращение в пустыню — это воскресение Авеля, его пастушески-кочевого образа жизни. Пустыня однообразна, она открывает человеку образ бесконечности, который соотносится с трансцендентностью Бога. Пустыня есть земной образ трансцендентного Бога в ветхозаветном монотеизме. Это символ жизни без преград, без имущества, без социального различия. Пустыня противоположна замкнутому пространству — дому, городу — и оседлому образу жизни цивилизованного человека. Для кочевника важно владеть не богатством, а необходимым для жизни. Собственно, лишь необходимое для жизни и составляет богатство человека пустыни.

Традиции кочевников, их образ жизни постоянно воспеваются в Библии. Кочевой и пастушеский образ жизни — это идеал библейского Золотого века, противопоставленный, например, египетской городской и земледельческой цивилизации. М. Элиаде отмечает: «По-настоящему чиста и свята лишь пустыня, потому что только там Израиль остается верен своему Богу»². Пустыня — это священное пространство, поскольку там Бог даровал откровение. Бог избирает народ кочевников, дает ему в пустыне Свое откровение, формирует его, чтобы привести в землю обетованную. Там также утверждается не земледелие, а собирательный образ жизни (земля дарует человеку продукты без его труда). Не производительность, не труд, а присвоение — идеал Золотого века и народов пустыни. Пустыня является местом откровения Бога и мерой Его бесконечности. В образе жизни кочевника мало места и времени для размышлений, но

¹ Бенуа А., де. Как можно быть язычником. М., 2004. С. 88.

² Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3-х т. Т. 1. М., 2002. С. 322.

зато он открыт для восприятия откровения. *Исход из города в пустыню ради обретения совершенства — вот идеал Библии.* Откровение в пустыне формирует монотеистическую религию трансцендентного, никак не проявленного в природе Бога.

Так в конце времени по призыву Бога произойдет исход людей из городов (из Вавилона) в пустыню ради спасения. Эта идея, видимо, затрагивает самые глубины человеческой души. Этот явно эсхатологический сюжет всплывает в бессознательном современного цивилизованного человека как реакция на нашу бездуховную цивилизацию. Э. Лимонов, например, призывает своих сторонников, молодых левых радикалов, оставить города и уйти в степи. Город для него — враг, а оседлые племена легче контролировать. Город вызывает отторжение потому, что в нем сосредоточена политическая власть, и потому, что он «паразитирует» на сельской местности. Анархический бунт против города вызван неприятием оседлости и укорененности. В качестве альтернативы идеолог ультралевых предлагает кочевой образ жизни. Большая коммуна на грузовиках переезжает по степи с места на место. Никакой собственности, мебели, удобств нет, и долговременная стоянка запрещается, чтобы не порождать чувство стабильности. Коммуны кочевников — это и есть идеал «единой цивилизации свободных граждан»¹. Это явное следование ветхозаветному идеалу, который в корне противостоит изначальной индоевропейской Традиции.

Кризис традиционной мифологии города заставляет искать новые варианты сакральности. «Мифологическая структура, — замечает Кайуа, — быстро развивается: несметному Городу начинает противостоять легендарный Герой, призванный его покорить»². На смену скитальцу, бегущему из города, приходит герой со стремлением завоевать город. Обычно город как структура противопоставлен герою с его стремлением к изменениям, к поиску. Герой — завоеватель жизни даже оказывается необходим мифологии города. «Действительно, городу-мифу, этому тиглю, где плавают страсти, где то возносятся, то дробятся самые закаленные характеры, нужен ге-

¹ Лимонов Э. Другая Россия. М., 2003. С. 187—194, 267—269.

² Кайуа Р. Указ. соч. С. 123.

рой, одушевленный волей к власти, чтобы не сказать цезаризмом»¹. Герой-завоеватель отказывается от мечтательности ради прямого действия. Миф такого героя несет в себе образец энергии и власти. Это воин города, а не его жрец.

Такой герой предстает как член тайного общества, мифического ордена или братства воинов. Он испытывает ненависть к «простым» людям, обывателям. Эта тема затронута в романе Д. Нестерова «Скины: Русь пробуждается». В нем показана группа молодых правых радикалов, мечтающих о национальной революции, о «походе на Москву». Они участвуют в кровавых акциях по «очищению» Москвы от приезжих. Роман воспекает романтику «штурмовых отрядов», ставшей частью новой мифологии Москвы и крупных городов². Полностью отражая мировоззрение, быт и мифологию «бригадовых», роман сразу стал культовым в определенных кругах³. Роман важен тем, что показывает формирование новой мифологии города и представляет во всех деталях процесс создания тайного мужского союза, военного ордена как прообраза нового Города и будущего государства. Здесь отражены все особенности мифологии новой аристократии — активной, агрессивной и молодой.

Городской роман возник при превращении приключенческого романа в детективный. Романтика и декорации прерий и лесов переносятся на городские улицы, в квартиры, подвалы и на чердаки. Городской роман показывает, как формируется новая мифология. Эта новая мифология города показывает читателю, что существует не только знакомый читателю и привычный ему, действительный город, но и подпольный, тайный. «Нормальный» город выступает лишь как внешняя декорация, призванная скрыть подлинный «другой» или «второй» город, полный тайн и мифов. Миф о городе обращается сурово с теми, кто не способен к самоанализу, к самооценке — с обывателями. Здесь ничто не соответствует своей внешности, но только маскируется. Не случайно, что события в романе Нестерова происходят на окраине города. Его герои живут не в центре, а в «спальных районах» — на периферии большого города. Городские окраи-

¹ Кайуа Р. Указ. соч. С. 128.

² Нестеров Д. Скины: Русь пробуждается. М., 2003. С. 158—159.

³ Яшин С. Метафизика молодости. Киев, 2003. С. 36.

ны — не пейзаж, а мистериальное пространство. Это особое сакральное пространство, где неофит, пройдя через испытания болью, кровью и ритуальной смертью-жертвоприношением, возрождается очищенным к новой жизни. Это пространство, где происходит очищение крови и возрождение героя.

Но постепенно миф заявляет о своих правах, расширяет подвластное ему пространство. Он уже не удовлетворен ночным временем, подвалом, окраинами города. Теперь он захватывает сам центр города, самые его популярные и официальные здания или учреждения. После романа Нестерова можно ожидать появления романов, где герой-радикал уходит с окраины в центр, входит в «общество», чтобы изнутри влиять на него. Миф, являясь бытием города, предпочитает действовать открыто, днем. «Ничто, — говорит Кайуа, — не ускользнуло от эпидемии, реальное повсюду заражено мифическим»¹. Город мифологически преобразуется, его пространство сакрализуется. Мифологическая стихия, зародившись на окраине города, ураганом врывается и захватывает его центр. Это явление прямо свидетельствует о мифологическом перевороте, произошедшем в области мышления, о мифологической революции. Преображенный город становится мифом, и миф этот несет в себе голос крови и фатума.

Героический миф приходит на смену эсхатологическому. Новый миф устремлен к завоеванию. Город, над которым распространяется тайная власть мифологического героя, уже не является прежним. Новое мифическое представление о городе порождает нового героя, приводит к пересмотру прежних ценностей городской жизни. Этот пересмотр нацелен на утверждение силы, агрессии, воли к власти. Отстраненность как жреческая добродетель сменяется героическим бунтом против современного мира. Этот героический порыв направлен на утверждение мифа в реальной жизни. Бунт — постоянное состояние героя нового городского мифа. Этот новый миф города оказывается, однако, лишь реакцией на представление о нем как о Вавилоне и неприятием «добродетели пустыни».

В высшем смысле христианской цивилизации город есть отражение Нового Иерусалима. В настоящее время, перестав быть третьим Римом, Москва делает выбор между Новым Вавилоном и Новым

¹ Кайуа Р. Указ. соч. С. 125.

Иерусалимом. Эта эсхатологическая проблема может быть разрешена только в рамках мистического мировосприятия и мифотворчества. По словам Ж.-М. Анжебера, «Иерусалим был городом, который в течение веков представлял людям земной архетип идеального города»¹. Объединяя иудаизм, христианство и ислам, Иерусалим становится привилегированным в духовном плане местом, точкой контакта между двумя планами бытия и местом, где Дух воспринимается непосредственно. В пространстве между небом и землей нет иного такого избранного людьми и Богом места.

В христианской эсхатологии Иерусалим вступает в непосредственные отношения как с Вавилоном, так и с Римом. Иерусалим и Вавилон в плане эсхатологии имеют символическое значение. Их противостояние структурирует философию истории, направленной к собственному финалу. П. де Лобье пишет: «Иерусалим — святой город, ведущий войну с Вавилоном — городом зла»². Эту борьбу следует понимать в религиозном смысле. Их противостояние составляет самую суть драматических событий конца времени.

С Римом у Иерусалима отношения значительно сложнее. С одной стороны, в плане эсхатологии Рим и Вавилон объединяются. Рим превращается в Новый Вавилон, с которым Иерусалим должен вести борьбу. Пророчество гласит, что Рим должен пасть и это будет одно из знамений установления царства антихриста. С другой стороны, в оккультном и мистическом плане Рим и Иерусалим имеют много общего. В своем сакральном центре оба они имеют Храм. Собор св. Петра в Риме мистически соответствует Храму Соломона в Иерусалиме. Их связь — это связь Востока и Запада, Ветхого и Нового Завета. Однако Иерусалим олицетворяет власть небесную, он представлен в невидимом плане. Рим же выражает власть земную, представляет нашу эпоху и «человеческий цикл». Непроявленность Иерусалима противопоставлена проявленности Рима. Здесь небесное и земное разделены и персонифицированы двумя городами — центрами.

Иерусалим представляет женское начало, Софию, Святой Дух, а Рим — мужское, Солнце мира, царственное начало. Они являются

собой Близнецов, выражая каждый одну из сторон примордиальной Традиции. Это противопоставление, разумеется, имеет лишь земное значение. В Абсолюте, в конце мира, они должны мистически сойтись и слиться в образе Нового Иерусалима — явленного на земле духовного Центра. Иерусалим и Рим примиряются и объединяются в образе Нового Иерусалима, но не Нового Рима, так как власть Рима — временная, а власть Иерусалима — абсолютная. Власть Рима — это власть человеческая, а власть Иерусалима — божественная.

Лишь Иерусалим оказывается избранным и идеальным городом, поскольку его создание — дело рук Бога, а не человека. Город, сотворенный Богом, — это завершение творения, завершение человеческой истории. В Новом Иерусалиме искупается грех города. Он, по существу, преодолевает все другие города, являясь антитезой человеческих городов. Де Бенуа отмечает: «Иерусалим — это не священный, а святой город. Он является единственным городом, какого никогда не было. Он является городом, который однажды поглотит все другие города. Своего рода противогородом»¹. В конце истории мир превратится в свою противоположность. Новая земля и новое небо — это нечто противоположное нашему миру. Эта противоположность и заложена в Иерусалиме изначально.

Иерусалим в историческом цикле имеет двоякую природу — земную и небесную. Существуют два Иерусалима — земной и небесный. Небесный Иерусалим — это воплощение рая. Земной Иерусалим является материальным и историческим его отражением, местом, где земля и небо уже преобразились. В качестве Небесного града Иерусалим — абсолютный город, изначальный рай. В своих отношениях с Небом, с трансцендентным миром Иерусалим является воплощением Центра Мира. Это город, в котором, по словам У.Ф. Уоррена, «традиции начального рая сохранились в наиболее ясной и исторической форме»². Это связано с тем, что евреи мистически уподобляли Иерусалим Эдему, который они, как и многие другие, располагали в центре земли. Отсюда восприятие Иерусалима как пупа земли, ее середины (Иез. V, 5).

Однако традиционно рай изображается круглым, а Иерусалим — квадратным. Известно, что полярный Центр в своем циклическом

¹ Angebert J.-M. Op. cit. P. 65.

² Лобье П., де. Эсхатология. М., 2004. С. 73.

¹ Бенуа А., де. Указ. соч. С. 67.

² Уоррен У.Ф. Найденный рай на Северном полюсе. М., 2003. С. 223.

развитии движется от Райского Сада к Новому Иерусалиму. Здесь круг сменяется квадратом. Как отмечает Генон, «сфера, изображающая разворачивание возможностей через выход из центральной и изначальной точки, трансформируется в куб, когда такое разворачивание завершено и для данного цикла достигнуто конечное равновесие»¹. Рай — начало цикла, Новый Иерусалим — конец цикла, восстановление рая, всего бытия в первоначальном порядке. Как было два Адама — ветхий и новый (Иисус), так есть два рая — Сад и Город. Квадрат здесь так же совершенен, как и круг, но только он выражает финальное, а не начальное совершенство. Новый Иерусалим квадратный, потому что он должен «сойти на землю», и для этого принимает физическую, теллурическую форму, соответствующую образу земли (квадрату). Здесь идеальное, небесное становится земным, материальным, круг превращается в квадрат. Так и Москва, если она претендует на роль Нового Иерусалима, должна превратиться из круглой в квадратную. Эта трансформация будет означать конец истории.

Земной исторический Иерусалим — это воплощение религии евреев, символ Израиля. Храм Соломона — это схема Израиля и сердце этого города. Храм символизирует реальное, земное присутствие Бога среди своего народа. В храме Бог укрепляется метафизически, устанавливает Свой Трон на вечные времена. Разрушение храма означало уничтожение земного присутствия Бога и разрушение самой божественной родины евреев. Восстановление храма и есть возрождение подлинного Израиля, начало истинной истории. Считается даже, что Израиль не существует как государство сейчас. Он станет государством и родиной для евреев лишь после восстановления храма Соломона и пришествия Мессии². В духовном смысле храм существует, но он скрыт от людей. Только один Иезекииль видел этот тайный духовный храм (Иез. XLI—XLII)³. Когда он будет построен и явится миру, тогда и явится Мессия.

¹ Генон Р. Указ. соч. С. 107—108.

² Loiacono V. *Jerusalen: ciudad sagrada de tres religiones en conflicto* // Cabala. 1982. № 76. P. 6.

³ Реконструкция храма см.: Дэникен Э., фон. Небесные учителя. М., 2003. С. 155—156.

В мистическом плане храм Соломона — сердце, а сам Иерусалим — тело первого космического человека Адама Кадмона¹. При этом Голгофа — «гора черепа». Она представляет собой череп Адама Кадмона. Считается также, что гора представляет собой могилу библейского Адама. Но это же и место распятия Христа. В мифологическом понимании Христос — новый Адам, прародитель нового спасенного человечества. Иисус умирает там, где похоронен первый человек, и этим Он объединяет и возрождает человечество, очищает его Своей кровью, искупает его грехи. На Голгофе ветхий Адам побежден, преодолен новым Адамом — Христом. С этого момента именно Голгофа становится Центром мира, сердцем преображенной земли. Это «полярная гора», «полюс мира». Это место Казни (и смерти) противопоставлено Саду (и жизни), но одно является залогом другого. Сад выходит навстречу Голгофе, поэтому преображенный и воскресший Христос был принят за садовника.

Этимологически *Is — Ra — El* означает «страна солнца и льда», то есть страна контрастов². В символическом смысле Израиль связан с солярной мифологией. 12 израильских племен соотносятся с созвездиями Зодиака. Иерусалим же — город солнца, земля посреди космоса. Он — тот город, где единственная граница должна пролегать по небу как препятствие для страха перед историей. Священный символ Израиля — печать Соломона, шестиконечная звезда Давида, образованная из двух скрещенных треугольников. Этот символ означает единение природного и божественного, макрокосма и микрокосма, льда и солнца, воды и огня, земли и неба.

Не случайным является то, что на судьбу Иерусалима выпало стать священным городом для трех мировых религий. Считается, что «Иерусалим дает единственный ответ на духовные запросы», выступает как мистический Центр для религий³. Для иудеев, христиан и мусульман это общий священный центр. Все они располагают в нем свои святые места, святилища. Для них всех Иерусалим был «объектом желания»⁴. Однако этот город не объединяет, а разъединяет их.

¹ Евсюков В.В. Мифы о Вселенной. Новосибирск, 1988. С. 85—86.

² Angebert J.-M. Op. cit. P. 99.

³ Wiesel E. *La Jerusalem del rey David* // Cabala. 1982. № 84. P. 52.

⁴ Malchi M. *La Biblica ciudad santa de las tres creencias* // Cabala. 1982. № 84. P. 63.

Как земля Солнца, Израиль всегда будет противостоять мусульманским странам, символом которых является лунный серп. Звезда Давида и печать Соломона также в символическом плане противопоставлены христианскому кресту. Священная война ведется за обладание Иерусалимом между тремя религиями потому, что каждая из них ожидает явления своего Спасителя именно в этом городе. Следовательно, война эта имеет не земное, социально-политическое или даже национальное происхождение. Это совершенно религиозный конфликт. Разрешение этой войны в историческом плане невозможно, но только в конце мира. *Война прекратится только тогда, когда действительно явится Мессия и станет ясно, чья религия была истинной и кто имеет право на обладание Иерусалимом.*

Иерусалим — это «полюс мира», «святая земля», «чистая земля», «край блаженных», «земля вечной жизни». Все эти названия относятся к духовному центру, который представлен скрыто, не явлен на нашей грешной земле. Он есть «где-то» вне пространства и времени или в абсолютном пространстве и в вечности, неся в себе свет примордиальной Традиции. Это духовный Иерусалим, который явится в конце мира как Новый Иерусалим. Новый Иерусалим нельзя смешивать ни с раем, ни с иным «небесным жилищем». Это исполнение обещания «третьего царства» — Царства Святого Духа. Он — «изначальный город», подобный *Ultima Thule*. Он проявится в финале нынешнего мирового цикла.

Скрытость Нового Иерусалима соотносится с неявленностью, «тайностью» подлинной Москвы. Об этой тайной Москве постоянно пишет в своих романах Ю.В. Мамлеев¹. Мистика Москвы связана у Мамлеева как с изначальным, так и с «последним» откровением, вокруг которого и строится эсхатологический миф России. С первых страниц романа «Блуждающее время» писатель погружает нас в атмосферу тайной, метафизической Москвы, над которой сияют «безумно-светоносные зори», а в полуденной жаре проплывают «тени грядущего». Москва, которую представляет перед нами писатель, — это не обычный город, а параноидально-метафизическая столица всего тайного мира. Являясь своего рода Бездной, город,

¹ Телегин С.М. Эсхатологический миф Москвы в романе Ю.В. Мамлеева «Блуждающее время» // Москва и «московский текст» в русской литературе и фольклоре. Сб. статей. М., 2004. С. 195—199.

«закрученный на необычном», оказывается пророчеством о грядущем конце нашего мира.

Свой эсхатологический миф писатель непосредственно выводит из самого «подпольного» содержания Москвы. Роман заканчивается следующими строками: «И эту тайную Москву, нервы которой были раскинута по всей стране, охватило бездонное ожидание и предчувствие, что рано или поздно (пусть и в далеком будущем) с этим миром случится что-то немыслимое, огромное, бушующее, что перевернет основы и жизнь мучительного рода человеческого, возможно даже, основы всех миров, сожжет его ложные надежды и страхи прошлого...»¹. В этой космической драме, как видно, Москве надлежит сыграть ведущую роль. По существу, именно тайная Москва является главным героем романа Мамлеева. На протяжении всего повествования происходит борьба за то, чем в метафизическом плане является этот город — Новым Иерусалимом или Новым Вавилоном. Вопрос этот может быть разрешен лишь в мистическом плане.

Город — это проблема мифологическая. Миф этот открывает человеку путь в мир воли и славы.

¹ Мамлеев Ю.В. Блуждающее время: Роман. СПб., 2001. С. 273.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ ВОЛЯ К МИФУ

Началом мифологии является то, что есть до бытия. Эта бытийность есть ничто в сравнении с тем, что будет — с бытием. Это бытие пребывает в небытии. В отношении к небытию бытие — это то, что будет. Бытие есть целиком будущее небытия. Небытие есть не сущее, а то, что будет, но уже непосредственно может быть. Для непосредственно возможного бытия главным оказывается желание быть. В небытии бытие скрывается как воля к бытию. Между бытием и небытием помещается именно эта воля к бытию. Сама по себе воля к бытию принадлежит Богу, творцу мира. Бытийность определяется волей Бога к бытию и энергетикой. Гермес Трисмегист учил о природе Бога: «В самом деле, его энергия есть воление; его сущность состоит в желании, чтобы все существовало»¹. Энергия и воля Бога-Логоса проявляются в энергетике и воле к бытию, к словесно-предметному существованию. В книге «Асклепий» читаем: «Воля бога сама по себе есть энергия; ибо „пожелать“ и „совершить“ для него одно и то же»². Бытие достигается в одной только воле Бога к бытию.

Могущее быть и сущее не равны. То, что может быть, не равно тому, что уже есть. Так и сущее не есть могущее быть. Но в то же время могущее быть и сущее не есть два разных объекта, но лишь

один объект. Ф. Шеллинг заметил, что «одно не есть другое, и тем не менее одно есть то же, что есть другое, а именно та же субстанция»¹. Между бытием и волей к бытию устанавливается тождество. Это тождество зависит от Бога и выражает Его природу. Воля к бытию и бытие едины в Боге, тождественны в Абсолюте. Отсюда — преклонение человека перед волей. По утверждению «Чхандогья упанишад» «воля — большее, чем разум», но «мысль — большее, чем воля»². Разум познает бытие, а мысль создает бытие. При этом воля воплощает мысль в бытие. Бытие мира, все вещи и объекты (небо и земля, ветер и пространство, вода и жар) имеют «средоточие в воле, сущность в воле, основание в воле»³. Бытие это и есть, прежде всего, воля к бытию, поэтому «почитай волю!»⁴. «Тот, кто почитает волю, как Брахмана, поистине, достигает желанных миров»⁵. Тот, кто «почитает волю, как Брахмана», способен действовать, как желает «в тех пределах, до которых простирается воля»⁶. Волевой акт есть осуществление движения, имеющего творческие цели. Творчество — это овеществленный акт воли к бытию.

Бытие утверждает себя через волю. Поскольку же речь идет о бытии мифа, то и содержанием воли является стремление к сакральному. В бытии мифа открывается воля к сакральному. Воля к сакральному есть основание природы бытия мифа. В свою очередь воля к мифу есть становление и раскрытие сакрального бытия. Воля же к бытию есть утверждение реальности сакрального мифа. Мифологический человек в своей воле к мифу достигает мифа и сакрального бытия. Воля к сакральному бытию открывается в мифе. Он показывает, что небытие не есть отрицательное, но положительное качество, поскольку в нем присутствует воля к бытию. Воля к сакральному бытию уже есть утверждение бытия мифа. Как воля миф утверждает сакральное бытие. В этом бытие подчинено воле мифа к реальности и бытийности. В воле бытия к мифу миф утверждает свое бытие. В воле мифа к бытию бытие раскрывается как сакральная ре-

¹ Высокий герметизм. СПб., 2001. С. 97.

² Там же. С. 201.

¹ Шеллинг Ф. Философия откровения. В 2-х т. Т. 1. СПб., 2000. С. 282.

² Упанишад. М., 2003. С. 351, 352.

³ Там же. С. 351.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 351—352.

альность. Мифотворчество — это желание повсюду утвердить сакральное бытие. Миф есть утверждение сакрального бытия. Миф — это событие, лежащее в основании сакрального бытия и являющееся его утверждением. Миф утверждает собственное бытие через непрестанное завоевание хаоса и утверждение сакрального.

Сакральное по своей природе есть схождение трансцендентного в наш космос. Миф и сакральное динамично связаны в концепции бытия. Миф подчинен сакральному; сакральное проявляется в мифе. Сакральное бытие обусловлено бытием мифа. Сакральное присуще объектам бытия — живым и неживым, пространству и времени. Все может стать носителем сакрального, как и все в бытии охватывается мифом. При этом объекты и само бытие не обладают сакральным качеством сами по себе, а наделяются им по воле Абсолюта, обретающего бытие в этих объектах. Даже если сакральное постоянно присутствует в объекте (предметы культа, храмы, иконы), это сакральное не является их сущностью. Оно иноприродно им и связано с проявлением трансцендентного, зависит от воли Бога, Который, собственно, и создал эти сакральные объекты как таковые. Сакральное в этом плане превосходит человеческое бытие. Р. Кайуа говорил, что сакральное — «это еще и то, чем никак невозможно вполне обладать одновременно с жизнью»¹. Сакральное — это сверхбытийное. Человеческое здесь преодолевается или превзойдено. «Сила сакрального, — продолжает философ, — трансцендентна текущей жизни»². Трансцендентность, сверхбытийность сакрального происходит от божественного в нем, от абсолютности.

Схождение Абсолюта преобразует бытие. Профанный космос сакрализуется. Внешне он остался неизменным (камень, дерево, престол), но внутреннее это уже совершенно иное бытие, материальное отражение трансцендентного и божественной воли. Трансцендентное действует через сакральный объект, формируя новое и иное качество бытия. Находясь внутри сакрального пространства и времени, даже обычный человек «заряжается» трансцендентной энергией, сакрализуется. Сакральное воздействует на бытие, творя миф и определяя его парадигматические качества, наделяя это бытие

¹ Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003. С. 253.

² Там же. С. 274.

реальностью. В сакральном особенно важна эта энергия. Р. Кайуа писал: «Итак, в своей элементарной форме сакральное представляет собой прежде всего опасную, непонятную, трудно управляемую и в высшей степени действенную энергию»¹. Сакральное — это мир энергии. Будучи сверхчеловеческой по природе, она не может быть понята человеком или подчинена ему. Человек способен только принять или не принять ее в качестве образца для бытия.

Однако это и есть выбор между реальным бытием и бытием, лишенным качеств реальности. Именно в сакральном открывается подлинная реальность бытия. Человек стремится жить в сакральном, поскольку для него это и означает обрести реальное бытие, пребывать в реальности. О взаимосвязи сакрального и реального М. Элиаде говорил, что «где в пространстве проявляется священное, там раскрывается реальное, и Мир начинает существовать. <...> Мир поддается восприятию как мир, как Космос, лишь настолько, насколько он открывается как мир священный»². Бытие реально, поскольку оно обосновано и устроено сакральным. Бытие сакрального определено и мифологически установлено, упрочено в реальности. Вне сакрального нет реального бытия. Именно трансцендентная сила, входя в профанные объекты, делает их сакральными и реальными, утверждая их бытийность. Принцип действия этой силы — центробежный. Она распространяется из идеального Центра, где обитают боги, и расходится кругами по всему пространству. Сакрально то, что обладает качествами реальности. Сакральное и дарует бытию чувство реальности.

Эта утвержденность в реальном превращает сакральное не просто в бытие, но в образец для подражания, в бытийно-поведенческую парадигму. Кайуа замечает: «Сакрально то (живое существо, вещь, 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»³. Сакральное выступает как парадигма. Оно обладает непреодолимым авторитетом, направляя жизнь человека, придавая ей смысл. Э. Крик писал: «Миф плотно облегал

¹ Там же. С. 154.

² Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 46.

³ Кайуа Р. Указ. соч. С. 249.

эту жизнь, все ее периоды, он отражал порядок высших сфер и придавал смысл любому действию»¹. Миф управляет повседневной жизнью человека. Сакральное оказывается моделью бытия. «Любой поступок, — по словам Элиаде, — обладает смыслом лишь постольку, поскольку он повторяет архетип, трансцендентный образец»². Цель этого повторения в том, чтобы соответствовать сакральной норме, утвержденному образцу. Любые действия человека предполагают наличие сакральной модели, к которой относятся совершенно серьезно, как к непререкаемому авторитету. Бытие оказывается удачным именно в силу образцовости и реальным в силу сакральности.

Миф предстает перед нами, следовательно, как проект сакрального бытия, воспринятого в качестве единственно реального. Несмотря на то, что мифов довольно много (бесконечно много), проект бытия всегда только один. Он описывается в фундаментальных терминах сакрального. В этом сакральном проектируемая цель и предстает как само бытие человека. Сакральное есть то, что делает проект бытия подлинным. Первоначальный проект бытия имеет в виду сакральную реальность и мифологические модели. В этом проекте бытия реализуется воля к мифу. Для мифа быть в качестве проекта бытия — значит объявить о себе в качестве сакральной ценности и цели существования человека. Само наличие мифа свидетельствует о недостаточности профанного бытия. Желание сакрального быть происходит от недостаточности профанного бытия. Миф должен быть внедрен в бытие, дабы этот недостаток был устранен, а профанное бытие преодолено. Сакральное отличается от профанного как мир совершенного бытия от мира становления. Воля к мифу есть изначальное желание реальности сакрального бытия как реальности.

Та сила, которая наблюдается в сакральном бытии, есть на самом деле выражение воли к мифу. Сакральный мир и есть воля к мифу. Миф же есть сила, власть. Это одоление, увлекающее за собой. В воле к мифу открывается сущностное содержание сакрального бытия. Через волю к мифу осуществляется слияние с этим сакральным бытием, его осознание и реализация. Воля к мифу — это живое сакрального бытия, представленного как вечное возвраще-

¹ Крик Э. Преодоление идеализма. М., 2004. С. 138.

² Элиаде М. Трактат по истории религий В 2-х т. Т. 1. СПб., 2000. С. 87.

ние одних и тех же ритуально-мифологических моделей и восстановление изначальной надчеловеческой по происхождению Традиции. Понять и осуществить эту волю к мифу способен только сакральный, мифологический человек.

Миф компенсирует то, чего недостает в обычном бытии, — сакральные ценности. Этот миф существует как граница недостатка бытия, как его сакральное преодоление. В мифологическом проекте бытия человек поднимается выше недостаточности профанного бытия. Здесь раскрывается желание сакрального бытия, реализуется воля к мифу. Существование этого желания не может быть установлено эмпирически. Существование желания и воли к мифу внелогично, поскольку даровано Логосом как высшая интуиция. Людям открыта воля, и воля эта открыта не человеком, а Самим Богом. Желание мифа как проекта сакрального бытия обнаруживает присутствие божественного Логоса в человеке. В силу этого для человека миф представляет собой фундаментальный проект реальности, где человек, входя в сакральное бытие, проектирует обожение как цель существования. В мифе и ритуале человек стремится стать Богом. Воля к мифу и есть желание быть Богом, то есть реализовать проект, открытый человеку в мифе Самим Богом-Логосом. Проект «быть Богом» и определяет волю к мифу и сакральное бытие человека.

В стремлении реализовать проект «быть Богом» проявляется одновременно волевой порыв к мифу и смысл желания мифа. Такая реализация зависит от осуществления сакрально-мифологической ситуации, и сама определяется ситуацией. Желание бытия мифа реализуется как желание сакрального способа бытия как проекта. Такое желание сакрального способа бытия выражается в волевом акте, формирующем сознание и поведение человека. Идея воли включает в себя напор, усиление. В ней содержится тревожащая сила, преобразующая душу человека, дающая ей направление движения — в сакральное бытие. Фундаментальное желание сакрального бытия выражается в конкретной сакральной ситуации, в которой находится личность. Оно же направляется волей к мифу как к проекту, рассматриваемому в качестве подлинной реальности.

Желание сакрального бытия есть истина и основа воли к мифу в человеке, жаждущем реальности и воплощенности. Миф как фундаментальный проект обнаруживается в жажде реальности. Он познается через желание сакрального бытия, представая перед чело-

веком в качестве объекта, принятого свободно в волевом акте мифореставрации бытия. Мифореставрация направлена к пониманию сакрального бытия и к реализации воли к мифу. В акте мифореставрации миф как проект сакрального бытия раскрывается в качестве фундаментальной ценности и цели — финальной реализации человека в качестве Богочеловека.

Миф является реализацией идеи, что мир находится во владении у богов. Владение же мифом подтверждает реальность бытия человека. Владеть мифом — значит иметь его у себя в качестве финальной цели и высшей реальности. Иметь, однако, — это значит создавать. Но создает миф не человек, а божественный Логос. Миф же оказывается откровением и даром, переданным человеку во владение как сакральный образец, цель и образ будущего. В этом условном владении мифом человек находит свое основание и обоснование своего бытия. Это основание связано с познанием. Человек должен познать миф, чтобы овладеть им и получить обоснование бытия. Поскольку миф открывается Логосом в человеке, то познание мифа во многом совпадает с самосознанием и мировоззрением. Крик писал: «Каждый первобытный народ имеет миф, который заключает в себе его мировоззрение. Миф это содержание общественного сознания, которое возвышается над повседневным знанием и зависит от отношения конкретного общества к миру и жизни. Определяется это отношение расовым и народным характером»¹. Человек является тем, чем он владеет, — мифом. Мифореставрация своей души связана с овладением мифом. Логос же осознается при этом в категориях Небытия. В итоге владение оказывается обоюдным: как человек владеет мифом, так и миф владеет человеком, задавая ему поведенческие модели и открывая подлинное сакральное бытие. Причем эти отношения владения задаются не человеком и даже не мифом, а Логосом.

Одна из черт сакрального бытия как воли к мифу есть «вечное возвращение» к трансцендентному Небытию (или, относительно нашего бытия, — Сверхбытию). Только из существа воли к мифу можно осознать стремление к вечному возвращению в Небытие. Также из существа вечного возвращения в трансцендентное Небытие можно осознать природу воли к мифу. В волевом акте мифотворчества

¹ Крик Э. Указ. соч. С. 177.

раскрывается подлинное трансцендентное Небытие как человеческое сакральное бытие. В этом становлении трансцендентного бытия сакрализуется, а воля к мифу оказывается реализованной. Мифотворец становится высшим образом воли к мифу, подобием божественного Логоса. Поскольку воля к мифу есть становление сакрального, то она в процессе самоопределения никогда не бывает в покое. Следовательно, главное состояние мифотворца — вечное беспокойство. Это беспокойство также связано с чувством страха от соприкосновения с трансцендентным Небытием.

Воля мифотворца направлена на утверждение воли к мифу и его сакральных ценностей. Воля к мифу и утверждение сакрального в качестве ценности есть одно и то же, поскольку воля к мифу и является раскрытием сакрального в бытии. Воля к мифу есть принцип полагания сакральных ценностей в бытии. Сакральное бытие утверждает себя в качестве воли к мифу. Сам проект сакрального бытия невозможно осознать вне существования воли к мифу. Сакральное бытийствует как воля к мифу и требует от человека отношения к себе как к ценности. Сакральное бытие мыслится как ценность и раскрывается через волю к мифу. Воля к мифу устанавливает сакральное бытие как высшую абсолютную ценность.

Ценности — неотъемлемые составляющие воли к мифу. Проявление сакральной ценности есть реализация воли к мифу, ее разворачивание во времени и в бытии. Воля к мифу задает цену. Она определяет ценность того или иного объекта, явления, действия. Лишь в реализации воли к мифу явление и действие обретают ценность. Воля к мифу — это воля, полагающая сакральную ценность тем или иным явлениям и всей жизни. Заданные мифом сакральные ценности — это условия возрастания бытия. Ценности открывают в бытии то, что превосходит профанное бытие, — сакральную основу как воплощение воли к мифу. Эта воля к мифу, поскольку она реализуется в сакральном бытии, уже есть полагание ценностей. Эта воля к мифу есть движитель бытия от профанного к сакральному. Сакральная ценность задает истинность бытию и определяет саму бытийность.

В реализации воли к мифу ценность сливается со смыслом и бытием. То, что имеет сакральную ценность, имеет и смысл, обретает и бытийность. Бытие является там, где существует сакральная ценность. Ценность — это то, в чем реализуется воля к мифу. Понятие сакральной ценности служит для осмысления бытия и реальности как реали-

зации воли к мифу. Сакральная ценность — это проявление сущности мифа в его отношении к бытию и его смыслу. В сакральной ценности фиксируется бытие и раскрывается смысл. Именно в сакральной ценности заключается основание бытия и его смысл, заложены мотивы поведения человека. Без сакральных ценностей нет бытия, смысла или реальности, так как в них нет и мифа.

Ценности сакральны и являются выражениями воли к мифу. Носителем этой воли становится не человек, а Логос — подлинный творец мифа. Ценность не существует в бытии, а привносится в него Логосом через миф, делая его реальным, существующим. Сакральные ценности есть лишь там, где есть оценочная воля, воля к оценке. Эта воля и есть воля к мифу. Сакральные ценности становятся основой творчества — творения истинного реального сакрального бытия. Поиск этих ценностей есть обращение к мифу и жажда обретения мифа, реализации воли к мифу. Такие ценности делают человеческую жизнь действительно ценной, способствуя возрастанию ее через сакрализацию. Сакральная ценность — это полнота и реальность человеческого бытия, его оправдание.

В качестве проявления желания Логоса бытийствовать, воля к мифу несет в себе парадигматичность и правильность. Правильность воли к мифу есть протяжение трансцендентного Абсолюта в наш мир. Воля к мифу утверждает порядок Абсолюта и замысел Логоса о нашем мире. Правильность воли к мифу есть ее ценность и истинность. Воле к мифу присуща также осознанность. Поскольку миф — это форма сознания и продукт мысли Логоса о нашем мире, то воля к мифу реализуется осознанно. Эта воля к мифу есть высшая и абсолютная осознанность, но только не человеческого, а божественного уровня. Для человека же воля к мифу протекает неосознанно, бессознательно, интуитивно-творчески.

Поскольку воля к мифу выражается в нашем мире через человека, то кажется, что человек (мифотворец) и является носителем этой воли. Но это не так. Не человеческая воля является волей к мифу, но, напротив, воля к мифу, исходящая от творящего Логоса, задает существование человека, осмысливая его существование, даруя ему сакральные ценности и реальность бытия. Жажда мифотворчества есть проявление воли мифа к бытию. Причина воли к мифу находится вне сферы человеческой деятельности или осознания. Ее следует искать в Абсолюте, в сверхсознании. Миф есть воля Логоса к свободному

бытию. Эта воля абсолютна и стоит выше всякой материальности. Она направлена на героическое утверждение сакрального бытия, несмотря на противодействие всех профанных сил.

В своей абсолютности и сакральности воля к мифу не имеет преград в самореализации. Эта воля к мифу есть единственное, за что Логос может привлечь человека к ответственности. Воля к мифу открывается как регулирующий принцип всего сакрального бытия. В этом она противопоставлена профанному материальному хаосу. Для профанного характерны лишь низменные физические инстинкты. Свободная воля к мифу есть основа сакрального бытия. Инстинкт же не имеет творческой силы. Воля несет в себе творчество, творчески преобразует хаос, сакрализует его. Инстинкт слеп, так как идет от человеческой физической природы. Воля осознанна и свободна, так как идет от Абсолюта. Через волю к мифу Логос раскрывается в героической личности.

В сакральном смысле свобода — это не свобода от чего-то, а свобода для чего-то. В силу этого воля в истинном смысле должна быть направлена не просто на преодоление того, что есть, но чего не должно быть, а на утверждение того, чего нет, но что должно быть. Воля есть утверждение небытийного в качестве бытийного, истинно сущего. Сущностью этой воли является миф, а утверждением — сакральное. Мифологический человек и определяется волей к мифу. Благодаря мифу человек волевым свободным актом утверждает сакральное бытие. Для традиционного человека утверждение сакрального бытия есть самоопределение в воле к мифу.

Противостояние чувственно-инстинктивного и сверхчувственно-волевого в душе человека — это и есть выражение противостояния профанного и сакрального. Лишь в свободной воле к мифу человеку открывается абсолютное. В отрицании инстинкта и утверждении героической свободной воли к мифу человек преодолевается, преобразуется сакрально. В основе воли к мифу лежит стремление к сакральному преобразованию бытия. Только сакрально преобразуя мир, миф может полностью обрести бытийность. Нужда в сакральном бытии пробуждает героическую волю к мифу. Воля к мифу — это выражение свободной души, воплотившей творческую энергию Логоса и установившей перед собой сакральный образец и божественное бытие как цель. Воля к мифу есть утверждение абсолютного бытия и всеобъемлющее выражение героического духа. Мифотворчество

оказывается волевым преобразованием материи и созданием принципиально новой формы сакрального бытия. Формирующая воля к мифу несет откровение об абсолютном трансцендентном сверхбытии и высшей свободе духа.

Воля есть проявление свободы. Она предстает как событие, основанное на принципе свободы и обоснованное свободой. Воля всегда проявляется по отношению к цели. Эти цели сама воля не задает, но лишь свободно проявляется в отношении к ним. Так и воля к мифу есть свободное определение по отношению к высшей сакральной цели. Сакральная цель вызывает в душе человека своеобразные эмоциональные реакции (страх и восторг, ужас и почтение одновременно), которые реализуются свободной волей к достижению этой цели. Являясь трансцендентной и сверхчеловеческой, эта цель представляет собой сакрализацию человека и его бытия. Она реализуется в свободной воле к мифу. Свобода есть существование воли к мифу. Будучи свободной, воля к мифу освобождает человека, открывая ему высшую абсолютную цель — обожение. Сакральное расположение цели характеризует бытие человека в процессе обожения — в осуществлении воли к мифу. Эта воля к мифу определяется в рамках движущих сил, целей и мотивов.

Поскольку мотив есть основание действия, то в воле к мифу главным мотивом становится обожение. Мотивом обращения к мифу и к сакральному должно быть преодоление человека и открытие Богочеловека. Нельзя искать мотивы воли к мифу в профанном, но только в сакральном, поскольку миф и есть сакральное бытие и откровение Логоса в человеке. Уподобление человека Логосу, обожение и есть высший мотив движения по направлению к сакральному, воли к мифу. Мотив раскрывается в свете определенной цели, и если эта цель сакральная, то и мотив может быть понят лишь в сакральном плане, за пределами человеческой логики, психологии или обычного поведения. В этом смысле мотив объективен, поскольку он, как и цель, задан человеку извне — божественным Логосом. Понимание мотива есть прежде всего верное понимание цели. Понимание мотива и цели ведет также к реализации воли. Цель, мотив и воля становятся тремя неразрывными элементами бытия мифа.

В воле к мифу человеку открывается цель, стоящая вне его бытия и выше его самого. В воле к мифу целью является обожение, открытие высшего бытия Того, кто является подлинным творцом мифа как цели —

божественного Логоса. Здесь Логос, а не человек, задает цель и определяет движение воли. Свобода Логоса в бытии и в открытии цели и определяет свободу воли человека в достижении цели — мифа как сакрального бытия и ценности. В воле к мифу человек внутренне свободен, поскольку в цели заложена подлинная свобода ее творца — божественного Логоса. Воля к мифу онтологически обоснована свободой, и она ведет человека к высшему освобождению.

«Воля освобождает: вот истинное учение о воле и свободе», — говорил Ницше¹. Он продолжал также: «Воля — вот имя освободителя и вестника радости»². Воля освобождает и созидает. Она обладает творческими возможностями и поэтому свободна и освобождающая. Творя и познавая, человек чувствует радость воли, потому что здесь раскрывает себя воля к самоопределению человека. Эта воля освобождает человека от любых догм, устаревших и отживших норм. В ней, как в огне, сгорает прежний мир, и в ней, подобно птице Феникс, новый мир рождается. Воля к мифу открывается в человеке и указывает ему путь к Богочеловеку. Душа наделена творческой волей, превращающей человека в Богочеловека. В этом процессе человек становится равновелик Богу. Так и свершается Великая Мифологическая Революция.

Человек наделен твердой и свободной волей к мифу. Наличие воли к мифу определяет восприятие божественного и ведет к сакрализации мира и его преодолению. Воля к мифу и свободный дух ведут к установлению власти над внешним космосом и внутренним миром человека. Воля к мифу имеет, следовательно, преобразующее значение, то есть ведет к раскрытию в мифе его подлинного творца — Логоса и к обожению. Преодоление и обожение человека — это и есть реализовавшаяся воля к мифу. Героическая воля к мифу поднимает свободного человека к Богу. Воля к мифу есть честь и долг свободного человека перед Богом, залог божественного преобразования.

Понятие Бог — это лишь этап в реализации воли к мифу. Эта воля к мифу разворачивается как движение, как направление и как способ затраты силы, где само бытие наполняется сакральной энергией. Все, что необходимо для этого движения, и содержится в воле к

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М., 1990. С. 75.

² Там же. С. 123.

мифу. Следует помнить, что эта воля задает движение для человека в его самопреодолении. Ницше писал: «Нет "воли", а есть только воля к чему-нибудь, нельзя выделить цель из волевого процесса»¹. На пути обожения для человека такой целью становится миф, сакральное бытие, выход за рамки профанного существования.

В человеке есть нечто, что стремится выйти за его пределы, — воля к мифу, через которую он способен сакрализовать себя, чтобы преодолеть свое естество. Воля к мифу предполагает в человеке самоопределение, поскольку через нее в человеке раскрывается Абсолют. Само происхождение мифа следует искать в проявлениях чуждой, абсолютной воли. Все проявления сакрального, все основы мифа суть проявления чуждой для человека, внешней, трансцендентной волящей силы. В человеке, следовательно, эта абсолютная волящая сила проявляется как сила воли сверхчеловека. Воля к мифу должна быть не просто пробуждена в человеке, но должна стать центром его личности, основой сакрального бытия. Осознанное пробуждение иного, трансцендентного, и активизация воли к мифу и есть утверждение сакрального бытия. Лишь сильный человек, благородная натура способна вынести и реализовать волю к мифу. Сверхчеловек — тот, кто осознал сакральное, реализовав волю к мифу. *Поступать так — значит действовать мифологически.*

Воля к мифу лежит в основе принципов свободной души, героической чести, мистики крови. Душа, кровь и честь обретают теснейшую связь и основу в воле к мифу. Крик писал, что «настоящий миф может родиться только из нашей крови, из нашей современности, из ее борьбы и героизма, ее судьбы, ее чести и верности, но никогда — из воспоминаний о прошлом»². Прошлое не только нельзя возродить, но этого и нельзя делать. Прошлое мешает свободе. Оно — тяжкий груз пережитого, и вечное возвращение к нему противоречит принципу свободного развития и волевого творчества. Умершие мифы нельзя пересаживать из прошлого в настоящее, так как в этом нет ни творчества, ни героизма. В воле к мифу душа осознает себя как героический поступок, честь и кровь. Понятие о свободной душе и чести есть формообразующий центр воли мифа к бытию.

¹ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 2005. С. 365.

² Крик Э. Указ. соч. С. 188.

В индоевропейских языческих религиях героическая свобода и героическая воля всегда противопоставляются неизбежности судьбы. Человек, если он желает стать богоподобным, должен стремиться к невозможному, даже если оно действительно невозможно. В этом смысле судьба понимается не как предопределение, а как становление. Человек может следовать судьбе и погибнуть под ее тяготами или противиться судьбе и погибнуть под ее ударами. Только второй вариант гибели является героическим и предпочтительным для индоевропейца. Не терпеть судьбу, а трагически ее пережить и героически погибнуть, чтобы стать Богом. В этом выборе человек проявляется как личность и реализует свою свободную волю, даже если это воля к смерти. *Воля героя к смерти выше, чем жажда обычной жизни.*

Ряд состояний человека и его представления воспринимаются в качестве проявлений судьбы. Для героя важно не только принятие этой судьбы (незыблемой, мрачной, надчеловеческой и даже надбожественной), сколько героическое к ней отношение, волевой акт, в котором даже поражение и смерть являются победой и средством обожения. Именно такое отношение к судьбе и обосновывает понятие чести. Бесчестьем считается слепое следование судьбе. Честь — это героический бунт, встреча с судьбой лицом к лицу и гибель. Если судьба — это необходимость, то проявление свободной воли есть в любом случае и при любом исходе реализация судьбы. Стать героем или погибнуть — значит в любом случае исполнить судьбу. Часто эта проблема разрешается даже не в том плане, что человек становится героем и погибает, а в том смысле, что он погибает и становится героем.

Судьба — это принцип бытия, место приложения свободной воли и героической победы. Не покорность, не отречение, а волевое действие — вот основа трагизма мифа. Волевым напряжением человек преодолевает необходимость. В волевой непокорности нет иллюзий насчет того, кто победит. Герой знает об ожидающей его гибели, но в этом исходе он не видит причин для отречения, смирения перед судьбой. Именно трагический пессимизм и дает герою силу, направляет его волю. Героизм заключается в восстании и борьбе против того, что все равно победит. Но именно в волевом противостоянии судьбе человек становится героем и делается подобен богам. Для этого его воля направлена на восстание мифа.

Только реализовав волю, герой обретает свободу и делает то, что хочет, чтобы стать тем, кем он должен быть. Здесь воля преодолевает судьбу, а желание побеждает и преобразует бытие. В этом выборе герой абсолютно свободен. Тут скрывается важнейший парадокс. В своих свободных и волевых поступках герой оказывается богоподобен. Однако судьба не противоречит свободе в этом процессе. Именно судьба, приводя героя к подвигу, самопожертвованию и гибели, превращает его в Бога и позволяет его свободной воле реализоваться. Судьба и свобода не противоречат друг другу. Они полностью соединяются, взаимообусловлены в процессе обожения героя и сакрализации мира.

Миф не связан судьбой, а определяет судьбу героя или человечества. Ф. Шеллинг считал «мифологический процесс всеобщей судьбой, которой именно поэтому подвластен весь человеческий род»¹. Судьба заложена в содержание мифа. Содержанием мифа является откровение Бога. Его триединство становится определяющим фактором для реализации судьбы. Бог есть альфа и омега, начало и конец. В египетской Книге Мертвых говорится, что Он есть «Вчера, Сегодня и Завтра»². Та же мысль высказана и в Апокалипсисе, где Бог есть Тот, «который есть и был и грядет, Вседержитель» (Апок. I, 8). Эти три времени отражают тройственную природу Бога. Шеллинг комментирует это так: «Отец был прежде, т.е. до всякого времени, Сын пребывает во времени, он является личностью, властвующей в период нынешнего творения, а Дух придет после времени как последний властитель завершившегося творения, вернувшегося в свое начало, в Отца»³. Это и будет подлинное царство славы, когда Целое, утраченное Единство, восстановится. В этом процессе и заключается судьба мира, открывающаяся в мифе. Бог как откровение в мифе свершается как судьба мира.

Всякий миф имеет смысл. Смысл мифа определяется волей к мифу. Миф есть самовоплощение воли к мифу. Есть воля, которая поворачивает человека к объекту и ведет к нему. Воля есть то, при помощи чего добиваются обладания вещью. В воле к мифу лежит тайна ми-

¹ Шеллинг Ф. *Философия откровения*. В 2-х т. Т. 1. СПб., 2000. С. 466.

² *El libro de los muertos*. Barcelona, 1979. P. 104.

³ Шеллинг Ф. *Указ. соч.* Т. 2. СПб., 2002. С. 84.

фотворчества и самого мифа как вещи и бытия. Эта воля свободна, поскольку она идет от Бога. Если миф есть откровение Бога-Логоса в человеке, то воля к мифу есть не принуждение к мифу, а свобода, высшее божественное качество. В этой свободной воле к мифу человек-мифотворец желает того же, чего желает и Бог, — откровения Бога. В мифотворчестве воля оказывается высшим достижением. Все, что миф может открыть человеку, представлено в простом единстве воли к мифу. Эта воля отрицает все, ведет человека к самопреодолению, поскольку в мифе открывается не человеческий, а сверхчеловеческий мир Абсолюта. В воле к мифу открывается любовь к Абсолюту и понимание о Нем. С помощью воли к мифу человек поднимается к Логосу. Владение волей к мифу есть залог обожения.

Миф может существовать, только если он живет и действует в человеке, в нации или государстве как творческая сила, как обязательная форма и как становящаяся действительность. Определяя становление человека или народа, миф реализует себя в историческом процессе. При этом миф не зависит от истории, не является ее продуктом. Миф создает и направляет историю. А. де Бенуа писал: «Миф — это не побочный продукт линейной истории, гипостазированный моралью. Миф творит историю»¹. Мифы соотносятся с жизнью человека и нации в той мере, в какой они определяют их судьбу, их волю, вектор их развития. Мифы дают ответы на вопросы народа о своем происхождении, об исторической судьбе, о будущем предназначении. В воле к мифу реализует себя устремленность народа в будущее. Он есть зеркало бытия этого народа, его предназначения в истории и цели в будущем. В нем народ обретает высшую ценность своего существования.

Миф, будучи откровением, не подчинен истории. Шеллинг прямо говорил, что «в мифологических представлениях нет ничего исторического»². Мифологические события не совершались в истории, а персонажи мифов не были историческими лицами прежде всего потому, что в них раскрывается не история, а откровение об истории. В силу этого не история является содержанием мифа, а миф как откровение определяет содержание истории. При этом, отмечал

¹ Бенуа А., де. *Как можно быть язычником*. М., 2004. С. 115.

² Шеллинг Ф. *Указ. соч.* Т. 2. С. 256.

философ, «содержание откровения есть не что иное, как высшая история, восходящая к началу вещей и ведущая к их концу»¹. Подлинным содержанием откровения в христианстве является Сам Христос. Он не учитель, не носитель откровения, но Сам и есть откровение. Христос есть откровение, и оно раскрывается в мифе и определяет историю. Эта истина известна всем индоевропейским языческим мифологиям как изначальная Традиция.

Именно поэтому индоевропейские религии и мифологии внеисторичны, отрицают мирское время. Х.С. Чемберлен метко отметил, что «ни у одного индоевропейского племени религия никогда не была историчной» прежде всего потому, что «ни одна вещь не может быть объяснена указанием на ее причины»². Важен не человек во времени, а герой в вечности. В силу этого религия ариев «никогда не служит попыткой объяснения внешних, временных вещей, но представляет символическое оформление внутреннего, немеханического, вневременного опыта. Она есть реальное внутреннее событие, известный душевный подъем, направление воли — познание, поскольку она есть непосредственное постижение трансцендентного, а вместе с тем и благодаря наличности этого опыта — полное преобразование всего существа»³. В этом понимании мифа как внутреннего откровения Логоса и религии как внутреннего события арий преодолевает историю и профанное время.

Хотя миф сам по себе внеисторичен, но он имеет с историей прямые отношения. Суть в том, что миф направляет историю, а религия является ключом для ее понимания. К. Доусон определил, что «религия — это ключ к истории»⁴. Со своей стороны, Э. Крик отмечал, что «воля определяет дела, при посредстве которых творится история»⁵. Эта воля наиболее полно выражает себя в мифологическом процессе. Миф обращается непосредственно к бытию, к проблемам и целям развития. Он отвечает на вопросы и запросы человека, отзывается на все, что волнует его непосредственно, что рождено его

¹ Там же. С. 36.

² Чемберлен Х.С. Арийское мирозерцание. М., 1995. С. 40.

³ Там же. С. 41.

⁴ Доусон К.Г. Религия и культура. СПб., 2001. С. 91.

⁵ Крик Э. Указ. соч. С. 419.

нуждой, страхом перед судьбой и свободой. В мифах человек находит ответы на вопросы о тайнах бытия, и каждый из этих ответов обращен в будущее, открывает судьбу народа и перспективу его развития, определяя тем самым его историю.

Миф возникает из откровения и позволяет предвидеть будущее. В мифе судьба и откровение соединяются, что позволяет человеку пережить и осознать свою судьбу. Миф нужен человеку, и он есть избавление от нужды истории, поскольку определяет ее развитие. Так структуры, модели и образы эсхатологического мифа определили развитие мировой истории на рубеже XX и XXI веков¹. Так, открывая судьбу и намечая ее перспективу, миф мобилизует волю. Этим он направлен в будущее и формирует настоящее. Крик утверждал, что «миф больше касается современного и будущего, чем прошлого, больше судьбы и политики, чем реальной самодостаточной природы»². Миф при этом неотделим от судьбы, так как его нельзя отделить от откровения в истории. Миф — не поэтическое изложение истории, а история — это средство для мифа как откровения в его бытовании и реализации судьбы и воли.

Миф не описывает историю, а определяет и формирует ее, наделяя высшим смыслом. Историческое событие миф возвышает до уровня сверхчеловеческой действительности и божественного прецедента, раскрывая в нем действие сакральных сил. Историческая действительность превращается в мифах в сверхчеловеческую Традицию, которая указывает человечеству путь вперед, раскрывает его судьбу и предназначение. «В политическом смысле, — отмечает Крик, — историческая традиция обретает свою полноту в мифе, мотивом которого является вера»³. Миф определяет историю народа, освещает его будущее, проясняет исторические цели и политические задачи. Бог дарует народу миф в момент его создания, чтобы указать цель и определить путь развития. Вера, которая находит выражение и обретает форму в мифе, становится силой, определяющей цели, заставляющей двигаться вперед. Воля к мифу реализуется через эту силу.

Вера движет человеком. Она есть сила долга и целеустремленности, сила воли и развития. Если эта вера самоопределяется,

¹ Телегин С.М. Восстание мифа. М., 1997. С. 72.

² Крик Э. Указ. соч. С. 351.

³ Там же. С. 352.

осознается, оформляется, принимает вид сформировавшейся идеи, то и возникает миф как жизненный ориентир человека и народа. «Вера, — пишет Крик, — это движущая сила истории, миф — ее ориентир»¹. Определяя историю, мифы содержат в себе веру в будущее, а не знание о прошлом. В воле к мифу реализуются исторические цели и судьба народа, его будущее, а не прошлое. Миф связан с историей не потому, что отражает историю, а потому, что формирует историю. Будучи откровением Логоса в истории, миф задает ей направление и завершает ее. Отсюда такая важность и ценность именно эсхатологического мифа.

Вера в Бога рождает волю как творческую силу, преобразующую бытие по образцам мифа. Вера творит волю, создает силу, давая им воплощение в мифе. Лишь воля к мифу определяет действия, при помощи которых творится история. Божественная воля проявляется в человеке как характер. Воля формирует характер, который и находит свое воплощение в поступках, в действиях. Этот характер определяется кровью и верой и сам влияет на ход истории. Однако цели, перспективы истории задаются мифом. По мере того, как воля творит историю, священный миф раскрывает себя и реализует в качестве ценности и сакрального бытия. История имеет в своей основе волю, но воля эта определена священным мифом. Это и есть воля к мифу. Воля человека или народа к мифу — это всегда выражение его миссии в истории. Священная история есть реализованная воля к мифу.

Сущность сакрального бытия заключается в воле к мифу. Смысл воли к мифу заключается в стремлении бытия к превосхождению себя самого, к сакрализации и, в конечном итоге, в трансценденции. Воля к мифу открывает для бытия путь в трансцендентное. Лишь воля к мифу задает для бытия приемлемую систему ценностей и превращает бытие в сакральную ценность. Если сакральное бытие есть реализованная воля к мифу, то ценностью становится все то, что пронизано мифом, что сакрализировано. Сакральность мифа определяет исключительность бытия. При этом все, находящееся вне мифа, теряет исключительность и абсолютную ценность. Воля к мифу как принцип утверждения сакральной ценности бытия содержит, следо-

¹ Крик Э. Указ. соч. С. 361.

вательно, цели в том, что выше бытия, — в трансцендентном. В силу этого бытие есть постоянное становление сакрального, реализованное как воля к мифу.

Мифотворчество является совершенно свободным процессом, постигаемым лишь из решения к бытию и действия абсолютно свободной творческой воли Логоса. Волей к мифу можно считать ничем не ограниченное, свободное и неудержимое стремление к сакральному как творческий побуд. Творческий акт завершен в воле к мифу. Сакральное должно пониматься как максимальное проявление божественной силы в нашем мире и как кульминация в развитии воли к мифу, из которой объясняется весь процесс творчества. Эта воля к мифу воплощается в творческом способе выражения и освоения сакральной энергии. Воля к мифу есть жизнь сакрального, форма его бытия. Воля к мифу интерпретирует сакральное, устанавливает его границы, определяет степень сакрализации, ступени вхождения в сакральное через этапы посвящения. Эти интерпретации уже есть проявление воли к мифу и воли мифа к бытию.

Воля к мифу проявляется в комбинации сакральных энергий, в их стремлении к творчеству и бытию. В этом смысле бытийность сакрального есть следствие воли к мифу. Эта воля к мифу творчески переоформляет наше профанное бытие (хаос) и превращает его в сакральное бытие. Воля к мифу специализируется как воля к сакральной упорядоченности бытия. Воля к мифу — это и есть творческая цель бытия в его стремлении к сакральности. В воле к мифу миф повелевается бытию как сакральная цель и ценность. В качестве цели воля к мифу командует бытием, творчески переоформляет его, определяет степень сакральной упорядоченности. Как ценность воля к мифу является и причиной сакрального бытия. Причина, процесс, цель и ценность соединяются в воле к мифу как в сакральной реальности бытия. Сам миф как проявление откровения Логоса в нашем мире и есть достаточное основание воли к мифу и власти мифа по отношению к бытию и истории.

Нет сомнений, что существует воля к мифу самому по себе. Прийти к мифу, внедриться в него — вот цель сакрального бытия. Воля и есть основа бытия мифа. Учение о воле к мифу есть опора сакрального бытия. Именно учение о воле к мифу становится инструментом для познания сакрального бытия и проникновения в Абсолют. Без воли к мифу сама культура утрачивает свой свободный и творчес-

кий характер. Лишь воля к мифу позволяет культуре реализоваться как нечто сакральное целое.

Миф следует определять через сам миф. Дело в том, что миф первичен в человеческом сознании и в бытии, и его не нужно определять через них. Он сам все определяет. *Миф не определяемое, а определяющее*, все произошло от него, и он всем управляет. Сознание и бытие — это владения мифа, и он распространяет на них свою власть. Он властвует в мире и определяет его бытие и реальность. Это бытие есть результат воли Логоса к мифу. В воле к мифу Логос определяет реальность и бытийность сущего. Миф являет себя в бытии в качестве воли Логоса к мифу. Воля к мифу предстает здесь как творческая сила, так как именно она и творит подлинную реальность. Воля к мифу — творческий принцип сакральной эволюции бытия, она и есть внутренняя сущность бытия.

Воля к мифу — это воля к сакральному бытию, движущая сила сакрального в его становлении в качестве нашего бытия и подлинной реальности. Воля к мифу — вечно динамичная сила, пребывает в постоянной самореализации, в творчестве — творении сакрального бытия. Воля к мифу — это принцип эволюции нашего мира от профанного к сакральному. Мир при этом есть место реализации воли к мифу как необходимости. Мир так устроен, что воля к мифу необходимо должна проявиться в нем и реализоваться в сакральном расширении и становлении бытия. Будучи необходимостью, воля к мифу превращает жизнь отдельного человека в частный случай реализации самой воли к мифу. Жизнь человека — это разворачивание воли к мифу как необходимости бытия. Здесь воля к мифу выступает не как инстинкт самосохранения и жажды стабильности, а как стремление к преодолению профанного и наращиванию сакрального — к умножению бытия за счет введения в него священного.

Одна из целей бытия — умножение сакрального, реализация воли к мифу. Сакральная сущность бытия определяется именно волей к мифу. Сакральная сущность бытия определяется именно волей к мифу как внутренней потребности Логоса. Воля к мифу, следовательно, есть образ бытия и способ толкования бытия как сакрального. Человек не управляет волей к мифу, но человек задействуется Логосом в реализации воли к мифу, даже вне собственного желания. В реализации воли к мифу человек выполняет лишь служебную роль. В благодарность за это воля к мифу предоставляет человеку возможность преодолеть себя и трансцендироваться, сакрализовать-

ся самому и стать чем-то, что больше человека, — богом или героем. Вся мировая история человечества — это лишь процесс реализации воли к мифу.

Воля к мифу не терпит ущерба оттого, что какой-нибудь человек ее не понимает или не принимает. На самом деле воля к мифу действует не в человеке, а в своем главном носителе и субъекте — божественном Логосе. Она проявляется не в человеческом, а в сверхчеловеческом, в сакральном бытии. Именно в сакральном бытии воля к мифу проявляет себя особенно неприкрыто и даже жестко по отношению к профанному. Здесь она заявляет свою «утвердительность». Величие мифа, однако, заключается не в том, что он формирует нравственное отношение человека к действительности, определяет его поведение, а в том, что он позволяет приблизиться к трансцендентному, заглянуть в Абсолют. В своем экстатическом переживании миф волит.

Миф — это не добро и не зло, а только чистая воля к сакральному бытию. Имморализм мифа состоит в отношении утверждения воли к мифу как к сакральному надчеловеческому бытию. Имморализм утверждает себя по мере разворачивания сакрального бытия и реализации воли к бытию. Там, где воля к мифу определяется, там имморализм обнаруживает себя открыто, свободно и эстетически³⁶¹. В имморализме мифа открывается истина, что сакральное бытие может существовать лишь в перспективе воли к мифу. Все события и реалии сакрального бытия — это лишь утверждение воли к мифу. Собственно воля к мифу и определяет содержание мифологической ситуации как основы и качества сакрального бытия. Сам характер сакрального бытия как видимого образуется перспективой — волей к мифу. Этой волей все приводится в движение, и все обретает бытийность в перспективе воли к мифу.

Воля к мифу утверждает бытие и интерпретирует сакральное. Сакральное в мифе существует как интерпретация. Бытие оказывается интерпретацией сакрального. Само волевое формирование сакрального бытия есть интерпретация. Дело в том, что интерпретация — это средство реализации воли к мифу и овладения бытием. Воля к мифу интерпретирует сакральное как бытие и бытие как сакральное. Воля к мифу находит свое выражение в этой интерпретации. В такой интерпретации и утверждается сакральное бытие. Ин-

¹ Телегин С.М. Анатомия мифа. М., 2005. С. 115—154.

терпретация сакрального заложена в бытии как перспектива воли к мифу. Интерпретация содержится в воле к мифу и благодаря этому наделяет бытие бесконечностью сакральных смыслов, перспектив и отношений, но не объясняет его. Сакральное невозможно объяснить, но через интерпретацию сакрального бытия можно отказаться от любых объяснений. Сакральное бытие не может быть объяснено, но лишь интерпретировано как перспектива воли к мифу. Сила интерпретации заключена в перспективе воли к мифу. Истинность сакрального бытия определяется интерпретацией перспективы воли к мифу. В воле к мифу истинность интерпретации утверждается.

Из усилия воли возникает счастье бытия, из воли к мифу — само сакральное бытие. Через сакральное бытие воля к мифу утверждает себя как высшая ценность. В сакральном бытии воля к мифу действует повсюду, во всем, реагируя на все и реализуя себя как проекция и как интерпретация. Учение о воле к мифу связывается с ценностным содержанием сакрального бытия. Ценностный порядок — это единство перспективы и интерпретации воли к мифу. Ценность — это проверка воли к мифу как проекции и интерпретации. Учение о воле к мифу раскрывает свои полномочия в системе ценностей сакрального бытия. Воля к мифу должна рассматриваться только в системе этих ценностей. Через ценностную систему воля к мифу проявляет себя и реализуется в сакральном бытии как перспектива и интерпретация. Из этой перспективы следует рассматривать характер воли к мифу. В воле к мифу открывается не истина, а ценность, не объяснение, а интерпретация.

Миф есть основная воля человека и откровение сакрального бытия. Через свободную и творческую волю миф раскрывает свою власть над бытием. Бытие есть не ценность, а лишь средство выражения воли к мифу. Сакральное оказывается высшей точкой власти мифа над бытием. Миф не подчинен законам сакрального, а составляет принцип сакрального бытия. Миф реализует сакральное бытие, порождает его своим действием и волей. Бытие определяется содержанием мифа. Содержание мифа определяется его волей к бытию. В воле мифа к бытию главным является откровение Логоса, ведущее к преодолению бытия и достижению сверхбытия.

Человек, конечно, может и не интересоваться мифами, но настоящая проблема заключается в том, что в таком случае миф не будет заинтересован в человеке.

Приложение 1 ПОЛЯРНАЯ ТРАДИЦИЯ В РУССКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Удивительно, как сильна иногда бывает не человеческая, а генетическая память, как в подсознании человека всплывают образы не индивидуальной, а родовой памяти, уносящие его в иные миры и иные эпохи — на многие тысячелетия назад. Вот поэт В.Г. Бенедиктов написал такие строки (стихотворение «К Полярной звезде», 1835):

*Жителя севера ночь необъятная
Топит в лукавую тьму, —
Ты, безвосходная, ты, беззакатная, —
Солнце ночное ему!¹*

Еще более яркий образ находим у Ф.И. Тютчева (стихотворение «Е.Н. Анненковой», 1859):

*И без заката, без восходу
Другое солнце светит там...²*

В этих произведениях описывается ночное небо и движение солнца так, как его можно наблюдать лишь в одном месте — на Северном полюсе. Откуда у этих поэтов такое внимание к Крайнему Се-

¹ Бенедиктов В.Г. Стихотворения. Л., 1983. С. 59.

² Тютчев Ф.И. Сочинения: В 2-х т. Т. 1. М., 1980. С. 153.

веру, такое влечение к Полюсу как к некоему священному месту? Чего ищет поэт на Северном полюсе, что ожидает там увидеть, какие тайны раскрыть?

Главная тайна Северного полюса, как ни странно это прозвучит, — это загадка происхождения человека и зарождения Традиции. Еще французский астроном и революционер Жан Сильвен Байи (1736–1793) в знаменитых письмах Вольтеру «Об Атлантиде Платона и о древней истории Азии» доказывал, что распространенный у разных народов культ Солнца мог родиться только на далеком Севере, а многие мифы повествуют о полярном годе¹. Эту же идею разделял и поэт Василий Капнист. В эссе «Краткое изыскание о гипербореянах. О коренном российском стихосложении» он утверждал, что прародина человека («первое сродное человеку обиталище») располагалась у самого Северного полюса². Во второй половине XIX века ряд ученых были уверены, что именно Сибирь и вообще «глубокий Север» является колыбелью человечества³.

В дальнейшем теория полярной прародины ложится в основу исследования Уильяма Ф. Уоррена «Найденный рай: Колыбель человеческой расы на Северном полюсе» (1885), где дается подробный научно обоснованный анализ мифов народов мира. Также индийский филолог Б.Г. Тилак в книге «Арктическая родина в Ведах» (1903) на материале индийских Вед и иранской «Авесты» приходит к выводу, что первая индоевропейская цивилизация зародилась в районе Северного полюса в 10-м тысячелетии до н.э.⁴ Эта идея была поддержана русским исследователем Евгением Елачичем в книге «Крайний Север как родина человечества» (1910). На основе выводов Тилака в Европе появляется целое направление исследователей, посвятивших себя реставрации изначальной полярной Традиции индоевропейцев. Среди наиболее известных имен можно назвать Рене Генона («Царь Мира», «Символы священной науки») и Юлиуса Эволу («Восстание против современного мира», «Мистерия Грааля»).

¹ Атлантида и Гиперборея. Мифы и факты. Сборник. М., 2003. С. 90, 212–213 и др.

² Там же. С. 491.

³ Деревянко А.П. Ожившие древности: Рассказы археолога. М., 1986. С. 27.

⁴ Тилак Б.Г. Арктическая родина в Ведах. М., 2001. С. 489.

Возможно ли, что полярный регион был прародиной индоевропейского племени и местом появления первой цивилизации? Греческие мифы повествуют о Гиперборее, а римляне говорили об Ultima Thule — полярном континенте, родине героев. Описание полярной прародины Тулан содержится и в священной книге майя «Пополь Вух»¹. Индоиранские народы сохранили в языке память о Севере как о «родной стороне», «верхней, левой, лучшей стороне»². Для каждого индоевропейца вера в Гиперборею — это вера в далекий и утраченный земной рай, а поиски Гипербореи являются также поисками собственного Я.

Это прекрасно понял и выразил Ф. Ницше: «Мы гипербореи — мы достаточно хорошо знаем, как далеко в стороне мы живем от других. <...> По ту сторону севера, льда, смерти — наша жизнь, наше счастье»³. Идея полярной прародины, память о ней и есть основа всей индоевропейской Традиции. М. Серрано утверждал, что самое важное в Традиции — это «ностальгия по Гиперборее, всегда присутствовавшая в истинном арии»⁴. Эта Традиция получает свое предельное значение и финальное выражение в полярном мифе. Полярный миф — это ключ к Традиции и к пониманию души человека. Полярный миф есть путь в трансцендентное. Только такой миф позволяет соединить мистику и историю. В полярном мифе мистика осуществляется как история, а история превращается в подлинную мистику.

Если район Северного полюса был прародиной индоевропейцев, а славяне — одна из ветвей этого племени, то это означает, что в русском фольклоре можно найти осколки изначальной полярной Традиции. Первая тема, которую следует с уверенностью выделить, — это долгая многомесячная ночь. В «Авесте» говорится, что на божественной прародине день и ночь длились по полгода, и люди считали «одним днем то, что является годом»⁵. Один год у людей — это лишь одни сутки у богов. Неожиданно этот мотив появляется и в русском фольклоре.

¹ Телегин С.М. Словарь мифологических терминов. М., 2004. С. 66–99.

² Лушникова А.В. О священности севера и левой стороны в мировоззрении индоиранских народов // Астрономия древних обществ. Сб. статей. М., 2002. С. 290–291.

³ Ницше Ф. Сочинения: В 2-х т. Т. 2. М., 1990. С. 633.

⁴ Серрано М. Наше мирозерцание. Сб. статей. М., 2002. С. 120.

⁵ Тилак Б.Г. Указ. соч. С. 103, 402.

В легенде «Бедная вдова» рассказывается, как Христос с учениками странствовал по земле. Захотели апостолы пить и отправились к колодезю: «там-то хорошо! там-то прекрасно! растут деревья чудесные, поют птицы райские, так бы и не ушел оттуда!»¹ Показалось апостолам, что пробыли они там всего три минуты, но Христос объяснил им: «Не три минуточки, а целых три года»². В другой версии этой легенды говорится, что св. Николай нашел чудесный колодец с чистой сладкой водой, вокруг которого росли цветы, ягоды, овощи и пели птицы. Ему показалось, что он пробыл там минуту, но на самом деле прошло три года³. Легенда «Христов братец» сообщает, что некий царь при жизни попал в райский сад. «Воротился царь домой, и показалось ему, что был он в раю всего три часа, а пробыл там не три часа, а три года»⁴. По другой версии крылатый конь переносил купеческого сына в чудесный край. Пробыл он там всего сутки, но, вернувшись домой, узнал, что отсутствовал «не одни сутки, а целых три года»⁵. Третий вариант, опубликованный Афанасьевым, гласит, что крестьянский сын пробыл у загадочного старичка в саду «только три минуточки; а был он в саду не три минуточки, а триста годов»⁶.

Этот сюжет распространен по всему миру, его можно найти с разными вариантами у многих народов. В некоторых случаях герой, вернувшись домой и узнав, что прошло триста лет, рассыпается в прах⁷. Однако можно определенно установить, что в наиболее архаичных версиях мифа герой, вернувшись домой, не погибал, а мотив смерти появился позднее⁸.

В этом предании «полярный код» прочитывается со всей определенностью. Райский сад, чудесный колодец, окруженный прекрасными деревьями, — это сакральный Центр Мира. По мнению У.Ф. Уоррена, однако, сад, где растут волшебные деревья и бьет источник бессмертия, — это не просто сакральный Центр, но именно воспоминание о

¹ Афанасьев А.Н. Народные русские легенды. Казань, 1914. С. 35—36.

² Там же. С. 36.

³ Там же. С. 41.

⁴ Там же. С. 64.

⁵ Там же. С. 66.

⁶ Там же. С. 66.

⁷ Там же. С. 67.

⁸ Телегин С.М. Мифология восточных славян. М., 1994. С. 33.

полярной прародине человечества, Полярный Центр, Северный полюс мира¹. Во всех вариантах мифа важен общий мотив — герой попадает в иной мир, в царство богов или духов; это сакральное пространство, замкнутое в себе и недоступное обычным людям. Здесь время движется с иной скоростью. Конечно, соотношение три минуты в царстве богов к тремстам годам в мире людей — это обычное эпическое преувеличение. Однако полярные «три дня» приравниваются к трем годам в средней полосе или на экваторе, так как там день и ночь делятся по 6 месяцев.

Никакое другое явление, кроме как полярный день и полярная ночь, не могло дать основу для этой легенды. Однако должно быть принято и главное условие: такое предание могли создать лишь люди, которые проживали на полюсе, воочию созерцали особенности движения солнца там. Переселившись затем в среднюю полосу, они могли сравнивать суточное движение светила на новом месте проживания и на своей утраченной прародине, которую они стали считать божественной землей, священным Центром Мира, царством богов. Ностальгия по утраченной прародине звучит сквозь строки этих легенд.

Феномен долгой полярной ночи, длительное отсутствие солнца на небе не мог не потрясти воображения людей и должен был отразиться в фольклоре. В сказке «Иван Попялов» герой двенадцать лет пролежал «в золе», т.е., как отмечает Афанасьев, — «на печке»². Стоит вспомнить, что очаг, печка — сакральный Центр дома, домашний алтарь. В царстве, где живет Иван, «не было дня, а всё ночь»³. Дело в том, что день был похищен змеем. Герой убил чудовище, разломил его голову, «и став белый свет па всяму царству»⁴. Интересно, что змей живет в «хатке на куриной ножке»⁵. Избушка на куриной ножке — постоянный образ русского фольклора, связанный с потусторонним миром. Следует обратить внимание на то, что дом, вращающийся вокруг собственной оси, — это типичный полярный

¹ Уоррен У.Ф. Найденный рай на Северном полюсе. М., 2003. С. 142—143.

² Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. В 3-х т. Т. 1. М., 1957. С. 264.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 265.

⁵ Там же. С. 264.

образ. То есть только прямо на полюсе можно построить дом, который станет вращаться вокруг неподвижной оси мира.

Так и сказочный герой Запечный Искр (опять связь с печкой) отправляется на поиски ключей от солнца и от месяца, так как светило долго отсутствовало на небе. Он бьется со змеем и находит эти ключи под углом дома бабы-яги (избушка на курьих ножках)¹. Одна из сказок подобного рода начинается совершенно сюрреалистически: «Вот один день был ясный, лунный»². «Лунный день» — указание на отсутствие солнца на небе, что является подлинным природным феноменом только в районе Северного полюса.

Битва героя или бога с демоном-змеем за освобождение солнца — это один из самых распространенных сюжетов индоевропейской мифологии. Как видно из русских сказок, он связан с мотивом долгого отсутствия светила на небе, с длинной многодневной или многомесячной ночью. Однако в «Ригведе» этот сюжет дополняется еще одним мотивом. Гимн «К Индре» (I, 32) сообщает, что бог-громовержец убил демона Вритру. Этим он «породил солнце, небо, утреннюю зарю» и освободил плененные змеем воды³. При этом о самом Вритре говорится как о демоне, погруженном в «долгий мрак». Обращает на себя внимание именно тот важный момент, что Индра, убив демона тьмы Вритру, освобождает одновременно зарю, солнце и воду. Долгое время этот подвиг трактовали как приход весны, тепла и таяние снега и льда. Однако непонятно, почему в гимне говорится не о приходе тепла и освобождении вод, а об освобождении вод и появлении зари и солнца.

Тилак пришел к выводу, что совпадение гибели демона тьмы, рождения зари, появления солнца и освобождения вод может описывать только одно природное явление — завершение полярной ночи и полярной зимы. Он пишет: «Из-за Вритры воды, а вместе с ними солнце и заря, не могли прорваться вверх из нижнего мира в течение долгого периода, как это и происходило на арктической родине предков ведических бардов»⁴. Только на полюсе долгая ночь совпа-

дает с зимой; только на полюсе появление солнца означает и завершение зимы, таяние снега. В средней же полосе зимой в течение суток бывает и день и ночь, солнце не исчезает совсем. Так и во всех вариантах русской сказки «Бой на калиновом мосту» змей охраняет водный поток. В одной из версий герой запрягает мать змея в соху и начинает пахать землю. Та доводит борозду до моря, выпивает его (пленение воды) и ломается (освобождение)¹.

Стоит согласиться с мнением Ф.И. Буслаева, что мифы зачастую описывают времена года, их смену, борьбу стихий, и «мифология в этом смысле представляется замкнутой в тесный круг годового течения»². Однако при этом мифы и сказки описывают феномен годового цикла не средней полосы, а полярного региона. Так, русские крестьяне верили в существование самого древнего народа чандалы. Они «жили только летом, на зиму засыпали. Во время спячки у них текут сопля, до земли дотекают и замерзают. У которого изломается, этот человек умирает»³. Вряд ли здесь возможна какая-нибудь иная трактовка, кроме как совпадение в Арктике зимы и ночи. Если предки индоевропейцев действительно жили в районе Северного полюса и были свидетелями долгой арктической ночи, то тогда понятно, почему их общим тотемом стал медведь. Это животное, засыпающее на зиму, ярче всего передает представление о полярной ночи и о зимнем «засыпании» (или «умирании») солнца.

После того как долгая многодневная полярная ночь заканчивается, солнце не сразу встает из-за горизонта. Сначала гипербореец наблюдал великолепную и величественную картину рассвета. Восход солнца на полюсе также занимает много дней (до двух месяцев), при этом красное свечение зари движется вдоль горизонта и делает круг за 24 часа. Постепенно разгораясь, этот феномен создает впечатление не об одной, а о многих зорях, следующих друг за другом. Анализируя гимны, обращенные к богине Ушас, Тилак пришел к выводу, что «ведическая богиня зари должна быть признана по своему происхождению полярной»⁴. Если это так, то и ге-

¹ Русские народные сказки Сибири о богатырях. Новосибирск, 1979. С. 269.

² Там же. С. 96.

³ Ригведа. Мандалы I—IV. М., 1999. С. 40.

⁴ Тилак Б.Г. Указ. соч. С. 314.

¹ Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. Т. 1. С. 490.

² Буслаев Ф.И. Народный эпос и мифология. М., 2003. С. 306.

³ Фольклор Русского Устья. Л., 1986. С. 217.

⁴ Тилак Б.Г. Указ. соч. С. 136.

нетически родственная ей славянская дева-Заря из легенд и заговоров тоже должна нести черты полярного божества.

Как правило, в фольклоре упоминаются две Зари — Утренняя и Вечерняя. Это вполне понятное представление, связанное с небесным явлением (рассвет и закат), происходящим в средней полосе два раза в сутки. Однако как объяснить те случаи, когда число этих небесных дев превышает два? Славяне называют деву Зарю «Солнцевой сестрой», но при этом словаки говорят, что Солнцу прислуживают двенадцать таких дев¹. В «Заговоре от лихорадки» говорится уже о «трех зорях утренних» и о «трех зорях вечерних», а в «Заговоре на остановление руды» говорится о «красных девицах», сидящих под дубом, число «тридевать три», т.е. — о 30-ти².

Конечно, можно сказать, что часто упоминаемые в заговорах 3, 6, 9, 12 или 30 дев Зари — это обычное фольклорное или поэтическое преувеличение. Однако к такому выводу можно прийти, только если считать, что эти произведения возникли там, где русские проживают сегодня — в средней полосе. Однако если предположить, что эти древние мифические тексты были принесены предками славян с их полярной прародины (как и гимны «Ригведы» или тексты «Авесты» и «Пополь Вух»), то перед читателем возникает величественная картина многодневного движения зари вдоль горизонта, когда создается впечатление, что 9, 12 или 30 дев Зари следуют друг за другом, кружась в ритуальном хороводе.

Полярное происхождение славянской девы Зари может быть подтверждено указанием заговора на то, что она располагается в Центре мира. «На море на океане, на острове на Буяне лежит бел-горюч камень; на сем камне... стоит стол престольный, на сем столе сидит красна девица»³. Кроме того, заря, как пишет Афанасьев, отмечает не только начало утра, но и начало года. Деве Заре приписывали «вывод весеннего солнца из-за туманных покровов зимы»⁴. У славян названия утра, зари и весны произошли от одного и того же корня⁵.

¹ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х т. Т. 1. М., 1865. С. 82.

² Сахаров И.П. Русское народное чернокнижие. М., 1991. С. 95, 96.

³ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. С. 223.

⁴ Там же. Т. 2. М., 1868. С. 414. О том же: Шрадер О. Индоевропейцы. М., 2003. С. 100, 185.

⁵ Там же. Т. 3. М., 1869. С. 700.

Однако ситуация, когда конец зимы совпадает с начавшимся рассветом и следующий за этим хоровод 12 (или 30) дев Зари, возможна только в полярном регионе.

В средней полосе ежедневно совершается восход и закат солнца (зимой, весной, летом и осенью), поэтому в мифах умеренного пояса говорится о двух девах Зари — Утренней и Вечерней. Если же в языке сохраняется совпадение наименований весны и утра, то это может быть отнесено лишь к арктическому феномену — совпадению конца полярной ночи и полярной зимы.

В «Ригведе» (I, 105) есть гимн, прямо несущий в себе следы полярного мифа. Он гласит, что было три брата, двое из которых сговорились и столкнули третьего (Триту) в темный колодец, откуда тот воззвал к богам. Брихаспати, услышавший его мольбы, вытащил героя из колодца¹. Тилак закономерно предположил, что Трита, находящийся в темном колодеце, — это «персонифицированная треть года», когда солнце скрывается за горизонтом и погружается в преисподнюю, а на земле наступает долгая полярная ночь². Этот Трита — ночное солнце, солнце мертвых, *Sol Niger*.

У русских на основе этого сюжета могла возникнуть сказка «Три царства». Иван-царевич вместе с двумя старшими братьями отправляется на поиски похищенной царевны. Он находит пещеру или колодец и спускается в подземный мир. Там он находит три царства — медное, серебряное и золотое и освобождает трех царевен. При этом он убивает злого демона (Змея, Кощея Бессмертного, Вихря и др.). Когда он пытается выбраться наружу, братья вытаскивают на веревке царевен, а младшего брата бросают в преисподней. Колодец — это место смерти и возрождения, изначальной и конечной ночи. Это могила и материнская утроба, предел Бытия и день зимнего солнцестояния. Это царство смерти, место изгнания и борьбы для бога солнца. Однако на спине волшебной птицы (или на коне) герой возвращается на землю, наказывает братьев и женится на царевне из золотого царства (Аф. 128-130, 139-142, 559). Стоит заметить, что героя русской сказки также зовут Зорька, Светлан, Световик, что является указанием на его солнечное происхождение.

¹ Ригведа. Мандалы I—IV. С. 126—128.

² Тилак Б.Г. Указ. соч. С. 356.

В одной из сказок (Аф. 129) его отец — царь Бел Белянин — языческий Белбог, бог дневного света.

Эта сказка точно передает момент пребывания солнца в преисподней и его возвращение после освобождения девы Зари. Ее сюжет можно было бы трактовать в смысле ежедневного восхода солнца. Однако не случайным является множественное количество царевен. Сначала на земле должны появиться три зари и только потом — само солнце. При этом герой должен пробыть в преисподней много дней (в одной из версий — три дня, по количеству царевен-Зорь — Аф. 141). Он не только освобождает царевен и убивает демона тьмы, но еще и выполняет разнообразные поручения бабы-яги. Этот миф довольно ярко описывает именно многодневное пребывание солнца в подземном мире, долгое разгорание рассвета и сам момент появления светила из-за горизонта. Такие образы и рассказы могли возникнуть лишь в тех регионах, где подобное явление наблюдалось воочию, — в районе полюса.

Рассвет — это рождение бога солнца. Точка рассвета — это момент, когда не явленное, потенциальное (находящееся ниже линии горизонта и невидимое) становится явным, обретает бытийность. Здесь невидимое становится видимым, а темное светлым, происходит явление Героя, его победа над силами тьмы. Творец открывает Себя миру через посредство своего сына — солнца. Дата весеннего равноденствия (появление солнца после долгой полярной ночи) — важнейший пункт полярного календаря.

В мифах индоевропейцев заря часто уподобляется стаду коров, которых бог с наступлением утра выгоняет на небесное пастбище. Однако другой бог, противник первого, или демон, похищает их. Этот сюжет также привлек внимание Тилака. Демоном, похитившим коров, является Вала, а бог, победивший его, — Индра. Для Тилака похищение коров означает наступление долгой многодневной ночи: «Это был период долгой ночи — время, когда Индра боролся с Валою, чтобы освободить запертых им коров»¹. В мифе о Вале получило отражение глубокое потрясение полярного жителя от созерцания длительного мрака арктической ночи. Его нельзя трактовать как космогонический сюжет, поскольку здесь зори не творятся впервые.

¹ Тилак Б.Г. Указ. соч. С. 218.

Они уже существовали ранее, но были похищены демоном тьмы и скрыты в глубокой пещере. Здесь речь идет не о сотворении мира, а именно о полярной ночи и рассвете. С победой над Валою новый год начинается с появления долгой зари — возвращения коров на небесные пастбища.

Ведический демон Вала полностью соответствует славянскому богу Волосу (Велесу), покровителю крупного рогатого скота, который властвовал также и в мире преисподней¹. Афанасьев писал: «В качестве "скотьяго бога" Волос заведовал небесными, мифическими стадами, был их владыкою и пастырем»². В мифах балтийских народов (литовцев и латышей) Велняс то ли сам творит скот, то ли похищает его у Перкунаса, но бог-громовержец убивает демона и возвращает скот себе. Можно предположить, что Волосу поклонялись славяне-скотоводы, а Перуну — славяне-земледельцы. Тогда соперничество Волоса и Перуна можно отчасти объяснить противостоянием оседлых и кочевых племен. Но не это является главным содержанием мифа.

Предание о противоборстве Индры и Вали (Перуна и Волоса) имеет общеиндоевропейские корни и, как можно предположить, легло в основу русской сказки «Козьма Скоробогатый» (Аф. 164) или «Бухтан Бухтанович» (Аф. 163)³. Лиса помогает бедняку жениться на дочери царя Огня и царицы Маланьи. Для этого она выдает героя за владельца несметных богатств, принадлежащих на самом деле царю Змиулану. Чтобы отнять у Змиулана (Волоса) огромные стада овец, коров и свиней, лиса сообщает ему, что царь Огонь (Перун) и царица Маланья (молния) едут, чтобы спалить стада и убить Змиулана. В белорусской сказке «Кот Максим» хитрый кот прямо говорит Змею Горынычу, что Гром с Перуном едут, чтобы убить его⁴. Змиулан от страха прячется в дуб (пещера Вали), но Козьма Скоробогатый расстрелял его, убил демона и завладел сокровищами и стадами. Мотив расстрела является обычной сказочной трансформацией гибели от молнии.

¹ Левкиевская Е.Е. Мифы русского народа. М., 2003. С. 26.

² Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. С. 695.

³ Телегин С.М. Мифология восточных славян. С. 40—41.

⁴ Синяя свита наизнанку шита. Белорусские народные сказки. М., 1957. С. 161.

Хитрая лиса использует магический прием. Она призывает себе на помощь силу грома и молнии, бога Перуна. Пир, который начинается во дворце Змиулана после изгнания хозяина и прибытия туда Козьмы с царем Огнем, — это жертвоприношение громовержцу. Как Индра убивает Валу, испив сомы, и освобождает коров, в чем ему помогает собака Сарамы, так и Козьма Скоробогатый убивает Змиулана после недельного пира, забирает его скот, в чем ему помогает лиса. Желаемый результат достигнут: коровы переходят во владение громовержца. Мифореставрация сказки о Козьме Скоробогатом позволяет проследить, как основной сюжет мифа об освобождении Перуном скота, похищенного Волосом, превращается в историю изытия хитрой лисой богатств у демона Змиулана ради передачи их бедняку. При этом лиса постоянно обращается к авторитету царя Огня или Перуна, что и позволяет отождествить сказочного героя с богом-громовержцем. Основное действие переходит от богов к обычному человеку и получает моральную оценку и социальную трактовку. Именно в этом движении сюжета и заключается процесс десакрализации предания и превращения мифа в сказку. В европейском фольклоре этот сюжет известен под названием «Кот в сапогах»¹. Полярное происхождение этого мифа подтверждается текстами «Ригведы» — прямым отождествлением коров и зари и указанием на многодневное отсутствие ее на ночном небе.

Когда на полюсе солнце появляется из-за горизонта после долгой ночи, то это выглядит совсем не так, как в средней полосе или в тропиках. Жители Индии могут наблюдать скоротечный рассвет, после которого солнце быстро и почти вертикально поднимается вверх по небу. На полюсе же солнечный диск кружится вдоль горизонта, все более и более выглядывая из-за него. Именно с таким восходом может быть связано восприятие солнца в образе колеса, катящегося по земле. В «Ригведе» (I, 175, 4; IV, 30, 4) солнце прямо отождествляется с колесом. Но также и в славянских эпических песнях о солнце говорится как о колесе². Зажигание колеса как сакрального знака солнца практиковалось у русских на масленицу, т.е., как пишет Афанасьев, «после зимней его смерти»³. Солнце, которое «умирает» (исчезает) на

¹ Opie I., Opie P. The Classic Fairy Tales. London, 1980. P. 142—151.

² Фаминцын А.С. Божества древних славян. СПб., 1995. С. 165, 169, 258.

³ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. С. 210.

зиму и весной возрождается в виде катящегося по земле огненного колеса, — это типично полярный образ.

Эти и подобные мотивы мировой мифологии и русского фольклора довольно точно описывают астрономические явления, которые не могли наблюдать жители средней полосы или тропиков. Все эти мифы могли возникнуть лишь там, где подобные явления наблюдались наяву, — в арктическом регионе. По словам А.С. Фаминцына, сам культ солнца мог возникнуть лишь в те времена, «когда прародители древних ариев обитали еще в той мрачной и холодной стране, воспоминания о которой сохранились в Авесте»¹, где восход светила совершался раз в году и превращался в величественную религиозную мистерию возрождения не только бога, но и человека, — на Северном полюсе.

В русском народном эпосе сохранились и описания (разумеется, идеализированные) самой полярной прародины. Она появляется в образе сакрального Центра мира. Для русского народа Гиперборея, Ultima Thule — это таинственный остров Буян. Буян — это не просто сакральный Центр, но и подлинная прародина — место зарождения всего сущего. Здесь располагаются прародители и первообразы, из которых в нашем мире творятся феномены и живые существа. Афанасьев пишет: «На острове Буяне сосредоточены все могучие силы весенних гроз, все мифические олицетворения гроз, ветров и бури; тут обретаются: и змея, всем змеям старшая, и вещий ворон, всем воронам старший брат, который клюет огненного змея, всем птицам старшая и большая, с железным носом и медными когтями <...>, и пчелиная матка, всем маткам старшая, т.е. на острове Буяне лежит громоносный змей, гнездится птица-буря и роятся пчелы-молнии, посылающие на землю медовую влагу дождя. От них, по мнению народа, как от небесных матерей, произошли и все земные гады, птицы и насекомые. По свидетельству заговоров, на этом же острове восседают и дева Зоря <...>, и пророк Илья (= Перун)»². Именно к острову Буян русские обращались в своих молитвах и в заговорах. На нем, как видно, располагаются идеи-первообразы животного мира, да и сам остров Буян — это идеальный пер-

¹ Фаминцын А.С. Указ. соч. С. 68.

² Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. С. 133.

вообраз и прародитель нашего мира. Это подлинный земной рай, царство вечного лета и вечного (полярного) дня, страна Солнца.

Центральность острова подчеркивается тем, что на нем лежит камень алатырь, а над ним растет священный дуб (Мировое Древо). На камне алатырь сидят «тридевать три девицы» (т.е. 30 Зорь), а в нем самом заключена сила небесная. Заговор гласит: «На море на Окиане, на острове на Буяне, стоит дуб ни наг, ни одет, под тем дубом стоит липовый куст, под тем липовым кустом лежит золотой камень, на том камне лежит руно черное, на том руно лежит инорокая змия Гарафена»¹. Известно, что Мировое Древо в мифах многих народов отмечает сакральный Центр и, как пишет Уоррен, наличие в мифах такого Древа указывает на «ту же страну изначального существования, на землю, исполненную света и славы на Арктическом полюсе»².

Камень также наделяет миф о полярной родине особым мистериальным значением. В точке зимнего солнцестояния, где происходит разрыв во времени и пространстве, располагается священный алтарь (камень алатырь). Этот тайный алтарь разрыва есть священный камень трансцендентного Духа, одновременно исток нового мира и его сакральный Центр. На этом алтаре бог солнца приносит себя в жертву, чтобы возродиться и обрести власть над миром. Поэтому здесь бог восседает на троне, а его окружают идеи-первообразы. В этом месте все пространство пребывает как бы в зародыше, здесь трансцендентное превращается в имманентное.

Однако этим не исчерпывается полярная знаковость острова Буян. Заговоры гласят: «За дальними горами есть Окиан-море железное, на том море есть столб медный, на том столбе медном есть пастух чугунный, а стоит столб от земли до неба...»; «На море на Окиане, посреде моря Белого, стоит медный столб, от земли до неба...»³. «Железное» (т.е. — твердое) или «белое» море — это указание на океан, покрытый льдом. Медный столб — это мировая ось, один из образов полярной мифологии⁴.

¹ Сахаров И.П. Указ. соч. С. 84.

² Уоррен У.Ф. Указ. соч. С. 263.

³ Сахаров И.П. Указ. соч. С. 89, 122.

⁴ Уоррен У.Ф. Указ. соч. С. 123, 143—145, 440—441.

Еще один повторяющийся в заговорах образ — мост: «На море на Окиане, на острове на Буяне, лежит доска...»; «Исполнена есть земля дивности. Как на море на Окиане, на острове на Буяне, есть белгорюч камень Алатырь, на том камне устроена огнепалимая баня, в той бане лежит разжигаемая доска...»¹. Эта огненная баня есть дом солнца, а доску можно сравнить с мостом Чинват из зороастрийской мифологии, соединяющим два мира — наш и небесный. По мнению Уоррена, «Мост Чинват идет от северного полюса небес к Северному полюсу Земли» и является мировой осью северных небес². Это также и «калиновый мост» из русских сказок, располагающийся в царстве, где змей похитил солнце и царит долгая ночь. Мост соединяет начало и конец года, времени и Вселенной, смерть и возрождение бога солнца. Он соединяет разрыв в Бытии и также связан с датой зимнего солнцестояния. Отсюда — образ моста в Овсеновых песнях³. Все эти сакральные знаки, встречающиеся в русских заговорах и имеющие параллели в индоевропейской мифологии, указывают на арктическую область («земля дивности») как древнюю прародину.

Исследователи отметили, что образы райского сада и особенно яблони с золотыми или молодильными яблоками, — это также устойчивый признак полярной мифологии. Еще астроном Ж. Байи отметил, что сад Гесперид, куда Геракл отправился в поисках золотых яблок, и «где обитает Ночь, стало быть, находится у полюса, или, по меньшей мере, сей край не очень удален от одного»⁴. Изначальная прародина предстает в мифах в виде райского сада. При этом в Индии сакральный центральный остров называется Джамбу-двипа, что означает «яблочный остров». Это то же самое, что Авалон короля Артура. На севере Джамбу-двипа граничит с горой Меру, прямо над которой стоит Полярная Звезда, что возможно только на Северном полюсе⁵.

В русской сказке (Аф. 171-178, 563) царевич должен достать для отца молодильное яблоко и живую воду. Они находятся за тридевятой землей в волшебном саду (или на горе) у спящей деви. Доро-

¹ Сахаров И.П. Указ. соч. С. 106, 110.

² Уоррен У.Ф. Указ. соч. С. 155.

³ Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. Новосибирск, 1981. С. 52, 69—70.

⁴ Атлантида и Гиперборея. Мифы и факты. С. 186.

⁵ Уоррен У.Ф. Указ. соч. С. 151, 231, 436—437.

гу к саду охраняет змей либо злой дух, которого герой должен победить. Герой похищает у спящей девы молодильные яблоки, но старшие братья отбирают у него добычу, а самого героя бросают в пропасть. Там он спасает царевну и возвращается домой. Дева, хозяйка чудесного сада, спящая непробудным долгим сном, — это, вероятно, Дева Мира, верховная богиня предков индоевропейцев, проживавших в районе Северного полюса. В одном из вариантов сказки ее зовут Белая Лебедь Захарьевна¹. Это красавица с зооморфными чертами (дева-лебедь), выдающими в ней богиню природы охотничьих культур. Говорится также, что она — великая богатырка и у нее есть своя дружина из двенадцати богатырок (девзари)². Это прямо говорит о ней как о верховной богине и покровительнице тайных женских воинских обществ периода матриархата. Зовут же ее Синеглазка — указание на индоевропейское (нордическое) происхождение.

Подземный мир, колодец, яма, куда старшие братья бросают героя, — это «колодец Триты», известный по гимнам «Ригведы» и также обозначающий царство, куда солнце уходит на время долгой полярной ночи. Отец героя — старый и слепой царь. Для него и ищет царевич молодильные яблоки и живую воду. Слепой царь — это образ зимнего, ночного солнца, утратившего свой блеск. Приняв волшебное снадобье, царь молодеет и прозревает. Так солнце появляется из-за горизонта, и этот момент совпадает с весенним обновлением мира. Однако совпадение наступления весны и восхода солнца после долгой ночи можно наблюдать только в Арктике. Стоит отметить, что в молодильных яблоках солярный и полярный смысл соединяются.

В полярном мифе образы Древа Мира, молодильных яблок и напитка бессмертия находятся в прямой связи с понятием Центра и Рая. Это происходит, вероятно, потому, что они поддерживают вечную молодость у живущих здесь богов и героев. Р. Генон отмечает, что добыть плод Древа Жизни «равнозначно тому, как если бы существо, достигшее центра нашего мира (или всякого другого состояния существования), тем самым уже завоевало бессмертие»³. Само по себе это означает не просто обретение сверхчеловеческого со-

¹ Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. Т. 1. С. 443.

² Русская сказка. Избранные мастера. В 2-х тт. Т. 1. М.; Л., 1932. С. 194.

³ Генон Р. Символы священной науки. М., 2002. С. 360.

стояния, но, что важнее, — возвращение в изначальное состояние блаженства, в котором человечество пребывало на своей полярной прародине.

Полярная прародина традиционно представляется в мифах в виде утопического края всеобщего изобилия. Это время Золотого века, когда случались всякие чудеса. Русская сказка прямо начинается с описания той эпохи: «В то давнее время, когда мир Божий наполнен был лешими, ведьмами да русалками, когда реки текли молочные, берега были кисельные, а по полям летали жаренные куропатки, в то время жил-был царь по имени Горох с царицею Анастасией Прекрасною...»¹. В шуточной сказке сохраняется воспоминание об этом утопическом времени. Человек случайно попадает в иной мир: «Стоит река — вся из молока, берега из киселя. Вот я, добрый молодец, киселя наелся, молока нахлебался... Пошел я по берегу, по берегу все не нашему; стоит церковь — из пирогов складена, оладьями повершена, блином накрыта. Вступил я на паперть, вижу двери — калачом двери заперты, кишкою бараньей задернуты. Тут я, добрый молодец, догадался, калач переломил и съел, кишку собакам отдал...» и т.д.² Довольно много подобных свидетельств можно найти в мифах и преданиях индоевропейцев. Все они подтверждают, что Золотой век ассоциировался у них с охотничьей культурой.

Уоррен, проанализировав разнообразные источники, пришел к следующему выводу: «Судя по всем древним традициям и верованиям, колыбель человечества была в той части мира, которая характеризуется всеобщим необычным изобилием жизни. Солнечный свет там был ярче и лучше, чем в других землях»³. Разумеется, это совершенно не соответствует современному весьма холодному климату в Арктике. Но так было не всегда.

После завершения ледникового периода были эпохи значительного потепления, когда дубы и липы росли у Полярного круга, на месте тундры был лес, а температура воды в Белом море была такой же, как летом на берегу Рижского залива. К 10-му тысячелетию до н.э. относится завершающий этап ледникового периода. После этого в 9-м ты-

¹ Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. Т. 1. С. 239.

² Там же. С. 229.

³ Уоррен У.Ф. Указ. соч. С. 264.

сячелетии происходит потепление и отступление ледника в Скандинавию. Однако в 8-м тысячелетии до н.э. вновь происходит похолодание¹. Самый теплый период, называемый атлантическим, охватывает 6 — 3-е тысячелетие до н.э., когда устанавливается теплый, влажный климат с мягкими зимами. Европу от Средиземноморья до Скандинавии покрывают широколиственные леса (дуб, липа, вяз, орешник), которые растут на 500 км. севернее нынешнего расположения².

В начале атлантического периода в Северной Европе происходит быстрый рост количества поселений, возникает производство керамики и осуществляется переход от охотничьей к производящей (земледельческой и скотоводческой) культуре³. Именно в это время происходит формирование северного (нордического) индоевропейского племени. С.В. Жарникова располагает возможную прародину на территории вокруг Белого моря, с чем согласны и другие исследователи⁴.

Вероятно, именно эта теплая и благоприятная для жизни на севере Европы эпоха и описана в русских сказках и легендах. В одной из них говорится, что «в старину незапамятную рожь была не такая, как теперь: снизу солома, а на макушке колосок; тогда от корня до самого верху все был колос». В другой версии отмечается, что когда-то зерно было с воробыное яйцо⁵. Вообще-то, если отбросить некоторое эпическое преувеличение, здесь зафиксирована память о кукурузном початке и зерне, что, разумеется, довольно странно, ведь кукуруза никогда не росла в Европе. Однако массивный колос и крупное зерно могло появиться и как следствие более теплого, благоприятного климата, лучшего, чем теперь.

Древние индоевропейцы или ариославяне могли проникать и в более северные земли, проживать и в Арктике. Установлено, что в эпоху, называемую ледниковой, человек жил и охотился на мамонтов далеко к северу от Полярного круга, на 71° северной широты. На этом уровне солнце отсутствует 65 дней. На Шпицбергене, на 80° северной широты и всего в 1000 км. от Северного полюса обнаружены следы палео-

¹ Хотинский Н.А. Следы прошлого ведут в будущее. М., 1981. С. 22.

² Никитин А.Л. Над квадратом раскопа. М., 1982. С. 10, 82—86.

³ Долуханов П.М. География каменного века. М., 1979. С. 123—125.

⁴ Жарникова С.В. Золотая нить. Вологда, 2003. С. 26.

⁵ Афанасьев А.Н. Народные русские легенды. С. 5.

литического человека. Заселение острова людьми каменного века произошло по мосту суши не позднее 7—10-го тысячелетия до н.э. На этой широте ночь длится уже 100 суток. Хребет Ломоносова, проходящий рядом с Северным полюсом, был долгое время открыт, и по нему проходило заселение Северной Америки. Последние участки этой северной земли затонули всего лишь 10 тысяч лет назад¹. Как видно, предки индоевропейских племен вполне могли проживать за Полярным кругом и быть свидетелями феномена долгой полярной ночи, воспоминания о которой и сохранились в их фольклоре.

Тилак считал, что предки ариев жили в Арктике в межледниковый период (краткий период потепления) и ушли из-за вновь пришедшего холода. Разрушение полярной прародины начавшимся новым наступлением ледника он относит к 10—8-му тысячелетию до н.э., а исход на новые земли — к 8—5-му тысячелетию². «Авеста» сообщает, что на древней прародине ариев, в Арьяна Ваэджо, не было ни стужи, ни зноя, ни холодных, ни жарких ветров, но потом пришли морозы, выпал глубокий снег и зима, длящаяся 10 месяцев, уничтожила благодатный край³. Эта катастрофа сохранилась в памяти ариославян.

Так, легенда сообщает, что плодоносный колос изменился и превратился в маленький тщедушный колосок, который мы видим сегодня. Это стало результатом гнева Бога на людей⁴. Русский заговор повествует о начале оледенения: «Посреди Окиан-моря выходила туча грозная с буйными ветрами, что ветрами северными, подымалась метель со снегами, нагонялись волны на высок терем...»⁵. Здесь речь идет не о начале обычной зимы, а о катастрофическом похолодании на северной земле — на о. Буян. Образы стеклянной горы, хрустального дворца, города Леденец (ледяного) в русских сказках — это все, вероятно, воспоминания не о простой зиме, а об ужасах ледникового периода.

¹ Кондратов А.А. Следы — на шельфе. Л., 1981. С. 118—122, 126—127. О том же: Струнина М. Где жили гипербореи? // Техника — молодежи. 1984. № 10. С. 54—55.

² Тилак Б.Г. Указ. соч. С. 489.

³ Мидия. Персия. Иран. Древние царства Востока. Сборник. М., 2003. С. 315—316, 325, 547.

⁴ Афанасьев А.Н. Народные русские легенды. С. 5.

⁵ Сахаров И.П. Указ. соч. С. 123.

Нордическое индоевропейское племя зародилось на ограниченной северной (как теперь ясно — арктической), но пригодной в то время для жизни территории. Его формирование заняло большой промежуток времени и было подчинено законам природы и влиянию климатических изменений. Основные признаки нордического человека сформировались в условиях естественного отбора, в условиях начавшегося оледенения. Вначале теплый и влажный климат, а затем резкое похолодание, воцарившееся на прародине индоевропейца, сформировали характер человека нордического типа. Многомесячная полярная ночь и такой же долгий день, феномен многодневных рассветов формировали поэзию и мифологию предков индоевропейцев. Там же, на полярной прародине, происходит и создание иерархической системы индоевропейского общества, состоящего из трех каст — жрецов, воинов и свободных работников. Широта и глубина души, самообладание, отвага, воля к выживанию, осознание своей духовной и физической силы — вот качества, сформировавшиеся у нордического человека на его древней арктической родине.

Память о полярной прародине перерабатывается в понятие о сакральном Центре силы и могущества. Этот Центр, по словам Генона, «представляет собой неподвижную точку, которая во всех традициях символически обозначается как "Полюс", так как именно вокруг него происходит вращение мира»¹. Будучи неподвижен сам, он движет весь мир, который вращается вокруг него. Находиться в таком Центре — значит обрести совершенство и бессмертие. Именно поэтому о. Буян предстает в качестве «духовного Полюса» и к нему обращаются в заговорах в поисках целебной энергии или силы повеления.

«Святая Земля» Полюса — это всегда «Земля Света» и «Земля Живых», т.е. обитель солнечных богов и героев, земной рай. Эта область может быть названа «верховной страной» и прототипом всех остальных «вторичных» сакральных центров, известных у разных народов и в разные эпохи. Если теперь эта священная земля остается недоступной, то само появление этих «вторичных» и исторических центров является попыткой воссоздания утраченной полярной родины и результатом ее энергетического воздействия на людей. Главное предназначение полярного Центра — оставаться неподвижным, неизменяемым,

чистым, священным и даже недостижимым в мире непрерывного движения и исторических катастроф. Генон говорил, что «неподвижность Центра есть образ вечности, где все явления сосуществуют в совершенной одновременности»¹. Он одновременно — нерушимая основа этого мира и залог его будущего спасения, возрождения. В силу этого сакральный Центр наделен истинной реальностью в высшем смысле. Все сущее имеет реальность только через него. В этом смысле Полюс — это не только точка начала, но и завершения.

Центр есть исходная точка, начало всего. В силу этого он обладает качествами первопричины и неделимости, у него отсутствует форма и размеры. На Полюсе пространство заканчивается, а время останавливается. Полярный Центр есть высший Принцип и чистое Бытие. Божественный Первопринцип полярного Центра ложится в основу мировой духовной Традиции — мифологической и религиозной. Гипербореец носит Традицию в себе и строит свой мир, исходя из ее интуитивного понимания. В этой интуиции он связан с Богом, но залог такой прямой связи в том, что он живет на Полюсе. Эта Традиция, как видно, связана более всего с двумя феноменами — годовым циклом и движением солнца, которые воспринимались как единый процесс (годовой и солнечный циклы на полюсе совпадают).

Именно полярный календарь, судя по всему, лег в основу примордиальной Традиции и сформировал структуру полярного мифа. Годичный цикл — это и есть центральное Откровение в полярной Традиции. Сущность полярного года отражена в жизненном пути бога солнца. Сама структура реальности заключена в тех событиях и превращениях, которые он переживает. Путешествие бога солнца по годовому кругу и составляет содержание полярной Традиции. Так, культ Белбога и Чернобога, братьев-близнецов, является древнейшим у славян². Вероятно, Белбог — это бог дневного солнца, а Чернобог — ночного.

Переломным событием можно считать пребывание бога солнца в преисподней (в подземелье, колодце, в бездне, в пещере), его ритуальную смерть и воскресение. Отсюда ключевой является дата зимнего солнцестояния — священная середина полярной ночи. Ритуалы этого дня — главное событие в культе черного, ночного солнца. Так

¹ Генон Р. Царь Мира. Коломна, 1993. С. 14.

¹ Генон Р. Символы священной науки. С. 93.

² Мифы древних славян. Саратов, 1993. С. 29, 39, 67, 72, 84 и др.

полярная Традиция несет весть о мистерии Бытия, о великом Истоке сущего, о драме Ничто, о противостоянии Света и Тьмы, Огня и Льда абсолютного Севера. Мистерия зимнего солнцестояния — это главнейший мистический опыт гиперборейца. Здесь открывается закон Вечного Возвращения Бога и мира.

Возвращение на полярную прародину — это не ее возрождение или восстановление, но это ее воплощение. Возвращение на абсолютный Север и есть залог воплощения, реализации, нового открытия этого духовного Центра. Полярный человек мыслит образами и категориями абсолютного Севера. Утративший эту чистоту индоевропеец может только мечтать о таком возвращении. В этом «северном» мышлении главное — понимание того, что Север — это и есть Центр (Полюс). Северные земли — это не просто «земли будущего», но это — земли будущих людей, гиперборейцев.

Образ не просто Севера, а именно Полюса формирует истинную трансцендентную Традицию. Мистика Полюса — в его скрытости, запредельности, неподвластности земным законам, в его трансцендентности. На Полюсе тварный мир утрачивает свою стабильность, свою безусловность и начинают действовать иные, божественные законы. На Полюсе мир количества переходит в мир качества, причем качества иного, высшего, совершенного и северного. Осознав себя в качестве Центра и Полюса, Север примиряет противоположности и выходит за их пределы. Воплощение полярной Традиции снимает противоречия между различными религиями, так как по происхождению все они являются лишь разными ветвями примордиального полярного Откровения.

Полярная Традиция также формирует национальное самосознание разных народов индоевропейского племени. Это значение мистики Полюса для русского национального самосознания хорошо показано в романе Р. Козлова «Остров Буян» (М., 2001)⁷⁸. Полюс является высшим сакральным образом единения, примирения и трансценденции. В силу этого Полюс превращается в мифологему земного рая, доступную лишь интуитивному и мифологическому пониманию. Гиперборея — это утопия Северного полюса, которая еще только ждет своего воплощения.

⁷⁸ Телегин С.М. Русский мифологический роман на рубеже XX—XXI веков // Русская литература за рубежом. Сб. научн. статей. М., 2005. С. 213—215.

Приложение 2. THE MYSTERY OF THE ARCTIC MYTH IN "POPOL VUH"

In the year 1903, the book "The Arctic Home in the Vedas", was first published. Written by the Indian philosopher Bal Gangadhar Tilak (1856—1920), the work was an analysis of the texts "Rigveda" and "Avesta". Tilak came to the conclusion that many of the hymns that comprise these texts came not from India or Iran, but from the ancient polar region. Tilak noted that the description of long months of darkness, the protracted daybreak, the movement of the sun along the horizon and the position of the pole star directly overhead, correspond to the description of the sky at the North Pole. Scientists estimate that Indo-European tribes inhabited the polar region some time between the end of the Ice Age (10, 000 years BC) and an abrupt drop in temperature around 7000 BC, which caused the tribes to abandon their frozen land and disperse across Europe and Asia. In the myths of Indo-European peoples Tilak found descriptions of the polar sky and recollections of the tragic loss of a God-given land. Yet why did Tilak decide the tribes resettled only in Europe and Asia? What about the Americas? As is well known, many native North and South American tribes have similarities to Europeans in terms of their external appearance and blood type. In their myths we can also find recollections of an ancient polar homeland. First and foremost, we can turn to the Maya and Quiche religious text "Popol Vuh".

The Endless Night

In the tropics, where the Mayan tribes live, a twenty-four hour period is split into light and dark spells, the day and night. However, the first thing that hits you while reading the Mayan's holy book is a description of a very long night lasting many days. All events, described in the first, second and third chapters of the book occur "during night". It is said that the sun had not been created

yet. Epic heroes Hunahpu and Ixbalanque carry out all their heroic deeds "in the darkness of night". All people, heroes and even Gods wait impatiently for the coming of the sun, but it never appears. Over the world an endless night prevails.

This is perfectly understandable. The idea that temporality is different in the kingdom of God than in the world of men can be found in many myths of different peoples, including the Mayans. If a day on earth is made up of day and night, then in the world of Gods day and night stretch out over a year. One widespread myth concerns a man who ends up in the world of Gods. It seems to him that he was there for three days there, however when he returns home it turns out that he was there for three years (or even three hundred years — a typical epic exaggeration). A day in the world of Gods covers a whole year. Without doubt, such a myth could only have come about in the North Pole, where dark and light periods divide not a day but a year into two parts. The polar night goes on for some months when the sun is completely hidden.

During the polar night only one thing lights up the dark sky — the northern lights. In "Popol Vuh" a man by the name of Vucub-Caquix is referred to. He announces himself as "the true sun for the whole world". However, the real sun is yet to be created. Vucub-Caquix simply has feathers that shine brightly in the darkness. As he is the "false sun" he is killed. It is possible that this character is a mythical description of the northern lights — a false light in the polar night.

The Long Dawn

In Guatemala, where the Quiche live, and in the different countries of Central America, dawn breaks into day very quickly. The sun rises vertically on the horizon and quickly fills the skies. However, in "Popol Vuh" we come across a completely different description of dawn. In the myth, the holy men wait for a long time for the coming of dawn preparing them for the event. The text of "Popol Vuh" is concerned not only with the longing to break the melancholy of the long night but also the hope of dawn. When advised, all the tribes gather so they can together "await dawn". Almost the entire third chapter of "Popol Vuh" describes this expectation of dawn and the feeling of the people in their hope of seeing first light. The Gods warn the people "dawn is drawing closer". But the people and priests fear that dawn will not come and they will never see the "birth of the sun". In the end the sun rises. Within the religious plan, this event was so great as to provoke in all living things genuine awe. The beasts, seeing the dawn, stand on their hind legs and growl from happiness. And rejoicing breaks out amongst the people. Together they sink to their knees and begin to sing hymns. Such feelings are extremely unlikely in the tropics where dawn is regular and the sun rises every morning. Such a developed cult of the sun, uniting feelings of happiness between all men, animals and birds, could

only appear where the coming of light after a lengthy night represents a great act. "Popol Vuh" gives us a clear picture of this long night, the fear of the sun not appearing, the tense expectation of sunrise and also a picture of the long dawn when sunrise "flares up". However, such a picture can only be related to one region — the North Pole. There is no other way to explain this deeply religious experience of the coming of the sun without reference to Tilak's polar theory. This daily occurrence could not incite such happiness and real religious ecstasy. The cult of the sun could arise only in the polar region where the rising of light is born in the souls of people who believe in the world's renewal and the immortality not only of God, but also of man.

The Mystery of the "Night Sun"

The main part of the text "Popol Vuh" tells of the journey of the twins Hunahpu and Ixbalanque in the underground kingdom of the dead, Xibalba. They want to meet their father there and take revenge on Gods of the underworld for his death. It is the most tragic and dramatic part of the text, and also the most mysterious. Hunahpu must become the sun and his brother the moon. The time spent by the Sun God, Hunahpu, in the world of the dead is the mystery of the "night sun". Many people believed that at night the Sun God went to this underground world and became the "sun of the dead". Here Hunahpu must pass a set of challenging tests in order to have the right to turn back into the sun and a God. "Popol Vuh" describes the initiation ceremony that is conducted for a person in the world of Gods. Hunahpu must not only pass all the tests, but also conquer the Gods of the kingdom of the dead to become the God of the living and be born as the sun.

This description of Hunahpu's stay in Xibalba corresponds to the description of the yearly cycle of the movement of the sun at the North Pole. The basic layout of the polar myth can be described as follows: God the Creator makes the universe out of darkness and chaos and then retires from the world. To replace him, he sends his son to the world — the Sun God who was born on the day of the spring equinox. This God of light grows up and ascends to the heavens, reaching maturity on the Midsummer Day. But then he grows older and tired, his powers diminish and he dies on the autumn equinox. His death is connected with his desire to go back to his Father. In the end, the Sun God meets him in the underworld, the kingdom of night, on the winter solstice. On this day the divine Creator lets his Son in on the secrets of the night, endowing him with new powers. After this the Sun God comes back to life on the spring equinox. Traces of this myth can be found in "Rigveda", "Avesta" and "Popol Vuh".

When and Where Was This?

Hunahpu and Ixbalanque are twins. In the mythology of the Mayans they represent the zodiac sign Gemini. "Popol Vuh" informs us that Hunahpu left the

underworld, rose above the earth and became the sun, interrupting the duration of the night. From an astrological point of view, this myth means that on the spring equinox the polar night ceases and the sun appears and this happens during Gemini. As is well known, now the sun appears in the constellation of Pisces on the spring equinox, but it wasn't always like this. In different historical periods, sunrise occurred in different constellations (Leo, Taurus, Aries and in the future Aquarius). We can establish that the "era of Gemini" was when the equinox was during this constellation and the sun "was born". This occurred sometime between 6650 and 4350 BC. It is also possible to exactly establish that the myth of "Popol Vuh" about the Sun God Hunahpu appeared 6500 years BC.

"Popol Vuh" informs us that the first people who for so long awaited the coming of the sun settled at first in the ancient town of Tulan-Zuiva. It was exactly here, that God came to the people, bringing them religion and cults. The long night reigned in the region where Tulan had been built. However, people were happy and they had a collective belief and common language. Then one day a terrible cold came. Snow and hail flurried from the sky, water iced over, fires died out. After this the people left their ancient town and to warmer areas. But, due to this, their speech changed. The single, common language was split up and they stopped understanding each other. This is, of course, very similar to the description of the construction of Babylon in the Bible. Ancient Tulan, which died away after this huge drop in temperature, was the old polar motherland of the Indo-European tribes. This memory of Tulan has been preserved by other peoples. The Greeks and the Romans believed in the existence of a polar continent "Ultima Thule". The Celts asserted that in the far north they had at their disposal the town of "Thalias". The French philosopher Rene Guenon showed in his book "King of the World" that ancient Tulan was the old polar motherland of the Indo-Europeans and maybe the whole of humanity.

We researched and reconstructed the text "Popol Vuh", applying Tilak's polar theory. The myths of the Quiche tribes could not have arisen where these people live today. Maybe Indo-Europeans and the ancestors of the Mayans did both indeed come from the North Pole.

Gracias al metodo de la mitorestauracion fue descubierto un mito polarico contenido en el texto sagrado de los Quiches titulado "Popol Vuh". En su trabajo el autor se apoya en las obras de B.G. Tilak, J. Evola, R. Guenon, W.F. Warren, H. Wirth.

Оглавление

Введение. Миф и бытие	3
Глава 1. Шаманский экстаз	26
Глава 2. Миф и религия	65
Глава 3. Философия язычества	89
Глава 4. Факт двоеверия	118
Глава 5. Миф и ритуал	143
Глава 6. Национальное и мифологическое	175
Глава 7. Личностный миф	210
Глава 8. Мифология города	237
Заключение. Воля к мифу	270
Приложение 1. Полярная Традиция в русском фольклоре	293
Приложение 2. The mystery of the Arctic myth in "Popol Vuh"	315

Телегин Сергей Маратович

МИФ И БЫТИЕ

Издательство «Компания Спутник+»

109428, Москва, Рязанский проспект, д. 8а

Тел.: (095) 730-47-74, 778-45-60 (с 9 до 18)

ЛР № 066478 от 30.03.99

Налоговые льготы в соответствии с ОК 005-93

Том 2 95 3000 - Книги и брошюры

Санитарно-эпидемиологическое заключение

№ 77.99.02.953 Д.000399.02.05 от 02.02.2005 г.

Подписано в печать 29.01.2006. Формат 60х90/16.

Бумага офсетная. Усл. печ. л. 20. Тираж экз. Заказ .

Отпечатано в ООО «Компания Спутник +»

ПД № 1-00007 от 28.07.2000