

Мирча Элиаде



**Мефистофель и
Андрогин, или
Тайна целостности**

Оглавление

«Симпатия» к Мефистофелю	4
Предыстория coincidentia oppositorum	6
Связь между Богом и Дьяволом и космогоническое погружение.....	8
Девы и асуры	10
Вритра и Варуна.....	12
Две системы координат	14
Мифы и ритуалы, связанные с интеграцией.....	16
Андрогин в XIX веке.....	17
Немецкий романтизм	19
Миф об андрогине.....	21
Божественная андрогинность.....	24
Ритуальная андрогинизация	26
Первичная целостность.....	28
Тантрические учения и техники.....	30
Значения coincidentia oppositorum.....	33
Ссылки на источники.....	35
Примечания	41



«Симпатия» к Мефистофелю

Лет двадцать тому назад я случайно перечел «Пролог на небе» из «Фауста» сразу после «Серафиты» Бальзака, и мне показалось, что эти два произведения в каком-то смысле симметричны, хотя я затруднялся сформулировать, в чем состоит эта симметрия. В «Прологе на небе» меня очаровывало и в то же время смущало то, что Бог проявлял по отношению к Мефистофилю снисходительность, и более того — симпатию. «Von alien Geistern...»¹, — говорил Бог...

Von alien Geistern, die verneinen,
Ist mir der Schalk am wenigsten zur Last.
Des Menschen Tatkraft kann alizuleicht erschlaffen,
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh;
Drum geb' ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und winkt und muss als Teufel schaffen.

(Из духов отрицанья ты всех менее
Бывал мне в тягость, плут и весельчак.
Из лени человек впадает в спячку.
Ступай, расшевели его застой, Вертись
пред ним, томи, и беспокой, И
раздражай его своей горячкой.)[1]

В прочем, симпатия была обоюдной. Когда небо закрывается и архангелы исчезают, Мефистофель, оставшись один, признается, что он и сам время от времени охотно встречается со стариком: «*Von Zeit zu Zeit seh' ich den Alten gern*». Известно, что в «Фаусте» Гете нет ни одного случайного слова. Поэтому мне подумалось, что повторение наречия gern — «охотно», — которое сперва произносит Бог, а затем Мефистофель, должно что-то значить. Как это ни парадоксально, между Богом и Духом отрицанья существовала неожиданная «симпатия».

Если рассматривать ее в совокупности всего творчества Гете, эта симпатия становится понятна. Мефистофель стимулирует человеческую активность. Для Гете зло, так же как и заблуждение, плодотворны. «Если ты не совершишь ошибки, ты не достигнешь понимания», — говорит Мефистофель Гомункулу (ст. 7847). «Противоречие наделяет нас продуктивностью», — заметил Гете Эккерману 28 марта 1827 г. А в одной из «Максим» (№ 85) он записал: «Порой мы понимаем, что заблуждение способно встряхнуть нас и побудить к действию точно так же, как истина». Или, еще отчетливее: «Природу не заботят заблуждения; она сама их исправляет и не задается вопросом, какие последствия они могли иметь».

По мысли Гете, Мефистофель — дух, который отрицает, протестует, а главное, останавливает течение жизни и препятствует свершению чего бы

то ни было. Деятельность Мефистофеля направлена не против Бога, но против Жизни. Мефистофель — «отец всех помех» (*der Vater aller Hindernisse*) [Фауст, ст. 6209]. У Фауста Мефистофель просит, чтобы тот остановился. «*Verweile doch!*» (Помедли!) — к этой формуле сводятся, в сущности, мефистофельские подсказки. Мефистофель знает, что в тот миг, когда Фауст остановится, его душа погибнет. Но остановка — не отрицание Создателя, а отрицание Жизни. Мефистофель противопоставляет себя не самому Богу, а его главному творению — Жизни. Вместо движения, вместо Жизни он стремится навязать покой, неподвижность, смерть. Ибо что перестает меняться, трансформироваться, то подвергается распаду и погибает. Такая «прижизненная смерть» выражается в духовном бесплодии; это, в конечном счете, и есть проклятие. Кто дал погибнуть в глубине своей души корням Жизни, тот падает, побежденный мощью Духа отрицания. Гете дает понять, что преступление против Жизни есть преступление против спасения души.

Однако, как часто отмечалось, хотя Мефистофель всеми средствами противится течению жизни, он и придает ей новые силы. Он борется против Добра, но в конце концов сам начинает творить добро. Этот демон, отрицающий Жизнь, тем не менее оказывается сотрудником Бога. Вот почему Создатель в своем божественном предвидении умышленно дает его в спутники человеку.

Нетрудно привести еще много примеров, показывающих, что, по мнению Гете, заблуждение и зло необходимы не только для человеческого существования, но также и для Космоса, для того, что Гете называл «Всё-Одно». Разумеется, нам знакомы источники этой метафизики, корнящейся в имманентной философии: Джордано Бруно, Якоб Бёме, Сведенборг. Но мне казалось, что изучение источников — не самый подходящий метод для того, чтобы как можно лучше понять «симпатию» между Создателем и Мефистофелем. К тому же я не собирался ни толковать «Фауста», ни изучать историю воззрений Гете. Я ни в коей мере не был специалистом в такого рода исследованиях.

Мне интересно было сблизить «тайну», очерченную в «Прологе на небе», с некоторыми традиционными концепциями, в которых содержались аналогичные «тайны». Желая упорядочить свои размышления, я написал небольшое исследование под заглавием «О божественной полярности». И пока я его писал, мне стало понятно, почему я уловил симметрию в «Прологе на небе» из «Фауста» и «Серафите» Бальзака. В том и другом произведении мы имеем дело с тайнами *coincidentia oppositorum* и тайнами целостности. В «симпатии», связующей Бога с Мефистофелем, эта тайна едва ощутима, но ее легко узнать в мифе об Андрогине, который был заимствован Бальзаком у Сведенборга. Вскоре я опубликовал другое исследование о мифологии Андрогина, а в 1942 г. объединил все эти тексты в небольшой книжке,

которую озаглавил: «Миф о реинтеграции» [*Mitul Reintegrarii*. Bucuresti, 1942].

Сегодня я не собираюсь возвращаться ко всем темам, которые рассматривал в той юношеской книжке. Я намерен лишь обратиться к некоторым традиционным ритуалам, мифам и теориям, содержащим в себе единство противоположностей и тайну целостности — то, что Николай Кузанский называл *coincidentia oppositorum*. Известно, что для Николая Кузанского *coincidentia oppositorum* была наименее несовершенным из определений Бога[2]. Известно также, что для Николая Кузанского одним из источников вдохновения были труды Псевдо-Ареопагита. Как говорил Ареопагит, единство противоположностей в Боге составляет тайну. Но я не хотел бы углубляться в эти теологические и метафизические умозрительные построения. Они, конечно, представляют огромный интерес для истории западной философии. Но мне кажется, что сегодня наше внимание должна более всего привлекать предыстория философии, досистематическая фаза развития мысли.

Не стану также задерживаться на важности понятия целостности в трудах К.Г. Юнга. Достаточно будет напомнить, что Юнг часто употребляет выражения *coincidentia oppositorum*, *complexio oppositorum*, соединение противоположностей, *mysterium coniunctionis* и т.д. для обозначения целостности эго и тайны двойной природы Христа. По Юнгу, процесс индивидуации состоит главным образом в своеобразном *coincidentia oppositorum*, поскольку эго содержит в себе и всю полноту сознания, и тайные глубины бессознательного. Наиболее полно теория Юнга о *coincidentia oppositorum* как о высшей цели всей психической деятельности разработана в его книгах «Психология перенесения» и «*Mysterium coniunctionis*»[3].

Предыстория *coincidentia oppositorum*

Историк религии может приблизиться к *coincidentia oppositorum*, или тайне целостности, как со стороны символов, теорий и верований, относящихся к высшей реальности, *Grund*² божества, так и через космогонии, объясняющие сотворение мира дроблением первичного Единства, через оргиастические ритуалы, цель которых — ниспровержение человеческого поведения и смешение ценностей, через мистические техники соединения противоположностей, через мифы об андрогине и ритуалы андрогинизации и т.д. В общем можно сказать, что цель всех этих мифов, ритуалов и верований — напомнить людям, что высшая реальность, сакральное, божественное недоступны рациональному пониманию, что *Grund* постижим исключительно как тайна и парадокс, что божественное совершенство следует понимать не как сумму достоинств и добродетелей, но как абсолютную свободу, по ту сторону Добра и Зла, что божественное, абсолютное, трансцендентное качественно отличается от

человеческого, относительного, непосредственного, потому что не имеет ничего общего с частными случаями существования и с жизненными ситуациями. Короче говоря, мифы, ритуалы и теории, включающие в себя *coincidentia oppositorum*, учат людей, что лучший путь постижения Бога или высшей реальности состоит в том, чтобы хоть на несколько мгновений отказаться мыслить и представлять себе божество в категориях непосредственного опыта; подобный опыт позволил бы обнаружить только фрагменты и тенденции.

Все это не означает, что люди непременно сознают значение своих ритуальных действий или мифологических представлений. В некоторых культурах, в некоторые исторические моменты и для некоторых категорий индивидуумов метафизические следствия из *coincidentia oppositorum* ясно осознаются и принимаются как должное. Прекрасной иллюстрацией такого осознания служат индийские примеры, которые мы сейчас приведем. Но большая часть документов, которыми мы располагаем, не принадлежат к этой категории. Возьмем, например, мифы и легенды, касающиеся кровного родства между Богом и Сатаной или между святым и дьяволицей, — эти мифы, даже вдохновленные ученостью, пользовались огромным успехом в народной среде, и это доказывает, что они отвечали смутному желанию проникнуть в тайну существования Зла или в тайну несовершенства божественного творения. Разумеется, крестьяне и пастыри, которые слушали и распространяли эти мифы и легенды, не искали в них философского или богословского содержания. Но нельзя сказать, что они были для них просто развлечением, способом убить время. Религиозный фольклор всегда несет в себе обучающий смысл. Эти мифы и легенды полностью захватывают слушателя; сознательно ли, нет ли, в конце концов он всегда расшифровывает и усваивает их содержание.

Вот пример, который превосходно иллюстрирует сказанное и сразу вводит нас в самую суть проблемы. Это фундаментальная концепция иранского зерванизма, исходя из которой Ормазд и Ахриман оба произошли от Зервана, Бога беспредельного времени. Здесь мы сталкиваемся с наивысшим усилием иранской теологии вырваться за пределы дуализма и постулировать единый принцип объяснения мира. Что бы мы ни думали о происхождении зерванизма, непреложным остается одно: эти фундаментальные доктрины были задуманы и разработаны умами, искушенными в теологии и философии.

Между тем важно отметить, что сходные доктрины встречаются в южноевропейском религиозном фольклоре. Мы располагаем примерами румынских верований и притч, согласно которым Бог и Сатана — братья[4]. В этом случае мы имеем дело со сращением двух отдельных, но взаимосвязанных тем: гностического мифа о братстве Иисуса и Сатаны и архаического мифа о связи, или даже мнимом братстве, Бога и Дьявола. Немного погодя мы вернемся к этому последнему мифологическому мотиву. Что до первого, он засвидетельствован у богомилов: согласно

информации, которую сообщает Евтимий Зигабенус, богомилы верили, что Сатанаил был божий первенец, а Христос — второй сын Бога[5]. Веру в братские узы между Христом и Сатаной разделяли и эбиониты, и это позволяет предположить, что такая концепция могла иметь ход в иудео-христианской среде[6]. Но у богомилов эти верования, по всей видимости, происходили из иранского источника, потому что в зерванистской традиции Ахриман также считался первенцем[7]. Но мы не будем останавливаться на проблеме происхождения веры в кровное родство Христа с Сатаной или в дружбу между Богом и Дьяволом. Для нас важно подчеркнуть тот факт, что сходные мифы продолжали циркулировать в народной среде Ближнего Востока и Восточной Европы вплоть до прошлого века. Следовательно, эти мифы и легенды отвечали определенной потребности народной души. Кровное родство между представителями Добра и Зла иллюстрируется также и циклом легенд, сложившихся вокруг борьбы святого с его сестрой, Дьяволицей, которая похищает и убивает детей. В эфиопских версиях имя святого — Сусниос, а его сестру зовут Уэрзелия. Святой молит Иисуса дать ему силу убить его собственную сестру. И в самом деле, Сусниос пронзает Дьяволицу своим копьем и убивает ее[8]. В данном случае мы имеем дело с очень древним мифом о братьях-врагах, по-новому интерпретированном и христианизированном. Тот факт, что святой и дьяволица рассматриваются как брат и сестра, доказывает, что мифологическое воображение воссоздает на разных уровнях и в разных контекстах эталонный образ кровного родства между Добром и Злом.

Связь между Богом и Дьяволом и космогоническое погружение

Если говорить о мотиве связи, или даже дружбы, между Богом и Дьяволом, нагляднее всего он выступает в крайне распространенном типе космогонического мифа[9], который можно резюмировать следующим образом: вначале были Воды, и над Водами носились Бог и Дьявол. Бог посылает Дьявола на дно океана с приказом принести немного глины, чтобы сделать мир. Оставляю в стороне перипетии этого космогонического погружения и последствия этого сотрудничества с Дьяволом в деле сотворения мира[10]. Нас сейчас интересуют только центральноазиатские и юго-восточноевропейские варианты, в которых на первый план выдвигается или кровное родство между Богом и Дьяволом, или тот факт, что Бог и Дьявол совечны, или, наконец, невозможность для Бога сотворить или завершить Мир без помощи Дьявола.

Так, например, в одном русском мифе сообщается, что ни Бог, ни Дьявол не были созданы, что они существовали вместе с начала времен[11]. А согласно мифам, засвидетельствованным у южных алтайцев,

у абаканских качинцев и мордвин, Дьявол был создан Богом[12]. Но показательно, каким образом он был создан: дело в том, что Бог сотворил Дьявола в некотором роде из собственной субстанции. Вот что рассказывают мордвины: Бог стоял в одиночестве на скале. «Если бы у меня был брат, я бы создал Мир!» — говорит он и плюет в Воды. Из его плевка рождается Гора. Бог пронзает ее своим мечом, и из горы выходит Дьявол (Сатана). Едва появившись, Дьявол предлагает Богу побрататься и вместе сотворить Мир. «Братьями мы не будем, — отвечает Бог, — а будем товарищами». И вместе они приступают к сотворению мира[13].

В варианте трансильванских цыган Бог страдает от одиночества. Он признается вслух, что не знает, как создать Мир, не знает даже, ачем это нужно. Тогда он швыряет свой посох — и из него выходит Дьявол[14]. В финском варианте Бог смотрится в воду и, заметив отражение своего лица, вопрошает у него, как можно создать Мир[15]. Но наиболее симпатичную и, в конечном счете, созидательную роль отводят Дьяволу болгарские легенды. По одной из этих легенд, Бог прогуливался в одиночестве. Он замечает свою тень и кричит: «Восстань, товарищ!» Сатана восстает из тени Бога и просит его разделить Вселенную на двоих: Землю — ему, а Небо — Богу; живых — Богу, а мертвых — Сатане. И они заключают договор об этом[16]. В других болгарских легендах подчеркивается то, что можно было бы назвать «Божественной глупостью». Создав Землю, Бог спохватывается, что не осталось места для Вод, и, не зная, как разрешить эту космогоническую проблему, посылает ангела войны к Сатане за советом[17].

В некоторых вариантах космогонического мифа (у алтай-кижи, бурят, трансильванских цыган) Бог сам признается в своей неспособности сотворить Мир[18] и призывает Дьявола. Этот мотив космогонического бессилия Бога взаимосвязан с другой темой: неведением Бога относительно происхождения Дьявола. Но интерпретируется это неведение в разных мифах по-разному. В некоторых случаях (у алтай-кижи, восточных якутов, вогулов, буковинцев) то, что Бог не знает, откуда произошел Дьявол, еще сильнее высвечивает его неспособность и бессилие. В других вариантах того же мифа (у мордвин, цыган, буковинцев, украинцев)[19] Бог ясно демонстрирует свою космогоническую мощь, но происхождение Дьявола ему все же не известно. Иносказательный смысл этого заключен в том, что Бог не имеет никакого отношения к происхождению Зла. Он не знает, откуда происходит Дьявол, следовательно, не отвечает за существование зла в мире. В сущности это — отчаянное усилие отмежевать бога от того факта, что в мире существует зло. Здесь мы сталкиваемся с морализирующим переосмыслением более древней мифологической темы. Точно так же в некоторых вариантах угринских и тюрко-монгольских мифов тот факт, что Дьявол родился из плевка Бога, рассматривается уже не как доказательство

его частичной единосущности с Богом, но, напротив, как неопровержимое доказательство более низкого его положения[20].

Все эти мифы и легенды заслуживают гораздо более подробного анализа, чем тот, что мы можем здесь предложить[21]. В этой работе мы ограничимся тем, что констатируем: на уровне религиозного фольклора еще издавна исламизированных или христианизированных народов Центральной Азии ощущалась необходимость найти место Дьяволу не только как участнику сотворения мира — что можно понять как потребность объяснить происхождение зла,— но и рядом с Богом, как товарищу, порожденному желанием Бога избавиться от одиночества. Для нашей темы не так уж важно определить, имеем ли мы дело с фольклорными произведениями еретического, то есть ученого, происхождения. Важно то, что такие мифы и легенды имели хождение в народной среде, что они даже пользовались определенным успехом: недаром мы обнаруживаем, что они сохранились спустя семь-восемь веков непримиримой борьбы церкви с ересями. В общем эти мифы и легенды входят в христианский фольклор на том же основании, что и другой мифологический материал, «очищенный» от язычества и усвоенный христианством. Для нас существенно то, что народная душа с удовольствием воображала себе, во-первых, одиночество Творца и его товарищество с Дьяволом, который исполнял при Боге роль слуги, сотрудника и даже главного советчика; во-вторых, божественное происхождение Дьявола, потому что плевок Бога, что ни говори, имеет все же божественное происхождение; и наконец, в-третьих — некоторую «симпатию» между Богом и Дьяволом, напоминающую нам «симпатию» между Создателем и Мефистофелем.

Еще раз повторим: все это принадлежит фольклору, этому огромному источнику верований, мифов и концепций, не приведенных в систему, одновременно архаических и современных, языческих и христианских. Тем более важно убедиться, что более или менее сходные темы служили темами медитаций для индийских спиритуалов, мудрецов и мистиков. Но, обращаясь к Индии, мы обнаруживаем полную перемену декораций.

Девы и асуры

Индия была одержима проблемой высшей реальности, Единого Существа, завуалированного многообразием и гетерогенностью. Упанишады отождествляли эту высшую реальность с понятием Брахман-Атман. Позже философские системы объясняли многообразие то — в веданте³ — космической иллюзией, майей, то — в санкхье и йоге — динамикой материи, которая находится в непрерывном движении и непрерывно трансформируется, чтобы побуждать человека к поискам освобождения. Но досистематический этап индийской мысли представляет еще больший интерес для нашего исследования. В ведах и брахманах

учение о единственной реальности включено в мифы и символы. Ведийские мифология и религия, на первый взгляд, представляют для нас парадоксальную ситуацию. С одной стороны, между девами и асурами, богами и «демонами», силами Света и силами Тьмы имеются различие, противопоставление и конфликт. Значительная часть Ригведы посвящена победоносным битвам бога-воителя Индры против дракона Вритры и асуров. Но, с другой стороны, во множестве мифов упоминается о единосущности или братских узах, связующих девов и асуров. Можно подумать, что ведийское учение пытается установить двойную перспективу: если в непосредственной реальности, в том, что происходит у нас на глазах, девы и асуры непримиримы, различны по своей природе, обречены на взаимную борьбу, то зато в начале времен, то есть до сотворения мира или до того, как мир принял свою нынешнюю форму, они были единосущны[22].

В самом деле, они — сыновья Праджапати или Тваштара, то есть братья, появившиеся на свет от единого Отца. Адитьи — то есть сыновья Адити, «Солнца» — первоначально были Змеями. Сбросив старую кожу — это означало, что они обрели бессмертие — они стали богами, девами [Панчавимша-брахмана, XXV, 15, 4]. В ведийской Индии, как во многих других традициях, сбросить свою кожу значит освободиться от «старого человека» и вновь обрести молодость или достичь высшего способа существования. Этот образ то и дело встречается в ведийских текстах. Но поразительно то, что такое поведение, присущее рептилиям, оказывается свойственно и богам. Вставая на заре — написано в Шатапатха-брахмане [II, 3; I, 3 и 6] — Солнце «освобождается от ночи... точно так же, как Ахи <змея> освобождается от своей кожи». А божество Сома «точно как Ахи, выползает из своей старой кожи»[23]. Сбрасывание оболочки животного и выползание из нее играет важную ритуальную роль: предполагается, что тот, кто это исполнит, избавляется от удела непосвященного, от грехов или от старости. Но бог Сома не только ведет себя как мифический змей Ахи: Шатапатха-брахмана буквально отождествляет его с Вритрой, перворожденным драконом[24].

Это парадоксальное отождествление Бога с образцовым драконом — не исключение. Уже Ригведа характеризовала Агни как «жреца Асуров» [VII, 30, 3], а Солнце — как жреца асура Дева [VIII, 101,12]. Иными словами, боги являются, или являлись в прошлом, или способны стать асурами, не-богами. Агни, бог огня и очага, бог по преимуществу светоносный, единосущен змею Ахи Будхнья, символу подземной тьмы и подобию Вритры. В Ригведе [I, 79, 1] Агни называется «яростным змеем». Айтарея-брахмана [III, 36] утверждает, что Ахи Будхнья в невидимой форме (*parokseṇa*) является тем же самым, что Агни Гархапатья — в видимой форме (*pratyakṣa*). Другими словами, Змей — это возможность Огня, а Тьма — это непроявленный Свет. В Ваджасанейя-самхите [V, 33] Ахи Будхнья отождествляется с Солнцем (Аджа Экапад⁴)[25].

Возможно, рассуждения о змеиной сущности Агни ведут свое начало от образа рождающегося огня. Огонь «рождается» из тьмы или из загадочного вещества хтонической стихии, он стелется по земле, как змея. В Ригведе [IV, 1, 11-12] загорающийся огонь, который родился «на дне великого пространства, в его лоне», описан как «безногий, безглавый, прячущий два своих конца» (*guhāmāno antā*), как свернувшаяся змея[26]. Иными словами, он изображен как Оуроборос, образ, которому присущи одновременно сочетание крайностей и первоначальная целостность. Акт отделения ног от головы символизирует в Индии раздробление начального единства, то есть сотворение мира. В космогонии, как ее излагает Ригведа [X, 90,14], сотворение мира началось с того, что голова великана Пуруши была отделена от его ног. Добавим, что парадокс двойной природы Агни — одновременно змеиной и божественной — проявляется также и в религиозной амбивалентности огня. В Ригведе [X,16,9 и т.д.] огонь, во-первых, есть пожирающая людей сила, которой во что бы то ни стало следует избегать; с другой стороны, огонь — глашатай (*dūta*) Богов, друг (*mitra*) и гость (*atithi*) людей.

Вритра и Варуна

Тема амбивалентности божества отмечается во всей религиозной истории человечества. Сакральное привлекает человека и в то же время внушает ему страх. Боги предстают благосклонными и вместе с тем ужасными. В Индии каждое божество наряду с великодушной и ласковой формой наделено «ужасной формой» (*krodha-mūrti*): это его гневный, угрожающий, устрашающий облик. Один из богов, которые и привлекают и пугают,— Варуна. Во многих ведийских текстах рассказывается о «сетях Варуны»[27], и в одной из наиболее распространенных молитв выражена просьба о том, чтобы «быть избавленным от Варуны» [например: Ригведа, X, 97,16 и т. д.]. Однако верующий восклицает: «Когда наконец буду я с Варуной?» [Ригведа, V, VII 86, 2]. Варуна тоже отождествляется со змеем Ахи и с драконом Вритрой[28]. В Атхарваведе [XII, 3, 57] он назван «гадюкой». По всей видимости, имена Вритра и Варуна восходят к одной этимологии[29]. Более того, между Вритрой и Варуной существует определенное структурное соответствие. «Ночная» сторона Варуны позволила ему стать богом Вод, что сближает его с Вритрой, который «останавливает» или «оковывает» Воды[30]. У Варуны есть «демоническая» ипостась опасного чародея, который «связывает» людей на расстоянии, парализует их, точно так же, как Вритра блокирует Воды в расщелине Горы, «оковывает» их, грозит угасить Жизнь и вновь погрузить Вселенную в Хаос. Однако эти «змеиные» аспекты и «демонические» атрибуты не должны были бы оказаться присущи природе Варуны, космического бога и Господина Вселенной, бога звездного неба, «тысячеглазого» и т.д.[31] Но, как все великие боги, Варуна —

амбивалентный бог, и индийская мысль прилагала огромные усилия, чтобы интерпретировать эту амбивалентность то как божественное двуединство, то как *coincidentia oppositorum*.

Усилия индийской мысли добраться до единственного *Urgrund* Мира, Жизни и Духа увенчались не меньшим успехом и в отношении Вритры, змеино-чудовища по своей сути. Вритра символизирует тьму, косность, неподвижность и вместе с тем — виртуальность, аморфность, неопределенность, короче говоря — Хаос. Конфликт между Индрой и Вритрой — классическим противником богов — играет значительную роль в ведийской мифологии. Битва между драконом и богом или солярным героем является, как известно, весьма распространенным мифологическим мотивом, который можно обнаружить во всех мифологиях античного Ближнего Востока, в Греции, у древних германцев. В форме битвы между Змеем — символом тьмы — и Орлом, солнечной птицей, он распространен в Центральной и Северной Азии вплоть до Индонезии[32]. Антагонизм между драконом и богом-воителем поддается разнообразным интерпретациям. В данной работе мы не намерены изучать различные аспекты этого классического мифа. Достаточно будет напомнить, что победа Индры имеет в Индии космологическое значение. Освободив Воды, скованные Вритрой, Индра спасает Вселенную, или, если прибегнуть к мифологическим понятиям, создает ее заново.

Между тем, отметим поразительный факт: этот опасный враг в некотором роде приходится Индре «братом», потому что был создан его отцом Тваштаром. В самом деле, согласно мифу, Тваштар забыл пригласить своего сына Индру на жертвоприношение сомы. Но Индре удается приблизиться к месту жертвоприношения, и он овладевает сомой без разрешения. Его отец в ярости выплескивает в огонь остатки божественного напитка и восклицает: «Уверуй и стань врагом Индры!» Из этих остатков опрокинутой в огонь сомы и родился Вритра[33]. Но, едва родившись, Вритра сразу же поглотил богов Агни и Сому, и другие божества испугались. Тваштар и сам настолько перетрусил, что дал Индре свое оружие — гром — и этим в конечном счете помог ему одержать победу.

Не станем перечислять все фазы битвы. Согласно некоторым источникам[34], Небо и Земля образовались из тела Вритры — точно так же, как в месопотамской мифологии Мардук создал Небо и Землю из рассеянного на части тела Тиамата. Шатапатха-брахмана [I, 6, 3] сообщает в высшей степени многозначительную деталь: побежденный Вритра обращается к Индре со следующими словами: «Не бей меня, ибо ты теперь — то, чем был я!» И просит Индру рассечь его на две части, что тот и исполняет. Из той части, которая содержала сому, Индра создал Луну. Из другой, менее божественной части Вритры он создал чрево людей. Вот почему говорится: «Вритра внутри нас!»[35].

В заключение констатируем, что в этих мифах и в их теологическом истолковании обнаруживается менее очевидный, а потому менее известный аспект божественной истории. Мы почти могли бы сказать, что речь идет о «тайной истории» божества, которая понятна только посвященным, то есть тем, кто знает предания и понимает учение. Ведийская «тайная история» открывает нам, с одной стороны, единокровность девов и асуров, то, что два эти класса сверхъестественных существ происходят из одного и того же принципа; с другой стороны, она вскрывает *coincidentia oppositorum* в глубинной структуре каждого божества, которое является, поочередно или одновременно, благосклонным и ужасным, созидательным и разрушительным, солнечным и змееобразным (то есть явным и виртуальным) и т.д. Мы отдаем должное усилию индийской мысли, направленному на выявление единого принципа объяснения Мира, поиск той плоскости, в которой противоположности взаимопоглощаются, а противоречия уничтожаются. Классическая метафизика будет лишь разрабатывать и систематизировать эту целостную концепцию реальности, эскизно очерченную в ведах и брахманах. То, что кажется в этом мире противоречивым, несовершенным, дурным, «демоническим» и т. д., объясняется как негативный аспект реальности. Девы и асуры понимаются как взаимодополняющие возможности или последовательные проявления одной и той же божественной силы.

Две системы координат

Это, разумеется, справедливо только в трансцендентной и вневременной перспективе; в непосредственном опыте человека, в его конкретном историческом существовании девы противопоставлены асурам, и человек обязан стремиться к добру и бороться со злом. То, что справедливо для вечности, не всегда оказывается справедливо для конкретного времени. Мир начал существовать вследствие разрыва с первичным единством. Существование Мира, так же как и существование в Мире, предполагает отделение Тьмы от Света, различение Добра и Зла, выбор и напряжение. Но с индийской точки зрения Космос не рассматривается как образцовый и непревзойденный вид реальности, а существование в Мире не рассматривается как *sittum bonum*⁵. И Космос, и существование человека в Космосе — частные случаи, а частные случаи не могут исчерпать сказочных богатств Бытия. Как известно, индийский духовный идеал — это дживан мукта, «освобожденный при жизни», то есть человек, который живет в Мире, но не подчинен структурам Мира, который уже не зависит от своей ситуации, но «свободен передвигаться по собственной воле» (*kāmacarī*). Дживан мукта находится одновременно во времени и в вечности; его существование парадоксально в том смысле, что оно

представляет собой непостижимую и непредставимую *coincidentia oppositorum*.

Усилия, которые совершает человек, чтобы преодолеть противоречия, позволяют ему выйти из рамок непосредственной личной ситуации и подняться до надличностной точки зрения, или, иначе говоря, достичь метафизического знания. В своем непосредственном опыте человек зависит от пар противоположностей. Более того, он не только отличает приятное от неприятного, удовольствие от страдания, дружбу от вражды, но все заставляет его думать, что эти противоположности приложимы и к миру абсолюта, то есть, иными словами, что высшая реальность может быть охарактеризована теми же оппозициями, которыми определяется непосредственная реальность, в которую человек погружен просто в силу того факта, что живет в Мира. Индийские мифы, ритуалы и умозрительные построения расшатывают эту свойственную человеку тенденцию рассматривать непосредственный опыт Мира как полноценное метафизическое знание, отражающее, так сказать, высшую реальность. Как известно, преодоление противоречий — это лейтмотив индийской духовности. Посредством философской рефлексии и созерцания — как учит веданта — или посредством психофизиологических техник и медитаций — как рекомендует йога — удастся преодолеть противоречия и даже реализовать *coincidentia oppositorum* в собственном теле и собственном духе.

Позже мы вспомним некоторые индийские методы унификации. Теперь скажем только, что в Индии, как и в каждой традиционной культуре, фундаментальные истины утверждаются на всех уровнях знания, хотя выражаются они средствами, присущими разным системам координат. Принципы, ясно выраженные и сформулированные в Упанишадах, или философские системы обнаруживаются и в народных обрядах, и в религиозном фольклоре. Примечателен, например, тот факт, что в некоторых средневековых вишнуистских текстах архидемон Вритра становится брахманом, образцовым воителем и даже святым! [36] Демон Равана, который похитил Ситу⁶ и унес ее на Цейлон, считается также автором Кумаратантры, трактата по магической детской медицине. Демон — автор трактата, в котором содержатся антидемонические заклинания и ритуалы! Богиня Харити обрела право пожирать детей за свои заслуги в предыдущем существовании [37].

И это не исключение: многие демоны известны тем, что обрели свою демоническую власть благодаря добрым делам в предыдущих существованиях. Иными словами: добро может помогать творить зло. В награду за свои аскетические подвиги демоническое существо получает свободу творить зло; аскеза приводит к образованию запаса магических сил, позволяющего предпринять какое угодно деяние, без различения его «моральной» ценности. Все эти примеры — лишь хорошо известные частные иллюстрации фундаментальной индийской доктрины, которая

сводится к тому, что добро и зло имеют смысл только в мире видимостей, в существовании непосвященных и непросвещенных. В сфере трансцендентного добро и зло, напротив, так же иллюзорны и относительны, как и все прочие пары противоположностей — горячее-холодное, приятное-неприятное, длинное-короткое, видимое-невидимое и т.д.

У всех мифов, ритуалов и поверий, которые мы сейчас упоминали, есть нечто общее: они заставляют человека вести себя по-иному, чем он склонен был бы вести себя непосредственно, они заставляют мысленно оспаривать то, что показывают человеку его непосредственный опыт и элементарная логика, в общем — побуждают его стать тем, чем он не является — и чем не может быть — в своем профанном, непросвещенном состоянии, в подчинении условиям человеческого существования. Иными словами, эти мифы и их герменевтика выполняют функцию инициации. Известно, что в традиционных обществах инициация готовит подростка к принятию на себя ответственности взрослого человека, то есть вводит его в религиозную жизнь, в мир духовных ценностей. Благодаря инициации подросток овладевает надличностным знанием, которое до сих пор было ему недоступно[38]. И, как мы сейчас убедились, индийские мифы о *coincidentia oppositorum* помогают тому, кто над ними размышляет, преодолеть план непосредственного опыта и обнаружить для себя такой аспект реальности, который прежде был ему недоступен.

Мифы и ритуалы, связанные с интеграцией

Несколько примеров, приведенных и прокомментированных выше, не являются исключениями в индийской духовной истории. Как мы уже говорили, в Индии считается, что Царская дорога Духа — это интегрировать, унифицировать, представлять в совокупности или, другими словами, устранять противоречия и объединять фрагменты. Это очевидно уже в брахманической концепции жертвоприношения. Какова бы ни была роль жертвоприношения в индо-арийской протоистории и в ведийскую эпоху, несомненно, что, начиная с брахман, жертва оказывается главным образом средством восстановления первичного единства. В самом деле, с помощью жертвы собирают воедино рассеченные члены Праджапати, то есть восстанавливают Божественное существо, уничтоженное в начале времен, чтобы из его тела родился Мир. Основная функция жертвоприношения — вновь соединить вместе (*samdhā*) то, что было расчленено *in illo tempore*⁷. Параллельно символическому восстановлению Праджапати, процесс реинтеграции происходит и в том, кто совершает жертвоприношение. Соединяя, согласно ритуалу, фрагменты Праджапати, приносящий жертву человек и сам «воссоединяется» (*samharati*), то есть старается восстановить целостность своего истинного «Я». Как пишет Ананда Кумарасвами, унификация и становление самим собой являются

одновременно смертью, возрождением и бракосочетанием[39]. Вот почему символика индийского жертвоприношения чрезвычайно сложна: в нем одновременно присутствуют космологические, сексуальные символы и символы, относящиеся к инициации.

Жертвоприношение, понимаемое преимущественно как средство унификации, иллюстрирует, наряду со многими другими примерами, непреодолимое стремление индийского духа преодолеть противоречия и возвыситься до целостной реальности. Позднейшая история индийской духовности развивалась почти исключительно в этом направлении. Этим объясняется, кроме всего прочего, почему индийское мышление отказалось приписывать ценность Истории и почему традиционная Индия не имела исторического сознания. А все потому, что в сравнении с целостной реальностью то, что мы называем всеобщей историей, представляет собой лишь отдельный момент грандиозной космической драмы. Индия — подчеркнем еще раз — отказалась придавать преувеличенное значение тому, что, исходя из ее онтологии, было всего лишь мимолетным аспектом частной ситуации, то есть тому, что мы сегодня называем «ситуацией человека в истории».

Андрогин в XIX веке

«Серафита», несомненно, один из самых чарующих фантастических романов Бальзака. И не из-за теорий Сведенборга, которыми он насыщен, а из-за того, что Бальзаку удалось с несравненным блеском развить фундаментальную тему архаической антропологии: тема эта — андрогин как образец совершенного человека. Вспомним атмосферу и сюжет романа. В замке на опушке близ деревушки, что в долине Жарвис у фьорда Стромфьорд, жило странное существо, прекрасное изменчивой и меланхоличной красотой. Как некоторые другие бальзаковские персонажи, оно, казалось, скрывало ужасный «секрет», непостижимую «тайну». Но тайна эта не имела ничего общего с такими «секретами», как у Вотрена. Герой «Серафиты» — не жертва судьбы в разладе с обществом. Это существо, качественно отличающееся от прочих смертных, и его «тайна» связана не с темными эпизодами из его прошлого, но со структурой его существования.

Таинственный герой любит Минну и любим ею. Она считает его мужчиной, Серафитусом; но кроме того, его любит Вилфред, в глазах которого он предстает женщиной, Серафитой.

Этот идеальный андрогин появился на свет у родителей, которые были учениками Сведенборга. Он никогда не покидал своего фьорда, не открывал ни одной книги, не беседовал ни с одним ученым и не занимался никаким искусством, но тем не менее этот Серафитус-Серафита обнаруживает значительную эрудицию и умственными способностями превосходит обыкновенных смертных. Бальзак с патетическим

простодушием описывает качества этого андрогина, его уединенную жизнь, его созерцательный экстаз. Все это, разумеется, основано на учении Сведенборга, потому что роман написан главным образом для того, чтобы служить иллюстрацией и комментарием к свиденборговским теориям совершенного человека. Но Бальзаковский андрогин очень мало принадлежит земле. Его духовная жизнь полностью устремлена к небу. Серафитус-Серафита живет исключительно для того, чтобы становиться чище — и любить. Хотя Бальзак и не говорит этого определенно, мы понимаем, что Серафитус-Серафита не может покинуть землю, пока не познает любви. Речь, по всей видимости, о наивысшей и драгоценнейшей степени совершенства: любить реально и одновременно двух существ противоположного пола. Это, разумеется, любовь серафическая, но при всем при том ничуть не абстрактная, не всеобщая. Бальзаковский андрогин любит двух вполне индивидуализированных существ; то есть он укоренен в конкретном, в жизни. Здесь, на земле, он — не ангел, а совершенный человек, то есть «целостное существо».

«Серафита» — последнее великое произведение европейской литературы, центральным мотивом которого является миф об андрогине. Другие писатели XIX века тоже обращались к этому сюжету, но произведения их посредственны, а то и откровенно плохи. Как курьез напомним «Андрогина» Пеладана (1891), восьмой том из серии двадцати романов под общим названием «Латинский декаданс». В 1910 году Пеладан вернулся к тому же сюжету в брошюре «Об андрогине» (серия «Идеи и формы»), которая не вовсе лишена интереса, хотя изобилует неточностями и заблуждениями. Во всем творчестве Сара Пеладана — которое в наши дни едва ли кто-либо отважится одолеть — господствует мотив андрогина. Анатолий Франс писал, что «он одержим идеей гермафродита, которая вдохновляет все его книги». Но вся продукция Сара Пеладана — как, впрочем, и его современников, служивших ему образцами: Суинборна, Бодлера, Гюисманса — развивается под совершенно другим знаком, чем «Серафита»: герои Пеладана «совершенны» в сфере чувственности. Метафизическое значение «совершенного человека» деградирует и во второй половине XIX века окончательно теряется.

Французское и английское декадентство время от времени возвращается к теме андрогина[40], но речь всякий раз идет о зловещем или даже сатанинском гермафродитизме (как, например, у Алистера Кроули). Как во всех великих духовных кризисах, охватывающих Европу, здесь мы вновь сталкиваемся с деградацией символа. Когда дух утрачивает способность улавливать метафизическое значение символа, этот символ воспринимается во все более и более грубом плане. У писателей-декадентов андрогин понимается исключительно как гермафродит, в котором анатомически и физиологически сосуществуют два пола. Дело оказывается не в полноте, существующей благодаря синтезу полов, но в

изобилии эротических возможностей. Здесь нет речи о появлении нового человеческого типа, в котором синтез обоих полов порождает новое сознание, свободное от полярности,— речь, так сказать, о чувственном совершенстве, происходящем от активного присутствия двух полов.

Эта концепция гермафродита была, весьма вероятно, вдохновлена внимательным изучением произведений античной скульптуры. Но писатели-декаденты не знали, что в античности гермафродит являл собой идеальную ситуацию, которую пытались духовно актуализировать посредством риуалов; однако если у новорожденного обнаруживались признаки гермафродитизма, его умерщвляли собственные родители. Иными словами, конкретный, анатомический гермафродит считался ошибкой природы или знаком гнева богов и, соответственно, немедленно устранялся. Только ритуальный андрогин являлся образцом, идеалом, потому что ему было присуще не совмещение анатомических органов, но символическая целостность магически-религиозных сил, связанных с обоими полами.

Немецкий романтизм

Достаточно обратиться к немецким романтикам, чтобы обнаружить дистанцию, отделяющую идеал Пеладана от идеала Новалиса. Для немецких романтиков андрогин — тип совершенного человека будущего[41]. Риттер, знаменитый врач и друг Новалиса, наметил в своей книге «Фрагменты из наследия молодого физика» (*Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers*) целую философию андрогина. Для Риттера человек будущего, во всем подобный Христу, будет андрогином. «Ева, — пишет он, — была рождена мужчиной без помощи женщины; Христос был рожден женщиной без помощи мужчины; Андрогин будет рожден обоими. Но супруг и супруга сольются воедино в одном и том же сиянии». Тело, которое родится при этом, будет бессмертно. Описывая новое человечество будущего, Риттер прибегает к алхимической терминологии — указание на то, что алхимия была одним из источников, из которых черпали немецкие романтики для реактуализации мифа об андрогине.

Вильгельм фон Гумбольдт в одной из юношеских работ, «О мужской и женской форме» (*Über die mannliche und weibliche form*), разрабатывал ту же тему; больше всего внимания он уделяет божественной андрогинности — архаической и крайне распространенной теме, на которой мы остановимся позже. И Фридрих Шлегель также рассматривал идеал андрогина в своем эссе (*Über die Diotima*), где критиковал акцентуацию исключительно мужских или исключительно женских характеров, которая характерна для современного воспитания и современных нравов. Поскольку цель, к которой должен стремиться род людской,— так рассуждает Шлегель, — это последовательная реинтеграция полов вплоть до достижения андрогинности.

Но из всех романтических писателей наиболее значительную роль проблеме андрогина отводит Франц фон Баадер. Для Баадера андрогин был началом всего — и вновь появится в конце времен. Основным источником, вдохновлявшим Баадера, был Якоб Бёме. Он заимствовал у Бёме идею первого падения Адама: сон Адама, во время которого его небесная подруга отделилась от него. Но благодаря Христу человек вновь станет андрогином, подобным ангелам. Баадер писал, что «цель брака как таинства — восстановление небесного или ангельского образа человека, такого, каким он должен быть». Сексуальную любовь не следует путать с инстинктом продолжения рода: ее истинная функция — «помогать мужчине и женщине внутренне восстанавливать совершенный человеческий облик, то есть изначальный божественный облик»[42]. Баадер считал, что над всеми прочими теологиями восторжествует та, которая представит «грех как распад человека, а искупление и воскресение — как его воссоединение»[43].

Чтобы отыскать источники этой переоценки андрогина в немецком романтизме, следует изучить суждения Якоба Бёме и других теософов XVII века, в частности И. Г. Гихтеля и Готтфрида Арнольда. Благодаря комментированной антологии профессора Э. Бенца «Адам. Миф о первом человеке» [Adam. Der Mythos des Urmenschen, Munchen, 1955] эта работа может быть проведена достаточно быстро. Для Бёме сон Адама — это его первое падение: Адам отделился от божественного мира и «возомнил себя» погрузившимся в природу; тем самым он деградировал и стал принадлежать земле. Возникновение двух различных полов есть прямое следствие этого первого падения. Согласно некоторым продолжателям Бёме, Адам, видя, как совокупляются животные, был смущен желанием, и Бог даровал ему пол во избежание худшего[44]. Другая фундаментальная идея Бёме, Гихтеля и других теософов состояла в том, что София, божественная Дева, изначально находилась в Первом Человеке. Он пожелал над ней господствовать, и тогда Дева от него отделилась. Для Готтфрида Арнольда это означает, что плотское желание толкнуло Первого Человека на утрату этой «окультурной», тайной супруги. Но даже и сегодняшний, «падший», мужчина, любя женщину, всегда втайне желает эту небесную Деву[45]. Бёме сравнивал утрату Адамом андрогинной природы с распятием Христа[46].

Вероятно, Якоб Бёме заимствовал идею андрогина не в Каббале, а в алхимии — не случайно он пользуется алхимической терминологией[47]. В самом деле, одно из имен философского камня было именно «Ребис», «двойное существо» (букв, «две вещи») или герметический Андрогин. Ребис рождается в результате союза между Почвой и Луной или, в алхимических терминах, между серой и Меркурием[48]. Излишне было бы подчеркивать значение андрогина в *opus alchymicum*⁸ после фундаментальных работ К.Г. Юнга[49].

Миф об андрогине

Мы не ставим перед собой цели изложить историю учения об андрогине в эпоху Возрождения, в средние века и в античности. Достаточно будет напомнить, что Леоне Эбрео попытался в своих «Диалогах о любви» связать платоновский миф об андрогине с библейской легендой о падении, истолкованной как дихотомия Первого Человека[50]. Иная, но также сосредоточенная на первичном единстве человека, теория была предложена Иоанном Скотом Эриугеной, который, впрочем, опирался на Максима Исповедника. Для Эриугены разделение полов было частью космического процесса. Разделение субстанций началось в Боге и последовательно продолжалось вплоть до разделения в природе самого человека, который оказался разделен на мужчину и женщину. Вот почему соединение субстанций должно начаться в человеке и вновь завершиться на всех уровнях бытия, в том числе и в Боге. В Боге не существует разделения, ибо Бог — это Все в Одном. Для Иоанна Скота Эриугены разделение на два пола было последствием греха, но этому придет конец благодаря воссоединению человека, вслед за которым наступит эсхатологическое объединение земного круга с раем. Христос предвосхитил эту последнюю, заключительную реинтеграцию. Иоанн Скот Эриугена цитирует Максима Исповедника, согласно которому Христос соединяет в своей природе оба пола, ибо после своего воскресения он не был «ни мужчиной, ни женщиной, хотя рожден был и умер мужчиной»[51].

Напомним также, что многие *midrashim* изображали Адама андрогином. Согласно *Bereshit rabba*, «Адам и Ева были сотворены спиной к спине, соединенные в плечах; затем Бог их разделил ударом топора, разрубив их на две части. Другие полагают иначе: первый человек (Адам) был правой стороной мужчина, а левой — женщина; но Бог расщепил его на две половины»[52]. Но определеннее всего отводили центральное место в своих учениях идее андрогина некоторые христианские гностические секты. Согласно сведениям, которые сообщает святой Ипполит[53], Симон волхв именовал изначальный дух *arsenothelys*, «мужем-женой». Наассены[54] также рассматривали Небесного Человека, Адамаса, как *arsenothelys*. Земной Адам был только образом небесного архетипа: следовательно, он также был андрогином. Вследствие того факта, что человечество происходит от Адама, *arsenothelys* виртуально существует в каждом человеке, и духовное совершенствование состоит именно в том, чтобы обрести в себе эту андрогинность. Высший Дух, Логос, также был андрогином. И последняя заключительная реинтеграция, «как в отношении духовных начал, так и в отношении начал животных и материальных, должна произойти в человеке, Иисусе, сыне Марии» [Refutatio, V, 6]. Согласно Наассенам, космическая драма содержит в себе три элемента: 1) преисущий Логос как божественная и всеобщая совокупность; 2) падение,

результат которого — распад мироздания на части и страдание; 3) приход Спасителя, который в своем единстве воссоединит бесчисленные фрагменты, из которых сегодня состоит Вселенная. Для Наассенов андрогинность — это один из моментов грандиозного процесса космического воссоединения.

В «Послании Евгноста Блаженного», две рукописи которого были недавно обнаружены в Хенобоскионе, Отец сам из себя производит человека-андрогина. Этот последний, объединившись со своей Софией, производит на свет сына-андрогина. «Этот сын — первый Отец-прародитель, Сын Человеческий, называемый также Адам Света. <...> Он соединяется со своей Софией и производит великий андрогинный свет, который по своему мужскому имени зовется Спасителем, создателем всего сущего, а по женскому своему имени — Софией, прародительницей всего, называемой также Пистис. Этими двумя последними существами порождены другие шесть пар духовных андрогинов, которые производят на свет 72, затем 360 других существ»[55]. Как видим, речь идет о череде предков и потомков, которая начинается Отцом-андрогином и повторяется на нисходящих уровнях (более удаленных от «центра», в котором находится самопорожденный Отец).

Андрогинность присутствует также в «Евангелии от Фомы», которое, не являясь, собственно говоря, гностическим произведением, свидетельствует о мистической атмосфере зарождающегося христианства. Этот текст, правда в переработанном и перетолкованном виде, был достаточно популярен среди первых гностиков, его перевод на саидский диалект фигурировал в гностической библиотеке Хенобоскиона. В «Евангелии от Фомы» Иисус, обращаясь к ученикам, говорит: «Когда вы сделаете два <существа> одним, и когда вы то, что внутри, сделаете таким же, как то, что снаружи, а то, что снаружи, таким же, как то, что внутри! И если вы сделаете мужское и женское единым, так, чтобы мужское не было более мужским, а женское не было более женским, вот тогда вы войдете в Царствие»[56]. В другом логионе [№ 106, изд. Puech; № 103 Grant] Иисус говорит: «Когда вы сделаете так, чтобы два стали одним, вы станете сыновьями Человека, и если скажете: "Гора, перейди на другое место!", — она перейдет» [Doresse, II, p. 109, № 110]. Выражение «стать одним» упоминается еще три раза [log. 4 Puech; 3 Grant; 10 Grant, 11 Puech; 24 Grant, 23 Puech].

Доресс отсылает к нескольким параллельным местам Нового Завета [Иоанн, 17, 11; 20-23; Римляне, 12,2-5; 1-е Коринф., 12,27 и т. д.]. Но важнее всего — Послание к Галатам, 3, 28: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского; ибо все вы одно во Христе Иисусе». Это единство — то же, которое было в начале Творения, до сотворения Евы, когда «человек» не был ни мужчиной, ни женщиной [Grant, p. 144]. По «Евангелию от Филиппа» (рукопись X из Кенобоскиона), разделение полов — сотворение Евы, отделенной от тела

Адама — было первопричиной смерти. «Христос пришел, чтобы восстановить то, что было так <разделено> вначале и чтобы вновь соединить два. Тем, которые умерли, потому что были разлучены, он вернет жизнь, вновь объединив их!» [Doresse, II, p. 157].

В других текстах содержатся сходные высказывания о воссоединении полов, понимаемом как совокупность признаков Царства. «Спрошенный кем-то о времени, когда наступит Царствие, Господь сам ответил: "Когда два станут одним, то, что снаружи, таким, как то, что внутри, а мужчина вместе с женщиной — ни мужчиной, ни женщиной"» [II послание Климента, цит. Doresse, II, 157]. Цитаты, воспроизведенные в «Послании Климента», происходят, по-видимому, из «Евангелия от Египтян», из которого у Климента Александрийского сохранился следующий отрывок: «Когда Саломея спросила, когда узнаются вещи, о которых он говорит, Господь ответил: "Когда вы растопчете одежды стыда и когда два станут одним, и когда мужчина и женщина не будут ни мужчиной, ни женщиной"» [Строматы, III, 13, 92; Doresse, II, 158].

Здесь не место вникать в происхождение этих гностических и парагностических формулировок относительно божественной целостности и андрогинности «совершенного человека». Как известно, источники гностицизма чрезвычайно разнородны; наряду с иудаистическим гностицизмом, с рассуждениями о первом Адаме и о Софии, свой вклад в это течение внесли неоплатонические и неопифагорейские доктрины; имеются и восточные, главным образом иранские, влияния. Но, как мы только что видели, уже у святого Павла и в Евангелии от Иоанна андрогинность включена в число признаков духовного совершенствования. В самом деле, стать «мужчиной и женщиной», или не быть «ни мужчиной, ни женщиной» — это гибкие словосочетания, с помощью которых язык пытается передать *metanoia*, «превращение», полное ниспровержение ценностей. Быть одновременно «мужчиной и женщиной» — такой же парадокс, как вновь стать ребенком, как заново родиться, как войти в «узкую дверь».

Разумеется, сходные концепции существовали и в Греции. Платон в «Пире» [189E-193D] описывал первобытного человека как бисексуальное существо сферической формы. Для нашего исследования существенно то, что как в метафизическом рассуждении Платона, так и в теологии какого-нибудь Филона Александрийского; как у теософов-неоплатоников и неопифагорейцев, так и у герметистов, ведущих свое происхождение от Гермеса Трисмегиста (Трижды-величайшего) или от Поймандра, так и у множества христианских гностиков, человеческое совершенство мыслилось как единство, не имеющее щелей и уязвимых мест. К тому же оно считалось только отражением божественного совершенства, Всего в Одном. В «Совершенном рассуждении» Гермес Трисмегист открывает Асклепию, что «Бог не имеет имени или, вернее, все имена — его, ибо он

сразу и Одно, и Всё. Бесконечно исполненный плодovitостью обоих полов, он всегда порождает все, что намеревался произвести на свет.

— Как, Трисмегист, ты говоришь, что Бог имеет два пола?

— Да, Асклепий, и не только Бог, но все животные и все растения...»[57]

Божественная андрогинность

Именно эта идея всеобщей двуполости, неизбежно вытекающая из идеи божественной двуполости, поскольку божество есть образец и первопричина каждого существования, способна прояснить для нас суть дела. Ведь подобная концепция подразумевает, в сущности, что совершенство, то есть Бытие, сводится в общем и целом к единству-целостности. Все сущее в идеале должно быть всеобщим и на всех уровнях и во всех контекстах должно содержать *coincidentia oppositorum*. Это подтверждается как андрогинностью богов, так и ритуалами символической андрогинизации, но также и наличием космогонии, которые объясняют Мир, исходя из космогонического яйца или из начальной целостности в форме сферы. Подобные идеи, символы и ритуалы обнаруживаются не только в средиземноморском мире и на античном Ближнем Востоке, но и в некоторых других архаических и экзотических культурах. Такое распространение нельзя объяснить, не признав, что, значит, эти мифы, придавая божеству и высшей реальности неделимую целостность, тем самым представляли удовлетворительный образ божества и даже удовлетворительный образ высшей реальности и в то же время побуждали человека приблизиться к этой полноте с помощью ритуалов или мистических техник реинтеграции.

Приведем несколько примеров, которые помогут нам лучше понять этот религиозный феномен. В древнейших греческих теогониях божества женского пола или бесполое производят на свет потомство самостоятельно. Этот партеногенез подразумевает андрогинность. По преданию, которое сообщает Гесиод [Теогония, 124 sq.], от Хаоса (бесполого) родились Эреб (беспольный) и Ночь (женского пола). Земля самостоятельно породила звездное Небо. Таковы мифологические формулы первичной целостности, содержащей в себе все силы, а значит, и все бинарные оппозиции: хаос и формы, тьму и свет, виртуальное и проявленное, мужское и женское и т.д. Двуполость как образцово-показательное проявление порождающей силы помещается в ряду чудесных свойств божества. Гера сама породила Гефеста и Пифона; эта «богиня брака вначале представляет собой андрогинную фигуру»[58]. В Лабранде, в Карий, поклонялись бородатому Зевсу с шестью сосцами, расположенными треугольником у него на груди[59]. Геракл, герой, отличающийся именно своей мужественностью, поменялся одеждой с Омфалой. На таинствах Геркулеса-Победителя Италийского бог и посвящаемые были одеты женщинами; как убедительно показала Мари

Делькур, предполагалось, что этот ритуал «способствовал здоровью, молодости, силе, продолжительности жизни, а может быть, даже в некотором роде давал бессмертие»[60].

На Кипре почитали бородатую Афродиту под именем Афродитос, а в Италии — лысую Венеру. А Дионис вообще был двуполым божеством. В одном из фрагментов у Эсхила (фр. 61) некто кричит, видя его: «Откуда ты, мужчина-женщина, и где твоя родина? Что на тебе за одеяние?»[61] Изначально Диониса представляли себе как сильное бородатое существо, вдвойне могущественное по причине своей двойной природы. И только позже, в эллинистическую эпоху, искусство придало ему женственность[62]. Не станем останавливаться на других синкретических андрогинных божествах, например на фригийской Великой Матери и двуполых существах, которых она рождает на свет, Агдитис и Мисе. Что же касается божества, которое древние называли Гермафродитом, оно сформировалось позже, около IV или III века до н. э., и его весьма сложная история[63] представляет меньший интерес для нашего исследования.

Не будем напоминать здесь также и об андрогинных божествах, имеющих в других религиях[64]. Их довольно много. Их можно встретить как в сложных, развитых религиях — например, у древних германцев, на античном Ближнем Востоке, в Иране, в Индии, в Китае, в Индонезии и т.д., — так и у народов с архаической культурой, в Африке, Америке, Меланезии, Австралии и Полинезии[65]. Большинство божеств произрастания и плодородия двуполы или отмечены чертами андрогинности. «*Sive dens sis, sive dea*»⁹, — говорили древние римляне о земледельческих божествах; а ритуальная формула *sive mas sive femina*¹⁰ часто встречалась в обращениях к божествам. В некоторых случаях (например, у эстонцев) земледельческие божества в течение одного года считаются мужчинами, а в течение следующего — женщинами[66]. Но вот что удивительнее всего: андрогинами оказываются явно мужские или явно женские божества; этому можно найти объяснение, если учесть традиционную концепцию, согласно которой невозможно безусловно являться чем-либо, если одновременно не являешься чем-либо противоположным, или, еще точнее, если в то же самое время не представляешь собой еще многое другое.

Андрогинном был Зерван, иранский бог беспредельного Времени, — а также китайское высшее божество Тьмы и Света[67]. Эти два примера ясно показывают нам, что андрогинность была преимущественной формулой целостности. Потому что, как мы уже видели, Зерван был отцом близнецов Ормазда и Ахримана, богов Добра и Зла, — а Тьма и Свет, как в Индии, так и в Китае, символизируют непроявленные и проявленные возможности высшей реальности. Ко многим божествам обращались, называя их «Отцом и Матерью»[68]. Это было одновременно и намеком на их полноту или на их возможное самопорождение, и указанием на их

производительную силу. Возможно также, что некоторое количество «божественных пар» — это позднейшие переработки первичного андрогинного божества или персонификация их признаков. Поскольку андрогинность — это различительный признак первичной целостности, в которой соединяются все возможности, — первочеловек, мифический предок человечества во многих преданиях мыслится как андрогин. Выше мы приводили пример Адама. Туисто, первый человек германской мифологии, также был двуполом; этимологически его имя связано с древненорвежским *tvistr* («двухраздельный»), с ведическим *dvis*, с латинским *bis* и т.д.[69] В некоторых преданиях мифический предок-андрогин был заменен парой близнецов, как Яма и Ями в Индии или Йима и Йимак в Иране.

Ритуальная андрогинизация

Во всех этих мифах о божественной андрогинности и о двуполом первочеловеке обнаруживаются образцовые модели человеческого поведения. В соответствии с этим андрогинность символически оживляется, заново актуализируется посредством ритуалов. Эта ритуальная андрогинизация преследует различные цели, и морфология ее чрезвычайно сложна. Мы ни в коем случае не ставим перед собой задачи предпринять ее исследование. Достаточно будет напомнить, что у многих первобытных племен отроческая инициация подразумевает предварительную андрогинизацию неофита. Наиболее известным, хотя до сих пор не нашедшим объяснения, примером является инициационная субинцизия, принятая у некоторых австралийских племен; она символически одаривает неофита женским половым органом[70]. Если иметь в виду, что у австралийцев, как, впрочем, и у многих других первобытных племен, непосвященные рассматриваются как не имеющие пола и что обретение пола есть одно из следствий инициации, глубинное значение этого ритуала представляется нам так: невозможно стать зрелым в сексуальном отношении мужчиной, пока не испытаешь сосуществования полов, андрогинности; иными словами, невозможно познать какой-то отдельно взятый и четко определенный способ существования, пока не познаешь способ существования вообще.

В обряде инициации андрогинность не всегда обозначается непременно операцией, как у австралийцев. Во многих случаях намек на нее дает переодевание юношей в девичью одежду и, наоборот, девушек — в юношескую. Такой обычай засвидетельствован у некоторых африканских племен, а также в Полинезии[71]. Имеет смысл задуматься: не означает ли символической андрогинизации ритуальная нагота, нередко входящая в обряды отроческой инициации. Равным образом, гомосексуальная практика, отмечаемая во многих обрядах инициации, объясняется, по-

видимому, сходными поверьями, коль скоро во время инициации неопиты объединяют в себе оба пола.

Интерсексуальное переодевание было распространено также и в античной Греции. Плутарх приводит некоторые обычаи, которые кажутся ему странными: «В Спарте,— пишет он,—женщина, которой поручена забота о новобрачной, обривает ей голову, надевает на нее мужскую обувь и одежду, затем кладет ее на ложе одну, без света. Муж приходит к ней украдкой» [Плутарх, Ликург, 15]. «В Аргосе новобрачная в первую ночь надевает фальшивую бороду» [Плутарх, Добродетель женщин]. «В Косе муж надевает женскую одежду перед тем, как принять жену» [Плутарх, 58, Греческий вопрос][72]. Во всех этих примерах интерсексуальное переодевание является брачным обычаем. Однако нам известно, что в архаическую эпоху в Греции вступление в брак следовало за отроческой инициацией. Переодевание имело место также по случаю афинских Осхофорий — церемонии, в которой можно различить «остатки мужских инициаций, праздник урожая и торжество в память о возвращении Тесея. Как показал А. Жанмер, они так тесно слились потому, что сама легенда о Тесее коренится в древнем общественном ритуале испытаний, являясь, по крайней мере частично, его повествовательной интерпретацией»[73].

Но помимо этих остатков инициационных переодеваний, интерсексуальное переряживание практиковалось в Греции в ходе некоторых дионисийских церемоний, во время празднеств Геры на Самосе и в других случаях[74]. Учитывая, что переодевания были весьма распространены в Европе во время карнавала или праздников весны, а также в ходе разных земледельческих церемоний в Индии, в Персии и в других азиатских странах[75], можно понять главную функцию этого ритуала: речь идет, в общем и целом, о том, чтобы выйти за пределы себя, преодолеть свою частную ситуацию, насквозь историзированную, и восстановить изначальную ситуацию — расположенную по ту сторону человеческого, по ту сторону истории, поскольку она, эта ситуация, предшествует образованию человеческого общества; ситуация эта парадоксальна, ее невозможно поддерживать в мирском, профайлом времени, в рамках истории, но важно периодически ее возобновлять, чтобы восстанавливать, хотя бы на мгновение, изначальную полноту, непочатый источник сакральности и могущества.

Ритуальное переодевание подразумевает символическое «опрокидывание поведения»; оно служит предлогом для карнавального шутовства, а также и для распушенности сатурналий. В общем это временное приостановление законов и обычаев, потому что оба пола начинают вести себя таким образом, который прямо противоположен нормальному. Опрокидывание поведения включает в себя полное смешение ценностей — такова особенность всех оргиастических ритуалов. Морфологически интерсексуальные переодевания и символическая андрогинность соответствуют церемониальным оргиям. В каждом из этих

случаев мы отмечаем ритуальное «воссоединение», реинтеграцию противоположностей, регрессию в сторону первобытной хаотичности. По сути, речь идет о символической реставрации Хаоса, недифференцированного единства, предшествовавшего Творению, и этот возврат к хаотическому претворяется, благодаря чудодейственному возрастанию сил, в мощнейшее возрождение. В этом кроется одна из причин ритуальной оргии, совершаемой ради будущего урожая или по случаю Нового года: в первом случае оргия обеспечивает плодородие, во втором — символизирует возврат к докосмогоническому Хаосу, сопровождаемый погружением в неисчерпаемый источник сил, который существовал до сотворения мира и благодаря которому смогла осуществиться космогония. Нарождающийся год соответствует миру в момент его сотворения[76].

Первичная целостность

Итак, мы видим, что эти ритуалы установления целостности посредством символической андрогинности или оргии могут опираться на разные ценности. Но все они осуществляются, когда нужно обеспечить успех в начале чего бы то ни было — это может быть начало сексуальной или культурной жизни, которое отмечает инициация, Новый год, весна или «начало», ознаменованное новым урожаем. Если учесть, что для представителей традиционных обществ космогония есть главным образом «начало», становится понятно присутствие космогонических символов в инициационных, земледельческих или оргиастических ритуалах. «Начать» что-либо значит, в сущности, приступить к созданию этого, то есть воспользоваться огромным запасом священных сил. Этим объясняется структурное сходство между мифом о первичном Андрогине, Предке человечества, и космогоническими мифами. И в том и в другом случае мифы открывают, что в начале, *in illo tempore*, была густая плотная целостность — и что эта целостность оказалась расчленена или разломана ради того, чтобы могли родиться мир или человечество. Первичному андрогину, особенно андрогину сферическому, описанному у Платона, в космическом плане соответствует космогоническое яйцо или первичный антропокосмический гигант.

В самом деле, множество космогонических мифов представляют первичное состояние — Хаос — как плотную и однородную массу, из которой невозможно вычленил никакой формы; или в виде похожей на яйцо сферы, внутри которой слиты воедино Небо и Земля; или как гиганта — макрочеловека, и т. д. Во всех этих мифах сотворение мира осуществляется как разделение яйца на две половины, изображающие Небо и Землю, или как расчленение однородной массы[77].

Итак, в начале — как в космическом, так и в антропологическом плане — была полнота, таившая в себе все возможности. Но эта одержимость

«началом», обнаруживающаяся в множестве разных мифов и ритуалов, может быть истолкована и в другой системе координат. Ведь мы убедились, что тенденция к унификации, к полному воссоединению хотя и проявляется на разных уровнях, тем не менее выражается самыми разными средствами и преследует различные цели. Слияние противоположностей и уничтожение противоречий имеют место как в ритуальной оргии, так и в инициационной андрогинизации, но плоскости их осуществления при этом не совпадают. Объединение полярно противоположных принципов происходит также посредством йогических техник, особенно это характерно для тантрической йоги. И в этом случае цель — добиться «единства-целостности», но опыт разворачивается одновременно на нескольких уровнях, а конечная унификация может быть описана лишь с помощью трансцендентных терминов. Иными словами, во всех этих плоскостях темного опыта ритуальной оргии, ритуальной андрогинизации или возврата к докосмическому Хаосу мы имеем дело с воссоединением и унификацией, которые сравнимы по своей структуре с тенденцией Духа возвращаться к «Одному-Всему». Сейчас не будем углубляться в толкование этого парадокса, в силу которого Жизнь стремится вести себя как Дух[78]. Однако важно уточнить, что если все эти мифы, ритуалы и техники подразумевают полную *coincidentia oppositorum*, если, с точки зрения структуры, космогоническое яйцо соответствует ритуальной оргии, андрогинизации или ситуации дживан мукта, — единство-целостность, которой достигает участник оргиастического ритуала, отличается от той, которой достигает человек, снимающий противоречия с помощью йоги.

Приведем несколько примеров, которые помогут нам лучше понять это разнообразие точек зрения и различие плоскостей. Мы уже сказали, что андрогин допускался в Греции только как ритуальная реальность, а детей, рождавшихся с признаками гермафродитизма, родители умерщвляли. Следовательно, в этом случае анатомико-физиологическая и ритуальная реальность никак не могли смешиваться. Сибирский шаман иногда объединяет в себе символически оба пола: его костюм украшен женскими символами, а в некоторых случаях шаман пытается имитировать поведение женщин. Но известны примеры шаманизма, в которых двуполость засвидетельствована ритуально, то есть конкретно: шаман ведет себя как женщина, одевается в женскую одежду, иногда даже берет себе мужа[79]. Эта ритуальная двуполость — или бесполость — призвана служить одновременно знаком духовности, общения с богами и духами — и источником сакрального могущества. Ибо шаман соединяет в себе два полярно противоположных принципа; а поскольку его собственная персона представляет иерогамию, священный брак между богами, то тем самым он символически восстанавливает единство Неба и Земли, а значит, обеспечивает связь между Богами и людьми[80]. Эта двуполость переживается ритуально и экстатически; она допускается как необходимое условие выхода за пределы профанного существования.

Элементы отклонения от нормы, присущие некоторым из этих шаманских техник, не должны заслонять от нас тот факт, что конечной целью и теологическим оправданием ритуальной бесполости или двуполости является превращение человека, и если в иных случаях делались попытки осуществить это превращение средствами, подразумевавшими физиологическое превращение шамана, то это ничего не меняет в нашей проблеме. История религий знает немало примеров смешения разных плоскостей; это случаи, когда на уровне физиологического опыта предпринимаются попытки изобрести способ духовного существования, достижимый исключительно ритуальным или мистическим путем.

То же смешение плоскостей наблюдается у сибирских и индонезийских шаманов, которые извращают свое сексуальное поведение, чтобы *in concrete*¹¹ пережить ритуальную андрогинность. Не столь важно, что в этих последних случаях перед нами добровольное извращение или деградация индийской мистической техники, которую шаманы не умеют применять или ее духовный смысл оказался ими забыт. Важно то, что ритуальная андрогинизация шаманского типа, особенно в тех случаях, когда она принимает извращенные формы, свидетельствует об отчаянном усилии конкретными физиологическими средствами достичь парадоксальной целостности человека. Иными словами, и в этом случае также следует проводить различия между целью и средствами, применяемыми для достижения этой цели. Средства могут быть примитивными, а иногда по-детски наивными и экстравагантными; тогда и начинают объединять противоположности в прямом, конкретном смысле этого слова и в результате приходят к такому способу существования, который оказывается и не человеческим, и не над-человеческим. И все-таки цель сохраняет свою ценность, несмотря на неадекватность средств, с помощью которых делаются попытки достичь этой цели. Лучшее доказательство тому — то, что аналогичная цель угадывается в некоторых техниках тантрической йоги. Но достаточно вспомнить об имплицитном метафизическом содержании этих техник, и сразу становится понятно, что здесь мы имеем дело с опытом совсем другого плана.

Тантрические учения и техники

Известно, что для тантрической метафизики абсолютная реальность, *Urgrund*, включает в себе все дуальности и полярные противоположности, объединенные в состоянии абсолютного Единства (*advaya*)[81]. Творение — это взрыв первичного Единства и разрыв между двумя полярными принципами, воплощенными в Шиве и Шакти. Всякое обусловленное существование подразумевает состояние двойственности, а значит, и страдание, иллюзию, «рабство». Тантрическая конечная цель — объединить два полярно противоположных принципа, Шиву и Шакти, в

собственном теле. Когда Шакти, которая спит, свернувшись в форме змеи (*kundalini*) у подножия ствола, просыпается благодаря определенным йогическим техникам, она движется внутри срединного канала (*susumna*), пересекает каркас, поднимается к самой вершине черепа (*sahasrara*), где живет Шива, — и соединяется с ним. Соединение божественной пары внутри его собственного тела превращает йога в подобие андрогина. Но сразу же необходимо уточнить, что «андрогинизация» — это лишь один из аспектов всеобщего процесса соединения противоположностей. В самом деле, тантрические тексты говорят о большом количестве «пар противоположностей», которые следует объединить. Нужно слить воедино Солнце и Луну, две мистические струи, ида и пингала (которые, кстати, символизируют оба светила), и два дыхания, прана и апана; главное, необходимо воссоединить праджня, мудрость, и упайя — средство, позволяющее ее достигнуть; шунья, пустоту, и каруна, сострадание. Хеваджра-тантра говорит также о состоянии «два-в-одном», когда женский элемент в принципе превращается в мужской [II, IV, 40-47; ed. Snellgrove, p. 24 sq.]. К тому же это соединение противоположностей соответствует парадоксальному сосуществованию сансары¹² и нирваны¹⁴.

Иными словами, мы имеем дело с *coincidentia oppositorum*, осуществляемой на всех уровнях Жизни и Сознания. Благодаря этому соединению противоположностей опыт двойственности уничтожается, и мы выходим за пределы мира феноменов. Йогу оказывается доступно безусловное состояние свободы и трансценденции, обозначаемое термином самараса (что отождествляется с радостью), парадоксальный опыт полной целостности. Некоторые тантрические школы учат, что самараса более всего достижима при посредстве майтхуны (ритуального полового акта) и характеризуется «остановкой», или «неподвижностью» трех главных функций человеческого организма: дыхания, семяизвержения и мысли[82]. Объединение противоположностей проявляется в остановке биосоматических процессов и одновременно — психомыслительного потока. неподвижность наиболее подвижных, непрерывных функций — это знак того, что человек вышел за пределы условий обычного существования и прорвался в плоскость трансцендентного.

Отметим иерокосмическую символику, которая служит для того, чтобы выразить соединение противоположностей. Йог уподобляется одновременно Космосу и пантеону; в своем собственном теле он воплощает и Шиву¹⁵ с Шакти, и многие другие божества, которых, впрочем, можно свести все к той же архетипической паре. Вот две главные фазы садханы¹⁶ в тантрической йоге: 1) «космизация» психосоматического опыта; 2) уничтожение этого Космоса, символическое возвращение к изначальной ситуации, существовавшей, пока акт творения еще не взорвал первичного Единства. Иначе говоря, освобождение и блаженство абсолютной свободы уподобляются той полноте, что существовала до

сотворения мира. С определенной точки зрения, можно сравнить парадоксальное состояние, достигаемое в русле тантры во время самарасы, с ритуальной «оргией» и докосмической тьмой: в обоих состояниях восстанавливаются «формы», а напряжения и противоречия устраняются. Но следует уточнить, что сходство это — чисто формальное: йог, выходя за пределы мира, не обретает блаженства внутриутробного существования. Вся эта символика воссоединения и всеобщего слияния указывает, что йог не зависит от космических ритмов и законов и что Вселенная для него перестала существовать, что ему удалось очутиться вне времени, в том мгновении, когда Вселенная еще не была создана.

Отмена Космоса — это то же самое, что преодоление любой обусловленной ситуации, достижение недвойственности и свободы. В классической йоге «обретение с помощью самадхи изначальной недвойственности привносит элемент, новый по отношению к первичной ситуации (той, которая существовала до разделения реальности на объект и субъект): этот элемент — знание о единстве и блаженстве. Происходит "возврат к корням", но с той разницей, что "освободившийся при жизни" обретает первоначальную ситуацию, обогащенную значительностью свободы и трансценденции. Иными словами, он не восстанавливает автоматически "заданную" ситуацию, а восстанавливает изначальную полноту, предварительно установив неизвестный доньше и парадоксальный способ существования, сознание своей свободы, не существующее нигде в Космосе, ни на уровнях Жизни, ни на уровнях "мифологических божеств" (Дева), и свойственное только Высшему существу, Ишваре¹⁷»[83].

Небезынтересно будет отметить, что парадоксальное состояние дживан мукта того, кто достиг независимости, — какими бы словами ни выражалось это состояние: самадхи, мукта, нирвана, самараса и т.д. — это недоступное воображению состояние рисуется с помощью противоречивых символов и образов. С одной стороны, это образы чистой непосредственности и свободы (дживан мукта — это камачарин, «тот, кто передвигается по собственной воле», вот почему о нем говорится, что он может «летать по воздуху»[84]); с другой стороны — образы абсолютной неподвижности, окончательной остановки всяческого движения, отвердение, исключаящее какую бы то ни было подвижность[85]. Сосуществование этих противоречивых образов объясняется парадоксальной ситуацией «освободившегося при жизни», ибо он продолжает существовать в Космосе, хотя и не подвержен более воздействию космических законов; в сущности, он уже не принадлежит Космосу. Образы неподвижности и полного воссоединения выражают преодоление любой обусловленной ситуации, выход за ее пределы, ибо система обусловленности, то есть Космос, есть по определению то, что характеризуется постоянным движением и напряжением между противоположностями. Перестать двигаться и не разрываться более под

воздействием противоположностей — это то же самое, что более не существовать в Космосе. Но, с другой стороны, не подвергаться воздействию противоречий — это равносильно абсолютной свободе, совершенной спонтанности; и лучше всего такую свободу можно выразить образами движения, игры, свободного перемещения в пространстве или полета.

В сущности, мы опять-таки имеем дело с трансцендентной ситуацией, которая, будучи непостижима, выражается противоречивыми и парадоксальными образами. Именно по этой причине формулировка *coincidentia oppositorum* употребляется во всех случаях, когда нужно выразить невообразимую в нашем Космосе или в нашей Истории ситуацию. Совокупность преимущественно эсхатологических признаков, свидетельство того, что Время и История пришли к концу, — это агнец рядом со львом и ребенок, играющий с ядовитой змеей. Конфликты, то есть противоречия, отменены; Рай обретен вновь. Этот эсхатологический образ делает для нас совершенно очевидным тот факт, что *coincidentia oppositorum* не всегда подразумевает «достижение целостности» в конкретном смысле слова; она может обозначать и парадоксальный возврат Мира в райское состояние. Тот факт, что ягненок, лев, ребенок и змея существуют, значит, что Мир — здесь, что вокруг — Космос, а не Хаос. Но тот факт, что ягненок остается рядом со львом, а ребенок засыпает возле змеи, подразумевает также, что речь идет не о нашем мире, а о Рае. Короче, речь о парадоксальном мире, поскольку он расчищен от трудностей и конфликтов, неотъемлемых от всего нашего мироздания. Точно также в некоторых апокрифических текстах («Деяния Петра», «Деяния Филиппа», «Евангелие от Фомы» и т. д.) используются парадоксальные образы для описания Царствия или космического потрясения, которое совершается вследствие прихода Спасителя. «Сделать то, что снаружи, таким, как то, что внутри», «сделать верх — низом», «сделать первых — последними», «сделать правое — левым» и т. п. [ср. Doresse, op. cit., vol. II, 158 sq., 207 sq.] — все это тоже парадоксальные формулы, обозначающие полное ниспровержение ценностей и ориентиров, производимое Христом. Примечательно, что эти образы употребляются параллельно образам андрогинности и возврата к состоянию детства. Каждый из этих образов подчеркивает, что «профанная» вселенная оказалась таинственно заменена Тем Светом, свободным от законов и обусловленности, Миром, имеющим чисто духовную природу.

Значения *coincidentia oppositorum*

Что открывают нам все эти мифы и символы, все эти ритуалы и мистические техники, эти легенды и верования, с большей или меньшей отчетливостью подразумевающие *coincidentia oppositorum*, объединение противоположностей, совмещение разрозненных фрагментов? Прежде

всего то, что человек глубоко не удовлетворен своим положением, не удовлетворен так называемыми условиями человеческого существования. Человек чувствует себя раздираемым на части, испытывает боль разлуки. Не всегда ему бывает легко как следует разобраться в том, что это, собственно, за разлука: иногда он чувствует, что разлучен с «чем-то» могущественным, совсем другим, чем он сам; а иногда он чувствует себя в разлуке с каким-то не поддающимся описанию вневременным «состоянием», о котором у него нет четкого воспоминания, но о котором, тем не менее, он помнит в самых глубинах своего существа; это первичное состояние, которым он наслаждался, когда еще не было ни Брени, ни Истории. Эта разлука оказалась разрывом, который произошел одновременно и в самом человеке, и в Мире. Это было «падение», не обязательно в иудео-христианском смысле этого слова, но все же — падение, потому что выразилось оно в роковой для рода человеческого катастрофе и, вместе с тем — в онтологическом изменении в структуре Мира. С определенной точки зрения можно сказать, что сама многочисленность верований, подразумевающих *coincidentia oppositorum*, свидетельствует о ностальгии по утраченному раю, ностальгии по парадоксальному состоянию, в котором противоречия сосуществуют, так сказать, мирно уживаясь друг с другом, а множественность предстает аспектом таинственного Единства.

В конечном счете именно желание обрести это утраченное Единство заставило человека осознать противоречия как взаимодополняющие аспекты единой реальности. Именно на основе экзистенциальных опытов, вызванных к жизни необходимостью преодолевать противоречия, сложились первые теологические и философские умозрительные построения. Прежде чем стать преимущественно философскими понятиями, Одно, Единство, Целостность были формами ностальгии, которые открывались в мифах и верованиях и возвышались в ритуалах и мистических техниках. На уровне досистематической мысли тайна целостности отражает усилие человека, направленное на то, чтобы достичь плоскости, в которой противоречия уничтожаются, Дух Зла оказывается возбудителем добра, демоны предстают ночными ипостасями богов. То, что эти архаические темы и мотивы сохранились в фольклоре до наших дней и постоянно возникают в мире сновидений и воображения, доказывает, что тайна целостности — неотъемлемая часть человеческой драмы. Эта тайна вновь и вновь возникает в разных обличьях и на всех уровнях культурной жизни — как в мистической теологии и философии, так и в мифологиях и фольклоре всего мира, как в мечтах и фантазиях современников, так и в произведениях искусства[86].

Не случайно Гете всю жизнь искал истинное место Мефистофеля, ту плоскость, в которой Дьявол, отрицающий Жизнь, должен парадоксальным образом выступать как его бесценный и неутомимый сотрудник. И не случайно Бальзак, создатель реалистического романа

нового времени, в прекраснейшем своем фантастическом романе подхватил миф, неотступно преследовавший человечество на протяжении тысячелетий. И Гете, и Бальзак верили в единство европейской литературы и считали свои собственные произведения принадлежащими этой литературе. Они гордились бы еще больше, если бы предчувствовали, что корни этой европейской литературы уходят куда глубже Греции и Средиземноморья, глубже античного Ближнего Востока и Азии; что мифы, возрожденные в «Фаусте» и «Серафите», пришли к нам из очень дальних далей времени и пространства — они пришли к нам из предыстории.

1958 г.

Ссылки на источники

[1] Пер. Б. Пастернака. В дословном пер. два последние стиха звучат так: «Поэтому я охотно даю ему (то есть человеку) приятеля, который раздражает и манит, и должен все устраивать по-бесовски».

[2] Уже Гераклит писал: «Бог есть день-ночь, зима-лето, война-мир, сытость-голод: то есть все противоположности» (фр. 67, Ипполит, Реф. IX, 10). Ср. текст и комментарий Б кн.: С. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957, p. 191 sq.

[3] Ср. C. G. Jung, *Die Psychologie der Uebertragung*, Zürich, 1946; англ. пер.: R. F. C. Hull, *Psychology of the Transference*. In: *The Practice of Psychotherapy: The Collected Works of C. G. Jung*, vol. 16, New York, 1954, p. 163-321; idem, *Mysterium Coniunctionis. Untersuchung über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*, I—II, Zurich, 1955—1956. Во избежание недоразумений добавим, что на последующих страницах мы не принимали во внимание юнгианской концепции «психической целостности». Взгляды Юнга на природу зла вызвали ожесточенные дискуссии. Ср., например: H. L. Philp, *Jung and the problem of Evil* (New York, 1959); Victor White, *Soul and Psyche* (London, 1960), esp. p. 141 sq.

[4] Притчи, собранные и опубликованные Zane; ср. M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, 1949; 3-e éd., 1959, p. 356.

[5] Euthymius Zigabenus, *Panoplia*, P. G., vol. 130, col. 1290.

[6] Ср. R. Schaerf, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*. In: C.G. Jung, *Symbolik des Geistes*, Zürich, 1948, p. 252, n. 60.

[7] Ср. R. C. Zaehner, *Zurvan. A zoroastrian Dilemma* (Oxford, 1955), p. 419 sq. В одном якутском мифе Христос сотворяет мир, а Сатана объявляет себя его старшим братом (ср. W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, vol. XII, Münster i.W., 1955, p. 34). Весьма вероятно, что здесь мы имеем дело с христианизацией более древней идеи: Злой Дух — старший брат Доброго Духа.

[8] Ср. M. Eliade, *Notes de démonologie*. — *Zalmoxis*, I, 1938, p. 197-203); idem, *Mitul Reintegrării*, p. 56 sq. Эта легенда, по-видимому, — иранского

происхождения; ср. Н. А. Winkler, *Salomo und die Kârina*, Stuttgart, 1931, p. 154; Erik Peterson, *Eis Theos*, Göttingen, 1926, p. 122.

[9] Этот миф ставит перед нами целый ряд проблем, на которых сейчас мы не можем останавливаться. Единственный аспект, интересующий нас здесь,— это тема связи Бога и Дьявола при сотворении мира — тема, которая, впрочем, не была засвидетельствована в наиболее архаических вариантах этого мифа.

[10] Основные данные можно найти в кн.: O. Daehnhardt, *Natursagen*, I, Leipzig-Berlin, 1907, p. 1-89; Wilhelm Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, vol. XII, p. 9-173; M. Eliade, *Preistoria unui motiv folkloric românesc*. — *Buletinul Bibliotecii Române din Freiburg*, vol. III, 1955-1956, p. 41-54.

[11] Daehnhardt, *op. cit.*, p. 338 sq.

[12] Schmidt, *op. cit.*, p. 129-130.

[13] Daehnhardt, *op. cit.*, p. 61 sq., 101 sq.; U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, Helsinki, 1954, p. 134-135.

[14] Daehnhardt, *op. cit.*, p. 34 sq.

[15] Schmidt, *op. cit.*, p. 49.

[16] Daehnhardt, *op. cit.*, p. 44; Schmidt, *op. cit.*, p. 123.

[17] A. Strauss, *Die Bulgaren*, Leipzig, 1898, p. 6 sq.; Daehnhardt, *op. cit.*, p. 2 sq. «Божественная глупость» — это мифологическое выражение «усталости» Творца после завершения сотворения Мира.

[18] Ср. Schmidt, *op. cit.*, p. 136-137.

[19] *Ibid.*, p. 126.

[20] *Ibid.*, p. 127; ср. также: Schmidt, *Ursprung*, vol. VI, p. 38 sq., о том же мотиве в североамериканской мифологии.

[21] См. нашу статью: *Preistoria unui motiv folkloric românesc*; и исследование, которое сейчас готовится к выпуску: *Folklore sud-est-européen et mythologies asiatiques*.

[22] Ананда К. Кумарасвами изучил эту проблему в нескольких опубликованных работах. Ср. особенно: *Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology*.— *Journal of the American Oriental Society*, 55, 1935, p. 373-419; *idem*, *The Darker Side of Dawn*.— *Smithsonian Miscellaneous Collections*, vol. 94, Number I, Washington, 1935; *idem*, *Atmayajna: Self-Sacrifice*.— *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 6, 1942, p. 358-398. Быть может, Кумарасвами грешит излишней метафизической систематизацией. Не следует думать, что связная теория непременно является результатом систематического мышления: она проявляется уже на стадии образа и символа — и представляет собой неотъемлемую часть мифологического мышления.

[23] Ригведа, IX, 86, 44; См. др. ссылки в: Coomaraswamy, *Angel and Titan*, p. 405.

[24] «Сома был Вритрой», Шатапатха-брахмана, III, 4, 3, 13; III 9, 4, 2; IV 4, 3, 4.

[25] Об этом мотиве см. Coomaraswamy, *Angel and Titan*, p. 395 и прим. 30.

[26] О змеиных атрибутах Зари ср.: Coomaraswamy, *The Darker Side of Dawn*, p. 7 et passim.

[27] Ср. М. Eliade, *Images et Symboles*, Paris, 1952, p. 124.

[28] См. ссылки, сгруппированные Кумарасвами [*Angel and Titan*, p. 391, примечание].

[29] Ср. *Images et Symboles*, p. 128; см. также: *Angel and Titan*, p. 391.

[30] На эту тему см.: *Images et Symboles*, p. 128 sq.

[31] О Варуне см. нашу кн.: *Traité d'Histoire des Religions*, p. 70 sq., 365 sq. Здесь мы не станем подробно останавливаться на различных, но взаимодополняющих функциях Митры и Варуны, блестяще проанализированных Жоржем Дюмезилем; ср. *Mitra-Varuna*, Paris, 1940; 2e ed., 1950; *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, 1941, etc. Отметим однако, что метафизическая спекуляция отождествляла непроявленное, виртуальное и вечное в Варуне и проявленное в Митре (см. уже в Ригведе, 1,164, 38). Помимо этого, два аспекта Брахмана — *apara* и *para*, «нижнее» и «высшее», видимое и невидимое, проявленное и непроявленное — использовались созерцателями, чтобы уловить свойства всеобъемлющей реальности.

[32] Об этом мотиве см. нашу работу, которая готовится к публикации: *L'Aigle et le Serpent*.

[33] Тайттирия-самхита, II, 4,12 и 5,1 sq.; Каушитака-брахмана, XV, 2-3; см. также Coomaraswamy, *Angel and Titan*, p. 385. Напомним, что Вишварупа, брат Вритры, носит прозвище «Жрец девов» («Тайттирия-Самхита», II, 5,1).

[34] Например, Панчавимша-брахмана, XVIII, 9, 6; ср. Coomaraswamy, *op. cit.*, p. 386, note 18.

[35] Несомненно, это аллюзия на змеевидность кишок. Но этот образ послужил отправной точкой для умозрительных рассуждений о мистической ценности пищи и пищеварения, а следовательно, и о божественных силах, дремлющих в человеке.

[36] Ср. М. Eliade, *Notes de démonologie*.— *Zalmoxis*, I, 1938, p. 201 sq.

[37] Ср. *Notes de démonologie*, p. 201.

[38] О функции и морфологии инициации см. нашу кн.: *Naissances mystiques*, Paris, 1959.

[39] Ср.: *Atmayajña: Self-Sacrifice*, p. 388. Ср.: *ibid.*, p. 372, о «воссоединении целостности» приносящего жертву посредством жертвоприношения.

[40] Обо всем этом движении см.: Mario Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Milano-Roma, 1930.

[41] Подробнее см. Fr. Giese, *Der romantische Charakter*, Bd. I: *Die Entwicklung des androgynen Problems in der Frühromantik*, Langensalza, 1919. Ср. также: Eliade, *Mitul Reintegrării*, p. 76 sq.; Ronald D. Gray, *Goethe the Alchemist* (Cambridge, 1952), ch. X (Male and Female).

[42] *Gesammelte Werke*, III, p. 309; этот текст приводит Эрнст Бенц в своей антологии: *Adam. Der Mythos des Urmenschen*, München, 1955, pp. 221 sq.

[43] *Gesammelte Werke*, III, p. 306; Benz, op. cit, p. 219. Ср. также E. Susini, *Franz von Baader et le romantisme mystique* (Paris, 1942).

[44] Benz, op. cit., p. 60 sq., 110. Ср. также:}. Evola, *La Metafisica del Sesso*, Roma, 1958, p. 272.

[45] Benz, p. 125 sq., 129 etc.; J. Evola, op. cit, p. 273.

[46] *Der Weg zu Christo*, цитирует Германн Бауманн в кн.: *Das doppelte Geschlecht*, Berlin, 1955, p. 175.

[47] Ср. J. Evola, op. cit., p. 271. См. также: A. Коуге́, *La philosophie de Jacob Boehme* (Paris, 1929), p. 225.

[48] Ср. определение ребис, данное Михаэлем Майером в 1687 г. и процитированное в кн.: John Read, *Prelude to chemistry*, London, 1959, p. 239. Ср. также описание андрогина по неизданному своду правил в кн.: Carbonelli, *Sulle fonti storiche della chimica*, Roma, 1925, p. 17.

[49] См. особенно: *Psychologie der Uebertragung*, passim; *Mysterium Coniunctionis*, II, особенно p. 224 sq. См. так же: John Read, op. cit., p. XVI, LX etc. Ср. *Mitul Reintegrării*, p. 82 sq. Добавим, что андрогин продолжает занимать современную богословскую мысль. Ср., например, работу католического теолога Георга Кёпгена: *Die Gnosis des Christentums* (Salzburg, 1939), в которой Христос, а также Церковь и священники рассматриваются как андрогин (p. 316 sq.; ср. Jung, *Myst. Conj.*, II, 130 sq.). И для Н. Бердяева тоже совершенный человек будущего — андрогин, каковым был Христос (ср. *The Meaning of the Creative Act*, 1916, англ. пер. 1955, p. 187; ср. также Donald A. Lowrie, *Revelations Prophet. A Life of Nicolai Berdjaev*, New York, 1960, p. 75 sq.).

[50] Leone Ebreo, *Dialoghi d'Amore*, éd. Caramella, Bari, 1929, p. 417 sq.; E. Benz, op. cit., p. 31 sq.

[51] *De divisionibus Naturae*, II, 4; II, 8,12,14; тексты цитируются в кн.: Evola, op. cit, p. 180.

[52] Эти тексты цитируются в кн.: M. Eliadé, *Traite d'Histoire des Religions*, p. 361. См. также: *Mitul Reintegrării*, p. 90 sq.

[53] *Refutatio omn. haer.*, VI, 18.

[54] *Refutatio*, V, I-II. Ср. M. Eliade, *Mitul Reintegrării*, p. 86 sq.

[55] J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, vol. I (Paris, 1958), p. 211. Суть «Послания Евгноста Блаженного» находится в другом гностическом тексте, найденном в Хенобоскионе, «София Иисуса», вторая редакция которого была известна уже по берлинской рукописи. Ср. J. Doresse, I, 215 sq.

[56] J. Doresse, vol. II (1959), op. cit, p. 95; A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, etc., *L'Évangile selon Thomas* (1959), log. 17-18; Robert M. Grant, *The Secret sayings of Jesus* (New York, 1960), p. 143 sq.

[57] *Corpus Hermericum*, II, 20, 21.

[58] Marie Delcourt, *Hermaphrodite. Mithes et rites de la bisexualite dans l'Antiquité classique*, Paris, 1958, p. 29.

[59] Marie Delcourt, *op. cit.*, p. 30.

[60] *Ibid.*, p. 36.

[61] Этот текст цитирует Мари Делькур [*op. cit.*, p. 40.].

[62] «Оно <искусство> отнимает у него одеяния, символизовавшие его двойную природу, — шафранное покрывало, пояс, золотую митру. Оно обнажает его, нисколько не лишая мужественности, но при этом делая его слишком хрупким для того, чтобы мужественность эта имела значение. Овидий (Метам, IV, 20) и Сенека (Эдип, 408) рисуют его нам с «лицом девственницы», что весьма удивило бы архаических художников, изображавших его с густой бородой» [Marie Delcourt, *Hermaphrodite*, p. 42-43]. О гермафродитизме Диониса см. также: Karl Lehmann-Hartleben, E. C. Olsen, *Dionysiac Sarcophagi in Baltimore* (Baltimore, 1942) p. 34 sq., и библиографию, приведенную в прим. [89].

[63] Она изложена в книге Мари Делькур [*op. cit.*, p. 65 sq.].

[64] Ср. Eliade, *Mitul Reintegrării*, p. 90 sq.; *idem*, *Traité d'Histoire des Religions*, p. 359 sq.

[65] Достаточно обильные материалы можно найти в кн.: Hermann Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, p. 129-249. Не станем касаться здесь проблемы хронологии — эта проблема весьма значительна. Г. Бауманн полагает, что божественная двуполость отмечается достаточно ясно только начиная с мегалитических культур (ср. также наши заметки в: *Revue d'Histoire des Religions*, 1958, p. 89-92). Бисексуальная интерпретация некоторых палеолитических идолов, предложенная Л.Ф. Зотцем [*Bull. Soc. Préh. Franc.*, 48, 1951, p. 333 sq.], была опровергнута [H. Breuil, *ibid.*, 49, 1952, p. 25; K. J. Narr, *Anthropos*, 50, 1955, p. 543 sq.]. Это не означает, что понятие божества-андрогина не могло быть известно первобытным племенам (см., например, работу Clyde Kluckhohn в кн. *Myth and Mythmaking*, изданной Henry A. Murray, New York, 1960, p. 52). Отметим также, что на уровне архаичных культур «всеобщность» может быть выражена какой угодно бинарной оппозицией: женское-мужское, видимое-невидимое, Небо—Земля, свет-темнота.

[66] Ср. *Traité d'Histoire des Religions*, p. 359.

[67] *Traité d'Histoire des Religions*, p. 360.

[68] Ср. Alfred Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit*, Tübingen, 1934, p. 19.

[69] Ср. *Mitul Reintegrării*, p. 92.

[70] Об этой проблеме см.: M. Eliade, *Naissances mystiques*, p. 62 sq.

[71] H. Baumann, *op. cit.*, p. 57-58; Eliade, *Naissances mystiques*, p. 64.

[72] Marie Delcourt, *Hermaphrodite*, p. 7.

[73] *Ibid.*, p. 15-16.

[74] Ср. Marie Delcourt, *op. cit.*, p. 18 sq.

[75] Ср. *Traité d'Histoire des Religions*, p. 362. О переменах костюма по случаю свадьбы см.: E. Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod* (Berlin, 1911), p. 92 sq. Об этой же проблеме ср.: W. Mannhardt, *Der Baumkultus der Germanen und ihre Nachbarstämme* (Berlin, 1875), p. 200 sq., 480 sq.; J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (Zürich-Leipzig, 1937), I, p. 76, 86, 88 sq.

[76] На эту тему см.: M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Paris, 1949, p. 83 sq.

[77] Ср. M. Eliade, *Structure et fonction du mythe cosmogonique*. In: *La Naissance du Monde*, Paris, 1959, p. 471-495.

[78] На эту тему см. наши замечания о символике вознесения в кн.: *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, p. 133 sq.

[79] M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, p. 233 sq.

[80] Ср., например, шаманизм у нгадыю-даяков: M. Eliade, *Le Chamanisme*, p. 317 sq.

[81] Ср. M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris, 1954, p. 211 sq.

[82] Ср. *Le Yoga*, p. 255 sq.

[83] *Le Yoga*, p. 111. То же самое можно было бы высказать по поводу даосийских техник. В самом деле, Дао — это доформальная целостность, из которой всплывает на поверхность трехчастное проявление Вселенной (Небо, Земля, подземный мир); но обрести знание Дао равносильно достижению идеальной ситуации, возможной для человека, — посредничества между двумя внеземными космическими областями. Ср. Carl Hentze, *Bronzegerat, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shanzeit* (Anvers, 1951), p. 192 sq., и наши замечания в журнале: *Critique*, № 83, avril 1954, p. 323 sq.

[84] См. *Mythes, rêves et mystères*, p. 146 sq.

[85] В западной алхимии чаще всего используется термин «коагуляция (сгущение) Меркурия».

[86] Однако следует сразу же заметить, что не все формуловки *coincidentia oppositorum* равнозначны. Мы убеждались в этом уже не раз: преодолевая противоречия, не всегда приходишь к одному и тому же образу существования; огромная разница существует, например, между духовной андрогинизацией и «смешением полов» во время оргии, между регрессией в аморфное и зачаточное и восстановлением «райских» непосредственности и свободы. Общее для всех этих ритуалов, мифов и символов, которые мы здесь вспоминали, то, что все они стремятся к преодолению частной ситуации, имея в виду уничтожить заданную систему обусловленности и достичь «целостного» существования. Но, исходя из культурных контекстов, эта «целостность» может обернуться как первичной неразберихой (например, «оргией» или «хаосом»), так и ситуацией *дживан мокши* или свободы и блаженства для того, кто обрел Царствие в своей душе. Нам понадобилось бы куда больше места, чем

предусмотрено в настоящей работе, чтобы уточнить для каждого отдельного исследуемого случая, к какой именно роду «трансценденции», преодоления, ведет уничтожение противоречий. С другой стороны, не менее справедливо и то, что каждое усилие, направленное на преодоление противоречий, несет в себе определенную опасность. И комплекс *coincidentia oppositorum* тоже вызывает всякий раз амбивалентные чувства: с одной стороны, человек одержим желанием вырваться из рамок своей частной ситуации и восстановить для себя надличностные возможности; с другой стороны, его парализует страх утратить свою «идентичность» и «потерять себя».

Примечания

¹ «Из всех духов...» (нем.).

² Основание, причина (нем.).

³ Веданта (санскр., букв, «окончание вед») — одна из шести ортодоксальных философий Индии, основоположником которой считается Шанкара.

⁴ Аджа Экапад (санскр.) — букв, «одноногий козел», второстепенное божество ведийской мифологии, связанное с Солнцем, также встречается как эпитет Солнца; Аджа (козел) также этимологизируется индийцами как «нерожденный» (*a-ja*).

⁵ Высшее благо (лат.)

⁶ Сита, Гавана — Сита, праведная жена героя Рамы, и демон Равана, похититель Ситы, персонажи знаменитого индийского эпоса Рамаяна.

⁷ В те времена (лат.).

⁸ Алхимическая работа (лат.).

⁹ Будь ты или бог, или богиня (лат.).

¹⁰ Или мужчина, или женщина (лат.).

¹¹ В действительности, на самом деле (лат.).

¹² Сансара (санскр.) — круговорот мирского бытия, связанного с цепью рождений.

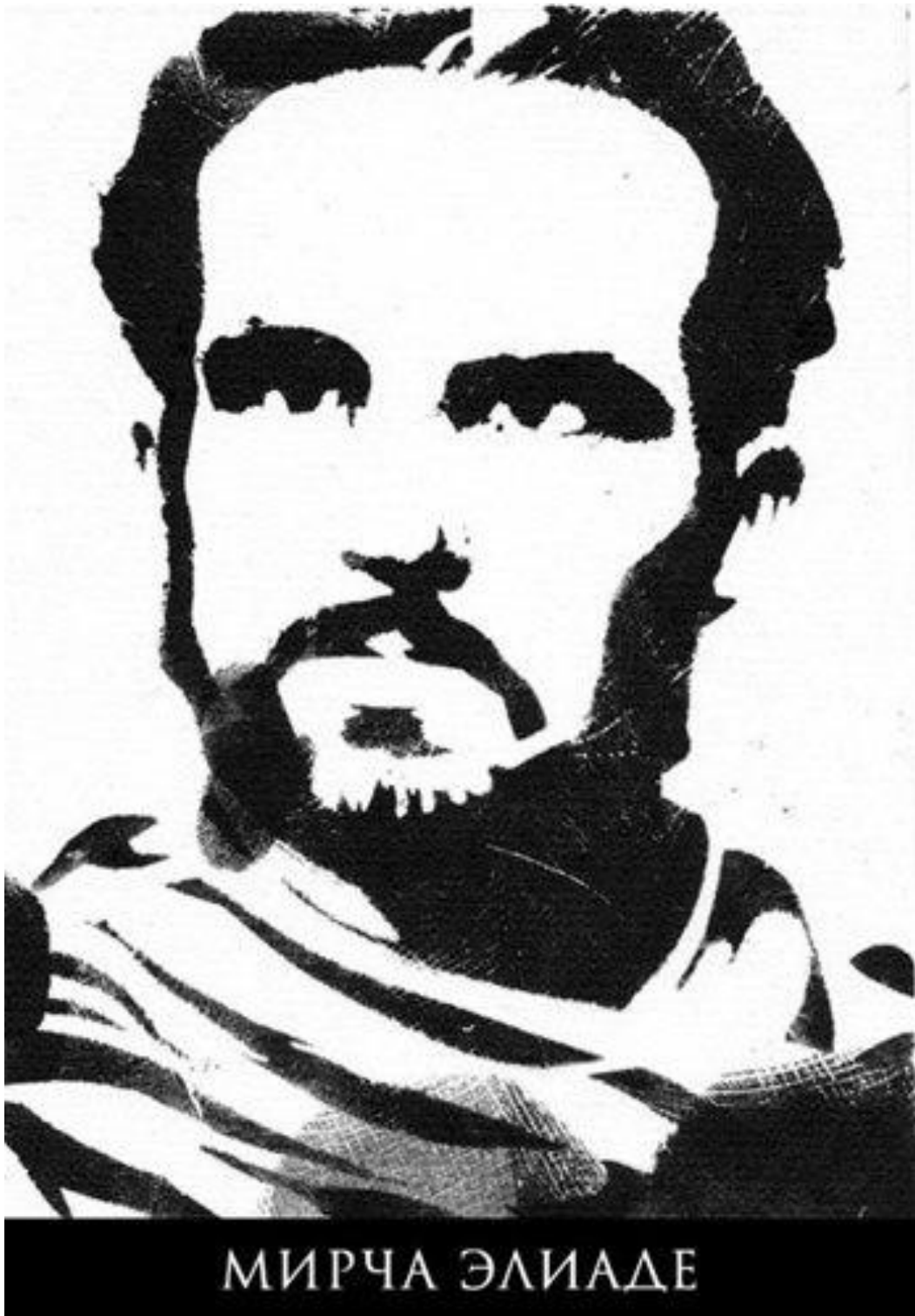
¹³ Нирвана (санскр.) — букв, означает «затухание пламени», наивысшее состояние сознания, противоположное сансаре, состояние Будды, состояние, в котором отсутствуют желания, отсутствуют перерождения; ничего определенного о нирване сказать нельзя, кроме того, что это состояние свободы, покоя и блаженства.

¹⁴ Хеваджра-тантра — один из важнейших текстов Ваджраяны.

¹⁵ Шива — один из трех главных божеств индуистского пантеона (наряду с Брахмой и Вишну); если Брахма в индуизме выступает как творец Вселенной, Вишну — как ее хранитель, то Шиве приписывается аспект разрушительный.

¹⁶ Садхана (санскр.) — букв, «средство», в религиозной практике означает «средство реализации».

¹⁷ Ишвара (санскр.) — букв. Владыка, Господь; распространенный эпитет Шивы.



(Художник Алексей Беляев-Гинтовт)

Перевод: А. Нестеров, главы из одноименного сборника 1998 г. издания.
Издание сообщества «Svarte Aske» - <http://askrsvarte.org/>
г. Новосибирск
2013 г. е.в.
СамИздат