



История идей

Лев Клейн

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Популярность работ Мирче Элиаде на фоне социального движения Европы

Тайные учения и мудрость Востока. В 1931 году в Бухарест вернулся из Индии молодой выпускник философского факультета Мирча Элиаде, прошедший у индийских гуру три года. Сперва его романы о жизни в Индии стали сенсацией, а потом его диссертация о йоге инициировала его блистательную карьеру антрополога – историка религии, хотя антропологического или этнологического образования он не имел, а принципы истории отвергал. Вторую половину своей жизни он провел во Франции и США, печатая книги и заведя кафедрой, хотя первую половину жизни симпатизировал фашистам и сотрудничал с ними, даже сидел за это в лагере. Ныне его книги переведены на многие языки, без ссылок на них не обходится ни один крупный труд по истории мифологии [1], издаются и изучаются его и у нас.

Особый интерес и симпатию к нему изъявляют откровенные реакционеры, проповедники «консервативной революции». Должно ли это удерживать объективных ученых либерального и демократического толка от пользования трудами М. Элиаде?

Чтобы понять, в чем причины его широкой популярности, нужно рассмотреть его учение и труды в контексте родственных антропологических и философских концепций и на фоне социальных движений Европы XX века.

Увлечение европейской богемы экзотическими культурами

Начнем с общего увлечения европейской богемы и молодежи экзотическими культурами Индии, арабского Востока и Африки, а у американцев – инками, майя и т.д. Это увлечение выразилось в моде на овладение восточными языками, в углубленном изучении восточной философии, в заимствовании мотивов искусства, в подражаниях восточной поэзии и архитектуре.

В XIX – начале XX веков это увлечение периодически вспыхивало в связи с колониальными захватами,

яркими географическими экспедициями или с сенсационными археологическими открытиями египетских пирамид, ассиро-вавилонских дворцов и шумерских могил в Месопотамии и т.д. То Р. Бёртон, то Р. Смит, то Г. Шлиман, переодевшись арабами, проникали на Ближний Восток и (двое из них) даже осматривали в Мекке священный камень Каабу, запретный для европейцев.

Интерес этот рано распространился на Индию, особенно в связи с открытием в конце XVIII века родства большинства европейских языков с санскритом. Уже в 1808 году появилась статья Ф. Шлегеля «О языке и мудрости индийцев». В те же десятилетия была выдвинута гипотеза о происхождении индоевропейских языков и народов из Индии и происхождении отсюда же их расы, названной поэтому в 1818 году арийской. Вскоре стало ясно, что гипотеза эта противоречит фактам, но она надолго закрепились в терминологии и массовом сознании. Тяга на Восток стала восприниматься во многих уголках Европы как тяга к истокам своего народа.

Стремление
приобщиться
к мудрости Востока

В XX веке эта тяга на Восток стала более распространенной, а романтический интерес к экзотике быстро сменился более осмысленным и целенаправленным стремлением приобщиться к сокровищнице восточной мудрости [2]. Это преклонение перед Востоком, парадоксальное для европейских колонизаторов и культуртрегеров (вспомним «бремя белого человека» Р. Киплинга) объясняется иногда обычным для ситуации завоеваний моральным превосходством побежденных («побежденные дали законы победителям» – это римлянин Сенека о евреях, тоже утверждают о заимствовании славянами суеверий от лесных финно-угорских племен).

Но есть и более простые объяснения. Древние греки почитали египтян более мудрыми, признавая древность их культуры (об этом немало сказано у Геродота). Средневековые европейцы, естественно, считали Восток древним и священным – ведь там находились их святыни (Иерусалим), отсюда пришли к ним христианская религия и родственные иудаизму (и, следовательно, христианству) мистические учения (каббала и т.п.). Арабы Средних веков обладали более обширными знаниями, чем европейцы (в математике, в греческой философии). Так что позже почитание Востока было уже просто традицией.

Путешествие
М. Элиаде
в Индию – в духе
времени

Но традиционность не объясняет вспышки этого почитания в XX веке и изменение направленности. В это время привлекала не просто восточная экзотика – началось повальное увлечение восточными религиями, мис-

Мистика, мистики
и время

тикой, эзотерическими учениями, так что путешествие молодого румына в Индию было в духе времени.

Мистика, мистики и время. Мистика – это вера в тайные силы. Для нее характерна, во-первых, неизреченность (зыбкость, туманность проявлений, невозможность изложить суть ясными словами); во-вторых, интуитивность (невозможность постичь разумом, только чувством, прозрением – это все видения, вещие сны); в-третьих, сугубая индивидуальность (истина не всем открывается, только избранным). Мистики появлялись в цивилизованном мире и в прежние века: Майстер Экхард, Якоб Бёме, Эммануэль Сведенборг и др. [3].

Но чем ближе к XX веку, тем больше в кругах мистиков ощущалось три новшества. Первым было все более значительное тяготение к Востоку, к Индии, вторым – профессионализация мистицизма, а третьим – его слияние с идеологией. Рассмотрим эти три новые черты подробнее.

Мистицизм
теософов

Мистицизм как симптом: теософы. Мистики прошлых веков основывались на каббале, на прочтениях Библии, на средневековых легендах и манускриптах. Новые мистики открывали для себя источник идей в восточных религиях, прежде всего в индийских – в индуизме, буддизме, особенно в тантризме. На этой основе они создавали собственные религиозные секты, смешивая индийские культы и учения с доктринами некоторых европейских философов.

Елена Блаватская
в поисках теософии
на Востоке

Застрельщицей в этом деле была русская экзальтированная женщина Елена Петровна Блаватская (1831–1891). Родившись в семье выходца из Германии артиллерийского офицера Петра Гана, женатого на дочери княжны Долгоруковой, Елена Ган имела знатных родственников – С.Ю. Витте приходился ей двоюродным братом. Семнадцати лет она вышла замуж за пожилого эриванского вице-губернатора Никифора Блаватского, но оставила его через несколько месяцев. Начитавшись романов английского писателя Эдварда Булвер-Литтона, особенно «Последние дни Помпеи» (1834), о культе Изиды в древнем Риме, в 1848 году она устремилась в Египет, страну пирамид, древних культов и тайных знаний, надеясь приобщиться к ним. Это путешествие потом отразилось в ее книге «Разоблаченная Изида» [4], полной страстных обличений современной науки и вообще рационализма. Авантюристка по натуре, молодая женщина пустилась и далее странствовать по Греции, Малой Азии, наконец, по Индии (была в пути до 1851 года) и несколько раз неудачно пыталась проникнуть в Тибет. К этому

времени языковеды как раз открыли родство санскрита с европейскими языками и богатство индийской мифологии – Индия стала представляться истоками европейского языка и религии. Е.П. Блаватская прониклась убеждением, что именно там – основы великих тайн бытия. Особенно ее занимал миф о Шамбале – скрытом в Гималаях царстве, где живут сверхестественные маги, тайно управляющие миром. С 1853 года на десять лет Е.П. Блаватская осела у родных в Одессе, потом в Тифлисе. С 1863 года она снова в странствиях по Индии и проникает наконец в Тибет. На эти странствия уходит еще десять лет – до 1872 года.

«Приспособление буддизма к европейской атеистической мысли»

В Тибете она, по ее словам, прошла посвящение в оккультные мистерии. Уже в начале 1870-х Е.П. Блаватская, женщина сорока с лишним лет, проповедует эзотерический (открываемый только избранным) буддизм, разработав на его основе свою «теософию» (буквально – богомудрие), хотя идея персонифицированного Бога ей чужда. Из буддизма ее теософия заимствовала отсутствие личного Бога. Затем на пять лет она уезжает проповедовать обретенные истины в Америку.

В 1875 году в Нью-Йорке она основала Теософское общество. Е.П. Блаватская отвергла и науку и откровение Божье, но и атеизм был чужд ее романтической душе, взыскующей полета, экзотики и чуда. Она избрала «тайную доктрину», которая должна установить связи между природными явлениями и высшими силами, неподвластными науке и церкви. Средства для этого – магия и оккультные знания (знания об управлении сверхестественными силами), полученные от мудрецов в Тибете.

После разлада в Теософском обществе вернулась в Старый Свет. В следующие десятилетия снова путешествует по Индии и Европе. Неумоимость и энергия этой женщины изумляют. В ней были заложены качества революционерки. Автор того времени Вс.С. Соловьев видел в ее учении приспособление буддизма к европейской атеистической мысли [5].

Занявшись литературным творчеством, Е.П. Блаватская выпустила много книг, из которых главная – «Тайная доктрина» [6]. На книгах ее появляется индийская свастика – как символ кругооборота жизни. В России и ныне переиздаются ее книги «Письма из пещер и дебрей Индостана» [7], «Скрижали астрального света» [8], «Оккультизм или магия» [9]. Спрос не иссякает.

У Е.П. Блаватской были тысячи адептов. Конечно, она должна была постоянно показывать своим привер-

женцам свое владение магическими силами и чудесными способностями, в частности, предсказывать события, двигать предметы взглядом и т.п. После ряда таких сеансов в 1884 году ее обвинили в шарлатанстве, и расследование, проведенное английскими психологами, повлекло к признанию обвинений справедливыми. В 1885 году штаб-квартиру теософов изгнали из Индии. Е.П. Блаватская переместилась в Лондон. Там продолжали обвинять ее в шарлатанстве. С этим обвинением 60-летняя создательница теософии и умерла. Позор, конечно, умерил ее популярность, но не устранил вовсе. И до сих пор в разных местах Земного шара день смерти Е.П. Блаватской отмечается ее поклонниками как день Белого Лотоса.

Идея о миссии
Индии

Идею о миссии Индии, о ее тайных священных центрах, где наставники арийской расы сохраняют свои великие знания и грозные силы, развивал французский мистик Жозеф Сент-Ив д'Альвейдр (Joseph Sent-Ive d'Alveidre, 1842–1909) в книге «Миссия Индии в Европе» [10]. Там, учил он, скрываются до поры до времени великие вожди и маги. В начале XX века Ж.С.-И. д'Альвейдр приезжал в Петербург и вещал об этом царю Николаю II.

Антропософия
Р. Штейнера

Одним из последователей Е.П. Блаватской стал австрийский философ и архитектор Рудольф Штейнер (Rudolf Steiner, 1861–1925), моложе ее на 30 лет. Занимаясь в Венской технической школе, он одновременно слушал курсы лекций по философии в Венском университете. Там на него большое влияние оказали Ф. Brentano и ученик последнего Т. Липпс, предлагавший эстетику «вчувствования». Изучал студент и философию Ф. Ницше – это отразилось потом в его книге «Ницше – борец против своего времени» [11]. Все это Р. Штейнер воплотил в идеи сверхчувственного познания мира через самопознание человека. Он полагал, что силой воли и напряжением ума можно непосредственно воздействовать на природные явления и социальную среду.

В 1902 году сорокалетний Р. Штейнер вступил в «Теософское общество» Е.П. Блаватской (уже после ее смерти) и вскоре стал главой его немецкой секции. В теософии Р. Штейнер видел поиск основы мировых религий. За 10 лет он стал заметной фигурой в Теософском обществе, но в 1913 году вышел со своими сторонниками из общества и основал собственное общество – «Антропософское». Разногласия состояли в том, что теософия Е.П. Блаватской имела в основе буддизм, а Р. Штейнер не хотел расставаться с христианством [12].

Но больше всего Р. Штейнер смолоду увлекался философским и естественно-научным наследием И. В. Гёте.

Весной 1913 года он и его сторонники приобрели участок земли в Швейцарии и возвели на нем по проекту Р. Штейнера грандиозный и чрезвычайно оригинальный дворец в честь И.В. Гёте – Гётеанум, весь из пластичных изгибающихся бетонных масс (теперь это классическое произведение модернизма). В этом дворце происходили собрания антропософского общества и ставились драмы-мистерии. Из России к сторонникам Р. Штейнера принадлежали Андрей Белый, Максимилиан Волошин, Василий Кандинский и другие деятели культуры.

Н.К. Рерих как последователь Е.П. Блаватской

Более верным последователем Е.П. Блаватской был русский художник Николай Рерих (1874–1947), на 13 лет моложе. Он родился в России в семье нотариуса и принадлежал к знатному лютеранскому роду. Мать его, М.В. Калашникова, крестила его в православной церкви. Семья приобрела у графа Воронцова имение Извару под Питером, названное так графом в результате его путешествия в Индию. В доме висела картина, изображающая гору в Гималаях. Это были детские впечатления Николая Рериха. Друг семьи археолог Л. Ивановский брал подростка с собой на раскопки, а вскоре тот и сам раскапывал курганы.

Поступив в Академию художеств, Н.К. Рерих учился у А.И. Куинджи и В.М. Васнецова, а у В.В. Стасова воспринял идею о связи русского искусства с Востоком. Изначально признавался знакомым, что его обуревают страсть к путешествиям. Помня детские впечатления, мечтал об Индии. Женился на племяннице княгини Пютятиной – Елене Шапошниковой, которая также интересовалась восточной религией. В 1908 году оба они вступили в «Теософское общество» покойной Е.П. Блаватской, а Елена Ивановна перевела на русский «Тайную доктрину». После смерти отца Н.К. Рерих продал Извару и вместе с женой Еленой Ивановной отправился в Париж, где увлекся символизмом. Там познакомился с русским востоковедом В.В. Голубевым и планировал отправиться с его научной экспедицией в Индию, но война сорвала эти планы.

«Живая этика»
Н.К. Рериха
на основе
индийских культов

На основе индийских культов Н.К. Рерих разработал «Учение Живой этики» (Агни-Йога) и организовал первые русские группы сторонников йоги. В революционные годы Н.К. Рерих, подобно И.Е. Репину, остался в Финляндии. В 1918 году по приглашению Рабиндраната Тагора собрался в Индию, но из-за недостатка средств уехал вместо того в США с выставкой своих картин. Как показывает в своей книге О.А. Шишкин [13], художник все более интенсивно становился советским «агентом

влияния» и выполнял разные поручения советской разведки. Этим объясняется его свобода передвижений и непрерывная связь с родиной.

В поисках Шамбалы

В 1923 году супруги все-таки отправились в Индию и путешествовали по Индии пять лет. Там Н.К. Рерих писал темперой яркие картины индийских священных мест и символов. Кроме того, он предпринял труднейшее путешествие по Тибету и Центральной Азии для приобщения к священным местам [14] и опять же для выполнения политических поручений советской дипломатии. В составе экспедиции и вообще в окружении Н.К. Рериха подвизались знаменитый Яков Блюмкин (убийца немецкого посла В. Мирбаха) и другие чекисты. Прибытие Н.К. Рериха в Тибет совпало с бегством Таши-ламы из страны. По преданию, бегство верховного правителя должно начать цепь событий, которые приведут к наступлению новой эры – эры Шамбалы.

Шамбала – это связующее звено между небом и землей, царство в долине внутри Гималаев. Там великие учителя, махатмы, хранят святые тайны до тех пор, пока Ригден Джапо, верховный правитель Шамбалы не поведет своих воинов на войну с силами зла. Когда все враги будут побеждены, наступит блаженная эра Шамбалы. Н.К. Рерих верил, что это высшие силы призвали его в сердце Азии – в страну Шамбалы [15]. Ради единения он рисовал Иисуса с индийскими святыми.

Путешествуя по Центральной Азии, Н.К. Рерих вынужден был пересечь советскую территорию, договорившись с советскими властями. В 1926 году он передал наркому Г.В. Чичерину обращение с хвалебными словами о революционной России: «На Гималаях мы знаем совершаемое вами. Вы упразднили церковь, ставшую рассадником лжи и суеверий. Вы уничтожили мещанство, ставшее проводником предрассудков...»

Взлеты и падения
Николая Рериха

Вернувшись в Америку, Н.К. Рерих мобилизовал в 1929 году деньги американских миллионеров и возвел в Нью-Йорке 24-этажное здание своего музея, заполнив его тысячей своих картин. Музей существовал недолго: в годы депрессии он обанкротился, и 1006 картин Н.К. Рериха попали в чужие руки. Как и Е.П. Блаватскую, Н.К. Рериха тоже обвиняли в шарлатанстве. Он решил вернуться в Индию и поселиться там навсегда. В Индии он основал Гималайский институт научных исследований и назвал его «Урусвати» («Свет утренней Зари»). Для себя и семьи он купил у местного раджи дом в долине Кулу, где и поселился. Там он продолжал писать свои картины. Бритый наголо и с седой бородой,

он рассказывал в круглой шапочке и черном расшитом плаще, производя впечатление потустороннего мага. Местное население звало его Гуру-дева («Великий учитель»).

В 1935 году, когда ему было 65 лет, его постигла болезнь сердца. Еще через восемь лет он умер. Сын его, Юрий Рерих, вернулся в СССР в 1957 году и через три года умер. Другой сын, Святослав, тоже художник, женился на знаменитой индийской актрисе и остался в Индии.

Увлечение индийскими культурами как проявление кризиса христианства

Е.П. Блаватская жила в XIX веке, и то, что она увлеклась мистикой и индийскими религиозными учениями (а индийская религия не имеет единого Бога), можно объяснить не столько первыми проблесками нигилизма, сколько ее личным разочарованием в христианстве, связанным, возможно, с ее неудачным замужеством. Но Н.К. Рерих и другие ее последователи жили уже в XX веке, и массовое распространение увлеченности индийскими мистическими учениями, видимо, связано с какими-то крупными социально-психологическими сдвигами, с более обширным кризисом христианства. Этот кризис заключался в том, что христианский Бог, всеблагой и всемогущий, не предотвратил разрушительные мировые войны, в которых погибали ни в чем неповинные люди. В России этот кризис мог начаться раньше, так как поражение в русско-японской войне и революция 1905 года воспринимались в том же ключе.

На атеизм же не у всех хватало духа: он ведь требует решимости остаться один на один со стихией, без незримой поддержки и без упования. В интервью, которое Мирча Элиаде в конце жизни дал французскому философу К.-А. Роке [16], есть такой диалог:

«Р.: Вы говорили, что эта молодежь уходит от монотеизма, с одной стороны, и от атеизма – с другой, двояко: либо в “натуральную”, “космическую” религию, либо в “религии Востока”.

Э.: Именно...»

Итак, первым новшеством XX века в увлечениях мистикой была ориентированность на индийские учения и вообще на Восток, связанная с кризисом христианства.

Мистицизм и кризис христианства

Кризис христианства. Ясные признаки кризиса христианства можно видеть в творчестве двух сверстников, явившихся чрезвычайно влиятельными теологами XX века, – Карла Барта и Пауля Тиллиха. Молодость обоих началась уже в XX веке.

«Диалектическая
теология» К. Барта

Карл Барт (Karl Barth, 1886–1968) [17] – сын швейцарского (базельского) специалиста по библейским текстам, чрезвычайно уважал традиционную протестантскую теологию, пока в начале Первой мировой войны немецкие теологи не выступили с декларацией в поддержку милитаристской позиции кайзера Вильгельма II. Ведь это противоречило Христовым заповедям. Мировая война, с ее жестокостью и кровопролитием, с бедствиями и гибелью масс невинных людей, означала для К. Барта моральное банкротство христианской цивилизации. К. Барт пришел к выводу о пагубности отождествления христианства с культурой. В своем учении «диалектической теологии» он настаивал на принципиальном разрыве между верой и религией. По протестантскому учению для спасения человеку не требуется досконального знания Библии и непрямого участия в церковной обрядности – достаточно самого акта веры. Вот вера и нужна, а не религия. Церковь погрязла в формальностях, обогащении и угождении властям. Церковная религия тождественна для К. Барта неверию и идолопоклонству.

Теологические
искания
П. Тиллиха

Другой путь прошел сверстник К. Барта немецкий теолог Пауль Тиллих (Paul Tillich, 1886–1962) [18], избравший тоже принципиальное решение, но в другом варианте. Сын лютеранского пастора, он родился в прусской деревне (ныне это территория Польши). Учился в университетах Кёнигсберга, Берлина, Тюбингена и Галле. Изучал философию и теологию. В 1910 году защитил в Бреслау диссертацию по философии, а через два года – по теологии в Галле. Тема диссертации: «Мистицизм и осознание вины в философии Шеллинга». Тезис: «оправдание верой» – можно сомневаться в любых утверждениях Библии и тем не менее быть удобным Богу. В 1912 году П. Тиллих стал пастором, а в 1914 году отправился добровольцем на фронт, где и провел всю войну в качестве капеллана. Он разделял веру немцев, что «с нами Бог» (надпись на пряжках солдатских ремней), верил «в доброго Бога, который все устроит к лучшему».

«Парадокс о вере
без Бога»

Война внесла огромное потрясение в его психику – аналогичные психические сдвиги описаны Э.М. Ремарком. П. Тиллих тоже принадлежал к «потерянному поколению». Он участвовал в долгом и ужасающе кровопролитном Верденском сражении. В декабре 1916 года он писал отцу: «Мы испытываем страшнейшую из катастроф – конец мирового порядка». Старое понятие о Боге рухнуло. На его месте – пустота. В декабре 1917 года

П. Тиллих пишет: «Продумав идею оправдания верой до ее логического завершения, я пришел к парадоксу о вере без Бога».

Поражение в войне и крушение немецкой культуры XIX века он переживал как личное потрясение, обозначая его греческим словом «кайрос» (время свершения) – имелось в виду осознание гибели старого мира и возникновения нового в момент созревания для перемен. После войны его переполняло чувство вины: миллионы погибли, а он остался жив.

Идея теонмии:
Бог во всем

В Берлине Веймарской республики он сблизился с богемой, с отверженными, с марксистами. В 1919 году пишет статью «Социализм как вопрос церкви». Он не принимает бартовского разделения культуры и веры и приходит к идее теонмии – Бог во всем. В книге «Теология культуры» он задается целью выявить религиозный опыт в основании культуры во всех ее проявлениях [19].

Устроившись преподавать теологию в Марбурге, затем профессором в Дрездене, наконец становится профессором философии во Франкфурте, в «красном университете», где сложилась франкфуртская школа марксизма. Один из ее столпов Теодор Адорно становится его другом. В 1932 году, когда нацисты рвутся к власти, П. Тиллих пишет книгу «Социалистическое решение», в которой характеризует нацизм как политический романтизм, способный вернуть человечество в эпоху варварства. Естественно, в 1933 году с приходом А. Гитлера к власти П. Тиллиха отстраняют от преподавания. Вместе с франкфуртскими марксистами он уезжает в эмиграцию. В Америке его принимает Колумбийский университет, потом Гарвард.

«Бог равно далек
от сакрального
и мирского»

В свои книгах на английском языке П. Тиллих учит, что Бог равно далек от сакрального и светского, так что мирские дела он также приемлет, как и церковные. В книге «Мужество быть» [20] П. Тиллих рассматривает разные виды тревоги совести (судьбы и смерти, вины и осуждения, пустоты и бессмысленности) и пути их преодоления (мужество быть частью коллектива, быть самим собой и принять решение). С догматическим христианством П. Тиллих продолжал оставаться на ножах – он даже отрицал воскрешение Христа. В такие чудеса он не верил.

«Новая Реформация
в христианстве»

Споря друг с другом, вместе К. Барт и П. Тиллих означали Новую Реформацию в христианстве, и их даже иногда ставят на одну доску с великими реформаторами XVI века. Подобно той реформации эта новая реформация, конечно, знаменовала жестокий кризис христи-

Мистицизм
антропологов

анства. На его фоне понятнее становится образование разных сект, увлечение мистикой и восточными эзотерическими учениями.

Мистицизм как симптом: антропологи. Второе новшество XX века в существовании мистических учений – это профессионализация мистики, ее проникновение в среду антропологов.

И раньше временами даже у антропологов можно было отметить склонность к мистике – у К.Г. Юнга, П. Тейяра де Шарден, в циклизме это заметный оттенок (у О. Шпенглера, П.А. Сорокина, Л.Н. Гумилева). Но в профессиональной среде антропологов и этнографов не появлялось людей, полностью отданных этому. И вот теперь это стало входить в культурную антропологию не отдельными нитями среди других (как в циклизме), а почти как целое направление. Причем, коль скоро этнографы близко сотрудничают с первобытными колдунами, это выглядело как заражение, инфекция.

Африканская
«живая мифология»
М. Гриоля

Началось во Франции. Глава французской этнографической школы и автор учебника, бывший летчик и опытный африканист *Марсель Гриоль* (Marcel Griaule, 1898–1956), всю жизнь работал в духе дескриптивизма и собрал огромный материал. Его первое этнографическое путешествие в Абиссинию описано им в романе-отчете «Человеческие факелы». Монография о догонах «Маски догонов» стала его докторской диссертацией. Он стал профессором Сорбонны и заведующим кафедрой этнологии. Но, описав материал, он остановился перед объяснительными задачами. В 1947 году он вдохновился объяснениями, которые ему давали сами догоны. Раньше он вел опрос информантов энергично, хитро, наступательно, как допрос – они ведь уклоняются от неудобных вопросов, лгут, сочиняют. Но вот он был посвящен в таинства догонов и 33 дня проходил обучение у мага Оготеммели (описано в книге «Бог воды» [21]). С 1950 году он сам стал учеником, а Оготеммели доктором. Стратегия М. Гриоля в этнографии изменилась – не выдавливать информацию как бы насильственно, а получать *откровение*. В этой «живой мифологии», в «метафизике» догонов он увидел ключ к пониманию Африки. Даже после его смерти в 1956 году его школа продолжала выпускать его труды и труды учеников [22] с мифологическими объяснениями космоса и туземной теорией языка. Впрочем, его сотрудница Жермен Дитерлен (род. 1903) добавила к этому структуралистское рассуждение о единстве суданских мыслительных систем.

Мексиканская
этнофармакология
К. Кастанеды

В 1961 году еще более откровенный перелет в мистику совершил мексиканский этнограф *Карлос Кастанеда* (Carlos Castaneda, 1926(7)–1998). Собирая материал для этнофармакологической диссертации, он *уверовал* в тайное учение дона Хуана Матуса из мексиканского племени яки.

В своей книге он делится впечатлениями, натеревшись «чортовым корнем» галлюциногенного кактуса пейот: «Мои ноги стали резиновыми и удлиннились, стали чрезвычайно длинными... Я взглянул вниз и увидел дона Хуана далеко внизу подо мной... Я прыгнул назад и заскользил на спине. Я увидел темное небо надо мной, а облака я оставил подо мной... Скорость моя была чрезвычайной». И т.д.

Вернувшись, он спросил дона Хуана, где было его тело во время полета. «В кустах», – ответил тот. «Значит, я летал только в своем представлении?» – «Нет». – «А если я прикую свое тело к скале цепью?» – «Боюсь, тебе придется лететь со скалой, висящей на тяжелой цепи», – ответил дон Хуан.

Для К. Кастанеды это реальность: ведь это видел не он один, но и Дон Хуан. После пяти лет свиданий К. Кастанеда испугался. Он потерял веру в свою личность, в собственное здравомыслие и порвал с индейским магом. Но через три года вернулся и продолжил занятия.

Дон Хуан развернул целое учение о «втором внимании», «вратах в бесконечность», «точке сборки» и проч. Маг видит за твердыми предметами энергию, сущность вещей. Дон Хуан: «Когда маг смотрит на человеческое существо, он видит громадное светящееся образование, которое при перемещении оставляет глубокую борозду в энергетическом поле Земли. Оно как бы плывет, волоча за собой наподобие хвоста вспахивающий землю “стерженевидный корень”, а внутри – “точка сборки”, размером с теннисный мячик».

Все это К. Кастанеда излагает в четырех книгах, пользующихся бешеным успехом: «Учение дона Хуана: Путь знания индейцев яки» (1968); «Отдельная реальность» (1971); «Путешествие в Икстлан, Уроки Дона Хуана» (1972); «Сказки силы» (1973) [23]. Их содержание пересказывал мне с горящими глазами один студент за столиком в столовой Университета в Петербурге. Между тем как-то дон Хуан сказал К. Кастанеде: «Я играю очень искренне, но ведь это всего лишь игра, как в театре».

В конце 1960-х – начале 1970-х годов американскому этнологу *Барбаре Майергоф* (Barbare Meierhoff) шаман племени гвичолов мараакам Рамон Медина Силь-

Видения о мифе
Б. Майергоф

Критическое
отношение
к писаниям
К. Кастанеды

ва дал поесть растение пейотль. Она увидела себя сидящей на огромном дереве, корни которого уходили вниз в землю, а крона – в небо. Это было Древо Жизни. Потом она увидела птицу, вертящуюся от возбуждения, получеловека-полупопугая. Это был Рамон как носитель душ. Б. Майергоф задала ему вопрос, который уже месяц не уходил из ее головы: «Что означают мифы?» Он ответил: «Мифы не означают ничего. Они означают сами себя...» Это из ее книги «Охота Пейот» [24].

Все это мистика. Антропологи в большинстве встретили писания К. Кастанеды сугубо критически [25]. М. Харрис отмечает, что у К. Кастанеды не приведено конкурентных сведений для проверки; в разных томах К. Кастанеды есть противоречия в изложении хода событий; зато есть совпадения его рассказов с литературой о шаманизме. Опубликованные воспоминания жены и друзей усиливают основания для подозрений, а сам К. Кастанеда и не пытался защищаться. Сомневаются не только в реальности его «видений», но и в достоверности его рассказов; более того, в том, что он когда-либо был учеником Дон Хуана и интервьюировал его, и даже в существовании Дон Хуана вообще [26].

Правда, релятивист Силвермэн заявил, что ему все равно, реально ли это все или нет – это занятный феномен в любом случае, потому что все в мире недостоверно [27]. Если антропологи, пусть и немногие, воспринимают чушь К. Кастанеды всерьез, то это серьезный сигнал о кризисе не только религии, но и науки. Выходит, она также не оправдала ожиданий общества, не сумев обеспечить, чтобы научный прогресс приводил к общему благоденствию и такому устройству общества, которое бы исключало кровопролитные войны.

Мистицизм
традиционалистов

Мистицизм как симптом: идеология традиционализма. Третья новая черта мистицизма в XX веке – это его сопряжение с идеологией, особенно с идеологией консерватизма и экстремизма. Кризис европейской цивилизации XX века и критика ее буржуазных основ, имеющая в виду необходимость слома современной культуры и социальной системы, теоретически допускала два противоположных выхода. Один – к преодолению архаичных черт, отягощающих современное общество, к дальнейшему прогрессу техники и демократии. Другой – к отказу от погони за прогрессом, к восстановлению традиционного общества и традиционных ценностей [28].

Идеология
традиционализма
Востока Р. Генона

Глашатаем этого второго пути был французский философ, идеолог консервативных кругов Рене Генон (René Guénon, 1886–1951) [29]. Он родился в семье, при-

держивавшей католические традиции и проживавшей в Блуа. Математическое образование получил в Парижском университете. Р. Генон исходил из диффузионистского положения, признавая: «Тем, что у нас есть интеллигентного, мы обязаны исключительно Востоку». В связи с этим он увлекся эзотерическими учениями, обещающими повести человека к бессмертию. Занялся оккультизмом, гностицизмом, индуизмом [30]. Наставником его был индус из школы Адвайта.

Затем Р. Генон перешел к увлечению арабской философией, суфизмом, а теософию отверг (в 1921 году написал книжку «Теософия: история псевдорелигии»). Суфизм – это течение в исламе, возникшее больше тысячи лет назад и признающее реальным лишь существование Аллаха, а все вещи и явления – лишь его эманацией. Высшей целью жизни суфии считают мистическое соединение души с Аллахом, а для этого требуется отрешение от всего земного. Соединение это происходит в экстазе, до которого верующие должны себя доводить. Р. Генон стал учеником и последователем Саламы ибн Хасана аль-Ради, основателя хемедийской ветви суфийского ордена Шазиимийя. В 1912 году 26-летний поклонник Востока принял ислам, взял себе арабское имя, с этого момента он шейх Абдель Вахед Якья, а с 1931 года поселился в Египте, женившись на дочери шейха из фатимидского рода (потомков пророка по женской линии).

Наиболее известные книги Р. Генона – «Кризис современного мира» и «Восток и Запад» [31]. В них он утверждает, что современность – это темный век, что суть истории – это противостояние Востока и Запада (это еще до С. Хантингтона), он критикует экспансию Запада, разрушающую традиционный мир Востока [32]. Р. Генон целиком за реставрацию Традиции во всем [33].

Другим выдающимся ревнителем традиционализма был итальянский барон Джулио Чезаре Андреа Эвола (Evola, 1898–1974) [34]. Принадлежа к аристократическому роду испанского происхождения, он окончил инженерный факультет, побывал на фронте. Занялся поэзией и живописью, связался с футуристами, дружил с Ф.Т. Маринетти. Разойдясь с ними по вопросу о войне (те были против Германии, а он – за), сблизился с дадаистами. Первая его книга – «Абстрактное искусство». Увлечение наркотиками привело к желанию самоубийства, но буддийские тексты послужили противовидием. С тех пор он начал жизнь философа и поменял свое имя Джулиус на Юлиус. При этом сохранил все

Эзотерический
аристократизм
Юлиуса Эвола

замашки аристократа и консервативного человека – всегда оставался тщательно одетым и ухоженным.

В 1925 году в «Очерках о магическом реализме» он критикует современное научное познание и демократические идеалы. С этого времени увлекается восточными учениями, в частности, тантризмом и дзен-буддизмом. Пишет книги «Человек как воля» (1926) и «Теория и феноменология абсолютного индивидуума» (1927) – эту он начал писать еще в 1917 году на фронте. Приход к священному, с его точки зрения, возможен через реализацию абсолютной свободы (а не как у Г.В.Ф. Гегеля – через осознанную необходимость). В это время он посещает кружки спиритуалистов, теософов и антропософов. В конце 1926 года создает группу «Ур» для пропаганды эзотерических учений, но группа раскололась, а фашисты заподозрили его в применении черной магии против дуче, но позже он участвует в фашистских журналах. Отношение к христианству у него резко отрицательное. В 1928 году он пишет книгу «Языческий империализм».

Традиционализм
и фашизм

В 1934 году выходит его главный труд – «Восстание против современного мира», одобренный Р. Геноном. В том же году по приглашению Г. Гиммлера он едет в Германию и читает лекции высшим кругам СС. Пишет он в это время и книги по расовому вопросу: «Три аспекта еврейского вопроса» (1936), «Миф крови» (1937), «Синтез расовой доктрины» (1941), одобренные при встрече лично Б. Муссолини. Но Ю. Эвола имел в виду не биологическую расу, а духовную – это расходилось с основной немецкой трактовкой.

Во время Второй мировой войны, после высадки союзников в Италии в 1943 году и переворота против Б. Муссолини, он бросился в Германию, там встретился с Б. Муссолини, выкраденным усилиями О. Скорцени, некоторое время жил в созданной на севере Италии фашистской республике Сало. Потом с отступающими укрылся в Вене, но там попал под бомбардировку. Бравирюя смелостью, прохаживался под бомбами и был ранен в позвоночник. Санитарам сказал только: «Надеюсь, с моим моноклем ничего не случилось?» Но попал в госпиталь на два года и остался парализованным. В 1951 году он оказался в своей римской квартире, но оттуда был препровожден в тюрьму как активный апологет фашизма. В защитительной речи на процессе он отстаивал, что его идеология не фашизм, а традиционализм, и был отпущен. Его идеологию, однако, помещают правее фашизма [35]. Эту идеологию он излагал в

своей книге «Люди и руины» [36]. На некоторое время его забыли, и лишь после бунтов 1968 года его идеи оказались востребованными. Но он был уже немощен и стар. Распорядившись, чтобы его похоронили не по христианскому обряду, он умер и был кремирован, а прах по завещанию увезен в горы.

Современные
идеологи
консервативных
ценностей

Были и другие фигуры идеологов борьбы за возвращение к Традиции, за современную Реставрацию, за консервативные ценности (в Японии вооруженную попытку поднять мятеж предпринял писатель Юкио Мисима; в России идеолог консерваторов сын генерала ГРУ Александр Гельевич Дугин проделал эволюцию от члена руководства антисемитской «Памяти» через организацию национал-большевизма с Э. Лимоновым до пропутинской «евразийской» державности). Но из рассмотренных двух наиболее теоретичных фигур – французской и итальянской – видно, что мистика и почитание восточных учений пронизывали эту идеологию. Впрочем, тот же интерес можно увидеть и у других названных идеологов.

Мистика нацизма

Мистика в нацизме. Крайний национализм в Европе, прежде всего немецкий, также был пропитан мистикой. Она ему сродни принципиально. Ведь с конца XVIII века национализм теоретически осмысливается и воодушевляется учением о «национальном духе», а в этом понятии изначально было нечто мистическое. Правда, позже это понятие материализовалось – для одних в национальном характере, связанном с мозговой деятельностью и хранимом традицией, для других – в расе, но ввиду слабости доказательств обеих материализаций мистика оставалась (и остается) существенной частью националистической идеологии. Немецкий нацизм демонстрировал это с полной очевидностью.

Упование
на «национальный
дух»

Не случайно наиболее горячий очаг немецкого национализма сложился тогда в Австрии. Австрия конца XIX века быстро теряла свои преимущества метрополии огромной империи и застрельщика объединения всех немцев. В 1860-е годы, после поражения Австрии в войне с Пруссией роль объединителя немцев перешла от Вены к Берлину, а внутри империи Габсбургов абсолютизм сменился парламентским правлением. Венгрия добилась равного с Австрией положения в империи, а силу и автономию набирали и славянские провинции. В Вене доля славянского и еврейского населения быстро возрастала, а вообще население Вены выросло втрое, и Немецкое население, особенно ремесленное и торговое, привыкшее к спокойной жизни в привилегирован-

ных условиях, испытывало жесткую конкуренцию со стороны более динамичных новых горожан и связывало свои невзгоды с утратой господствующего положения немецкой нации в империи, с потерей национальной чистоты городов и особенно столицы, воспринимая это как национальное унижение и упадок. В этих обстоятельствах резкое обострение ксенофобии и националистической обиженности понятно [37], а отсутствие реальных опор для возврата к прежнему положению неизбежно обращало недовольных к упованию на «национальный дух», к мистике предназначения и судьбы.

Напоминаю, что А. Гитлер вырос в Австрии, и он был в Австрии не один такой и не первый. В Германию же он переселился к тому времени, когда в результате поражения в мировой войне население Германии бедствовало и когда неустроенность и национальное унижение толкали теперь уже немцев к идеям реванша и вражды к другим нациям. Впрочем, вспышка шовинизма и антисемитизма отмечалась в Германии еще раньше – вскоре после создания Бисмарком Германской империи.

Германское
язычество
и символизм
Г. ф. Листа

А. Гитлер ценил писания австрийца Г. ф. Листа и в молодости находился под его влиянием. В конце XIX века в Вене Гвидо фон Лист (List G. v., 1848–1919) еще будучи подростком 14 лет и стоя перед языческим алтарем в катакомбах под собором Св. Стефана в Вене, сказал: «Когда я вырасту, я построю храм Вотана!» Уже тогда германское язычество влекло его больше, чем христианство. Храма Вотана он не построил, но написал много стихов, драм и романов о германских мифо-эпических богах и героях. Писал также о германской топонимике и рунах, причем в расшифровке основывался исключительно на своей интуиции.

В конце XIX века он восстановил тайный орден розенкрейцеров (название от немецкого – Крест и Роза), возникший в эпоху Возрождения и сочетавший занятия алхимией с крамольными идеями равенства и братства. В алхимии розенкрейцеры пытались переделать свинец в золото, а в отношениях между сословиями поднять простолюдинов до уровня благородных – «перековать человека». Так что переделка свинца в золото стала символом «равенства» и «очищения». Знак этого алхимического действия – пятиконечная звезда (как знак равенства он стал символом республиканского строя). Занимались розенкрейцеры и астрологией, которая должна была помочь человеку узнать свою судьбу и освободиться от предопределенности судьбой. В терминах астрологии зашифровывалась «свобода».

Мистификация
немецкой расы
Й.Л. фон Либен-
сфельза

Г. ф. Лист сменил эти гуманистические цели идеями нордической расовой чистоты, освобождения германцев от расовых примесей. В книге «Мистериальный язык индогерманцев» Г. ф. Лист писал о духовном превосходстве германских предков, обитавших на севере на древнем континенте Арктогея со столицей Туле. Повлиял Г. ф. Лист и на Й.Л. ф. Либенсфельз.

Йорг (настоящее имя Адольф) Ланц фон Либенсфельз (Jörg Lanz von Liebenfels, 1874–1954), младше Г. ф. Листа на 26 лет, был вдохновителем и идейным предтечей А. Гитлера в Австрии (на деле Й.Л. фон Либенсфельзом дворянское происхождение себе присвоил). Он был одним из тех, у кого А. Гитлер заимствовал свои идеи (немецкий шовинизм, расизм, антисемитизм, истребление «расово неполноценных», новый мировой порядок). Юный А. Гитлер в 1908 году виделся с Й.Л. фон Либенсфельзом и потом зачитывался его писаниями.

Й.Л. фон Либенсфельз подростком, вдохновившись оперой Г.А. Маршнера «Храмовник и еврейка» (по роману В. Скотта «Айвенго»), увлекся средневековым рыцарски-религиозным орденом храмовников (тамплиеров) и возомнил себя храмовником. Причем целью храмовников он предполагал очищение арийской расы, роспуск же ордена и расправу над ним приписывал наущению людей низшей расы, когда католическая церковь объевреилась. Факт, что Иисус был евреем, он с негодованием отвергал. О библейском Моисее писал специальные сочинения «Моисей как антисемит» и «Моисей как пророк расовой морали».

Все же он вступил в современный католический орден Святого Креста, принял имя брата Георга (Йорга), но его скоро выгнали из ордена, как было объявлено, за «ложные» нехристианские идеи и плотские грехи. Тогда он основал собственный орден – орден Нового Храма, став его магистром и выдвинув лозунг построения «государства блондинов». Он первым сделал свастику символом арийской расы, а враждебную низшую расу окрестил «чандалами» (это название низшей индийской касты). Стал писать сочинения и издавать журнал «Остара» (название якобы по древней арийской богине). За свою жизнь он написал больше двухсот брошюр и статей.

Доказательств его концепциям не требовалось: достаточно было ссылок на писания А. де Гобино, Н. Чемберлена и А. Вагнера, а всё новое обосновывалось откровениями свыше, пророческими снами и мистическим проникновением в суть вещей. Среди его сочине-

«Библиомистикон»
и «арисософия»

ний – «Библиомистикон» – ключ к тайному расовому смыслу библейских текстов: скажем, «камень» означает чандалу, а «ангел» означает арийского героя. С этой дешифровкой библейский текст – «ангел отвалил камень» обретает истинный смысл. Другие сочинения Й.Л. фон Либенсфельза: «Очерки ариософского тайного учения», «Практический учебник каббалы», «Практическое введение в ариохристианскую мистику», «Святые как культурные и расово-исторические иероглифы» и т.д.

Он искал сторонников по всей Европе, контактировал со шведским писателем А. Стриндбергом, с лордом Г.Г. Китченером; в Лозанне, по воспоминаниям Й.Л. фон Либенсфельза, некая баронесса познакомила его с В.И. Лениным, пребывавшим в эмиграции, но после часовой беседы В.И. Ленин отнесся к Й.Л. фон Либенсфельзу и его ордену иронически. В. Дайм [38] предполагает, что познакомившей баронессой была Е.П. Блаватская, но это невозможно: Е.П. Блаватская умерла до приезда В.И. Ленина в Швейцарию и до возвращения Й.Л. фон Либенсфельза в тамплиера.

На год младше Й.Л. фон Либенсфельза был англичанин Алистер Кроули (1875–1947), состоявший в «Ордене восточных тамплиеров» и занимавшийся оккультными науками. Не раз он бывал в Китае и Гималаях, изучал буддизм, йогу и тантрические культы. Написав ряд книг по магии, А. Кроули инициировал сатанизм. Он считал, что сатана не враг человека. Соответственно, он называл себя Великим Зверем и симпатизировал А. Гитлеру.

Его сверстник Герман Вирт (Wirth), родившийся в Утрехте (Голландия), еще ближе к нацизму. Начав с изучения германского фольклора (диссертация «Упадок народных песен» в 1910 году), он загорелся националистическими идеями, в 1929 году вступил в национал-социалистическую партию и совершенно утратил чувство реальности. В книге «Священная письменность человечества» (1933) он пишет о рунах, распространявшихся около 15 тыс. лет назад нордической расой из Арктики («культурный круг Туле»); руны эти возникли из астральных символов положений Солнца, а письменность излагает древнюю религию. В том же году А. Вирт организовал выставку рун со всего света, которую посетил Г. Гиммлер. Выставка называлась «Наследие предков» («Ahnenerbe»). На основе предложений Г. Вирта было создано эсэсовское общество «Аненэрбе», обладавшее сетью научно-исследовательских институтов. Эти

Сближение
национализма,
окультизма
и сатанизма

Этнографические
и археологические
обоснования
мистики нацистов

институты проводили археологические раскопки и этнографические экспедиции в Тибет, на поиски древних рукописей и ритуалов. А СС был организован по типу рыцарских орденов, но не христианских, ибо ритуалы в нем были ближе к древним языческим – с культом огня и руническим календарем.

В том же году Г. Вирт занялся публикацией и трактовкой «Хроники Ура-Линда» – известной подделки типа «Велесовой книги». В 1937 году Г. Гиммлер ограничил участие Г. Вирта в делах Аненэрбе, а потом уволил.

Мистификация
«тайного заговора
евреев»

В конце XIX и начале XX веков немецкие националисты-антисемиты были убеждены, что существует тайный заговор евреев против немецкого народа. Для противодействия они решили создать тайный же Орден германцев, и в 1910–1912 годах идея была реализована. Главной фигурой Ордена (и его первым магистром) был происходивший из крестьян Теодор Фрич. В Орден вошли многие и разнородные организации националистов. Среди них было немало оккультных.

В начале века в Германии объявился барон Зеботтендорф (Sebottendorf на деле Рудольф Глауэр, сын машиниста, скитавшийся, судимый как фальшивомонетчик и усыновленный австрийской аристократической четой Зеботтендорф). По слухам, будучи в Турции, он был посвящен в оккультное общество «оборотней». В Мюнхене он создал общество Туле.

Вскоре организации новых храмовников, розенрейцеров, Туле и другие, а также НСДАП вошли в тайный Орден Германцев (Germanenorden), в правлении оказался Зеботтендорф, а великим магистром Ордена в 1932 году стал А. Гитлер. Есть его фотографии с руками, сложенными на груди крестом – это жест магистра из устава Ордена. Зеботтендорф опубликовал в 1933 году книгу «Прежде чем появился Гитлер», в которой раскрыл эту тайну, но А. Гитлер пришел к власти и книгу из всех магазинов изъяли и уничтожили. В 1935 году Орден Германцев был распущен. Решено было, видимо, что все это отчуждает фюрера от народа. Барон бежал в Турцию, 8 мая 1945 года в день капитуляции Германии утопился в Черном море.

Появление
геополитики
на основе мистики

В начале XX века военным атташе Германии в Токио работал Карл Эрнст Хаузхофер (Karl Ernst Haushofer, 1896–1946). Есть сведения, что в Японии он был посвящен в некое общество Зеленого Дракона и что поэтому ему открывались двери буддистских монастырей в Лхасе, где он обучился оккультной практике. В годы Пер-

вой мировой войны он дослужился до генеральского чина и прослыл ясновидящим – столь прозорливыми были его решения. После войны он занялся наукой, стал профессором в Мюнхенском университете и, используя одну статью известного географа Фридриха Ратцеля о «жизненном пространстве», разработал основы геополитики – с него начинается эта отрасль знаний. Ассистентом его по университету был молодой Рудольф Гесс, впоследствии заместитель А. Гитлера по партии. После провала мюнхенского путча в 1928 году А. Гитлер и Р. Гесс вместе сели в тюрьму, куда к ним пускали с визитами профессора К.Э. Хаузхофера. Между беседами с ним и, видимо, под влиянием некоторых его идей А. Гитлер и продиктовал Р. Гессу «Майн Кампф». К.Э. Хаузхофер был близок к обществу Туле.

Сын К.Э. Хаузхофера Альбрехт был казнен после покушения на А. Гитлера в 1944 году; в кармане его нашли записку со стихами: «Все зависело от того, чтобы оттолкнуть демона в его темницу. Мой отец сломал печать, он не почувствовал дыхания лукавого. Он выпустил демона в мир». А сам профессор был привлечен в качестве свидетеля на Нюрнбергском процессе и 14 марта 1946 года, убив свою жену Марту, покончил с собой – соответственно кодексу самурайской чести (или подражая главарям Рейха).

Роль мистицизма и тяги к Востоку в становление нацизма

Упование А. Гитлера на ясновидцев хорошо известно, оно отражено в романе Л. Фейхтвангера «Братья Лаутензак». Австрийский оккультист Ганс Гёрбигер внушал молодому А. Гитлеру свои бредовые идеи Млечного пути из льда, смены четырех лун, усмирения мороза волей и т.п. Австриец же Эрик-Ян Хануссен (настоящее имя Гершель Штейншнейдер), ясновидец и астролог, обучал А. Гитлера риторике и давал телепатические сеансы. Его застрелили, когда он предсказал (или выдал?) поджог Рейхстага. Астролог Карл-Эрнст Крафт предсказывал пути стратегических ударов противника – ошибочное указание (Греция вместо Италии) стоило ему головы: его отправили в Бухенвальд и расстреляли. При Г. Гиммлере подвизался старый австрийский мистик и маг Карл Мария Вилигут (эзэсовский псевдоним Вестхор): Г. Гиммлер держал старика при себе адьютантом в генеральском чине (пока не выяснилось прошлое К.М. Виллигута – лечение в доме умалишенных).

В ряде книг бульварного типа [39] утверждается, что вся идеология и стратегия нацизма сформирована мистическими учениями или даже не учениями о тайных высших силах, а самими этими демоническими

силами, что они гипнотически и телепатически направляли А. Гитлера с его присными и управляли ими. Доказательства выдуманы или натянуты. Это хорошо показано в солидной книге Н. Гудрик-Кларка [40], но из нее также явствует, что оккультные учения играли важную роль в формировании нацистской идеологии, ибо были родственны ей.

Таким образом, мистика предстала в XX веке, так сказать, в идейном пучке – в сопряжении с тягой к Востоку, с определенной идеологией и политикой и с выходом в антропологию. Некоторую связь с этим пучком (но не обязательно и не прямо с политикой) имеют и определенные философские учения.

Экзистенциализм. Увлечение Востоком и мистикой, уклон к иррационализму характеризует духовную атмосферу, в которой возникали некоторые антропологические концепции. Но само по себе это увлечение непосредственно не ведет логически к формированию этих концепций – за исключением приведенных примеров прямого внедрения мистики. Но в этой духовной атмосфере рождались определенные философские учения, которые и воздействовали на антропологию, способствуя созданию в ней некой методологии, определяющей для антропологических концепций. Так что нужно рассмотреть эти философские учения.

Некоторую роль сыграли уже рассмотренные философские доктрины – «философия жизни» А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, с ее индивидуализмом и упором на волю. Гораздо более значительную роль сыграл экзистенциализм, в известной мере производный от «философии жизни».

Предтечей этого учения был датский философ, теолог и писатель первой половины XIX века Сёрен Кьеркегор (Søren Kierkegaard, 1813–1855). Окончив Копенгагенский университет, где он изучал теологию, С. Кьеркегор посещал лекции Ф. Шеллинга в Германии. Он был очень болезненным человеком, всю жизнь болел. Кроме того, общий пессимизм его философии стимулирован был тем, что в молодости он перенес три тяжелых удара: смерть любимого отца, разрыв с невестой и нападки бульварной прессы.

А нападать было за что. С. Кьеркегор, замкнувшись после первых двух ударов, вел жизнь отшельника. И из своего отшельничества он выступил как против рационалистической философии, так и против христианской церкви. Своими книгами «Или – или» (1843), «Страх и трепет» (1843), «Философские крохи» (1844), «Стадии жизненного пути» (1845) [41] он сумел раздражить всех.

Становление
экзистенциализма
в эпоху увлечений
Востоком
и мистикой

С. Кьеркегор как
противник
рационализма
и христианства

С. Кьеркегор был решительно против рационализма. Разум, по С. Кьеркегору, не может служить основой человеческой жизни, потому что универсален, принадлежит всему человеческому роду, а жизнь каждой личности сугубо индивидуальна. И разум не может объяснить чудо, а в чудеса С. Кьеркегор верил. Человек должен слушать внутренний голос – им говорит сам Бог. Выступал С. Кьеркегор и против Г.В.Ф. Гегеля – тот отдавал личность во власть анонимной истории, истории абсолютного духа, реализуемого в государстве, и тем лишал личность свободы. С. Кьеркегор был за другую диалектику – субъективную, сохраняющую связь личности с Богом.

Нужно выявить внутреннее состояние человека, оно не дается измеряющей, вычисляющей науке. Личность цельна и уникальна. Современное общество порабощает личность, нивелируя людей и превращая человека в придаток машины.

Полемизируя с традиционной теологией, С. Кьеркегор выступал за то, что подлинное христианство открывается только избранным (как и в теософии истина) – тем, кто прочувствовал суть своего существования как свободной личности. Понятие такого существования (по латыни – экзистенция) потом легло в основу экзистенциализма. Кроме того, С. Кьеркегор отрицал потустороннюю перспективу души – призывал осознать смертность человека как исчезновение.

Другой исток экзистенциализма лежал в феноменологии Э. Гуссерля.

«Феноменологическая редукция»
Э. Гуссерля
как основа
иррационализма

Основатель феноменологии Эдмунд Гуссерль (Edmund Husserl, 1859–1938), чешский еврей, родившийся еще в составе Австро-Венгрии, по образованию математик. Затеявая свои «Логические исследования», он, собственно, ставил перед собой цель создать строгую науку о науке – построить философию именно как строгую науку. Он ставил вопрос об объективности познания. Эту задачу он задумал решить с помощью «феноменологической редукции», то есть свести знание к чистым явлениям (феноменам), освободив его от наслоений, привнесенных традицией, философскими интерпретациями. Но этот мир феноменов тесно связан с сознанием исследователя, его направленностью и структурой. Самые же глубинные истины мы не можем доказать и подтвердить или опровергнуть, считал он. Мы в них можем только верить или не верить. Подвергнув критике объективизм позитивистов всех сортов, он пришел к выводу: надо придать верованиям, сознанию, очевид-

ностям опыта большее значение, чем истинам науки. Тем самым был дан сигнал критике науки и разума. (М. Харрис, критикуя К. Кастанеду, усматривал именно проявления феноменологии в самом факте появления учения такого типа и отмечал, что в Калифорнийском университете К. Кастанеда был учеником этнометодолога Г. Гарфинкела, тот учился у А. Шутца, а А. Шутц – у самого Э. Гуссерля.)

Субъективно Э. Гуссерль считал, что обосновал рационализм нового типа. Это уже его ассистент М. Хайдеггер разработал психологию иррационализма. Э. Гуссерль хотел изгнать мировоззрение из предпосылок, это и была задача его редукции – искоренить искажающие факторы и направить познание на само сознание, изучать «поток сознания». Исходить из того, что сущность, родовые качества важнее, чем факты, чем реальность. Структурные элементы этого потока сознания – тоже «феномены», данности сознания (отсюда феноменология – как учение о структуре сознания).

Рассмотреть же феномен можно, только если его схватить в интуитивном акте, не описывая извне, а «переживая». Работать методом «прямой интуиции». Это в принципе противостоит расчленяющему дедуктивному методу естественных наук.

Экзистенциализм развернулся в основном в XX веке [42]. В Германии философами-экзистенциалистами были К. Ясперс и М. Хайдеггер.

Карл Ясперс (Karl Jaspers, 1883–1969) по образованию и первоначальной профессии – психиатр. Но изучал сначала право в Гейдельберге и Мюнхене, потом медицину в Берлине и Гёттингене. В 1909 году стал заниматься психиатрией, в 1916 году перешел к психологии, в 1920 – к философии, с 1921 – профессор в Гейдельберге. Стремление обобщить свой опыт психопатологии и определило его путь в философию.

В своем труде «Всеобщая психопатология» (1913) [43] он представил психопатологические явления не как признаки распада личности, а как чересчур обостренные поиски человеком своей индивидуальности. К. Ясперс пришел к выводу, что любая рациональная картина мира может рассматриваться как рационализация неосознанных душевных стремлений. Таким образом, она является лишь «шифром бытия», иносказательным переложением подлинного существования (экзистенции). Она всегда нуждается в истолковании, а подлинная задача философии состоит в том, чтобы раскрыть этот «шифр». Но экзистенцию нельзя познать и определить, можно

Экзистенциальная
психология
К. Ясперса

Непознаваемость
и неосознаваемая
деятельность
экзистенции

лишь выявить. Самому человеку подлинный смысл бытия раскрывается лишь в «предельных ситуациях», «пограничных ситуациях», когда человек сталкивается с глубочайшими потрясениями – смертью близких, тяжелой болезнью, угрозой собственной смерти, неискупимой виной. В эти моменты происходит «крушение шифра» и человек освобождается от повседневных забот, своих постоянных интересов, научных представлений и прочих суетных вещей. Перед ним открывается его глубинное интимное существование («озарение экзистенции») и предстает Бог. Своих сил человеку недостаточно, необходима поддержка Бога. Бога же познают не рассудком. «Доказанный Бог – уже не Бог» [44].

В основе всех сознательных проявлений человека в науке, искусстве, религии и прочем лежит неосознаваемая деятельность экзистенции. А если так, то господствующее в мире неразумное есть источник высшей мудрости. Этот принцип отстаивается в книге К. Ясперса «Разум и экзистенция» (1935) [45].

Брак с еврейкой и несогласие с политикой нацистов привели в 1933 году к увольнению с руководящих постов в Университете, а в 1937 году – к отстранению от преподавания. В следующем году запретили его публиковать. К. Ясперс занялся изучением Библии.

Философская вера
вместо религии

По К. Ясперсу, христианство не обладает абсолютной и единственной истиной. Вера же в Бога, которой К. Ясперс придерживается, – не религия, ибо не опирается на церковный авторитет и сугубо индивидуальна. Боговоплощение и искупление несовместимы со свободой и ответственностью. Нужна философская вера, а не религия.

В послевоенное время К. Ясперс, восстановленный на своих постах, писал о коллективной ответственности немецкого народа за нацизм и в книге «Об истоках истории и ее цели» (1949) [46], рисовал картину всемирно-исторического процесса, в котором связь всех времен и культур реализована «осевым временем» – с 800 по 200 гг. до н.э. Это время, когда единый взлет мысли проявился в разных странах – пророки Израиля, философия Греции, зороастризм Ирана и т.д. и привел к возникновению идеи личности и ее ответственности. Индивидуальный человек заброшен в историю, но в ней свободен выбирать свое поведение.

Идея господства
иррационального
начала в философии
М. Хайдеггера

Мартин Хайдеггер (Martin Hajdegger, 1889–1976) младше К. Ясперса на 6 лет. Окончив иезуитский лицей, он затем изучал богословие, математику и физику, а потом философию в университете Фрейбурга. Диссертация

цию защитил под руководством неокантианца Г. Риккерта, а затем был ассистентом Э. Гуссерля, работал в университетах Марбурга и Фрейбурга. Занимался развитием философии Ф. Ницше – понятий «воля к власти», «вечное возвращение». В отличие от К. Ясперса, с нацистами уживался. В 1933 году стал даже ректором Фрейбургского университета, но удержался на этом посту меньше года. В завуалированной форме критиковал цель завоевания мира как бессмысленную и ведущую к опустошению планеты. В 1944 году ввиду ненужности режиму направлен на рытье окопов. С приходом французской администрации лишен права преподавания как пособник нацистов, но восстановлен в 1951 году.

Опора
на внутренние
переживания
субъективного
бытия человека

М. Хайдеггер разделял скепсис своего учителя Э. Гуссерля относительно приложения методов научного изучения, основанных на логике и математики, к социальным явлениям. Но если Э. Гуссерль строит свою философию, отпавляясь от разума, то у М. Хайдеггера разум отодвинут на задний план, ибо в мире, по его представлениям, господствуют иррациональные начала. Фундаментальными М. Хайдеггер счел уровни повседневного практического и эмоционального существования. Философское изучение человека, по М. Хайдеггеру, должно начинаться с внутренних переживаний, с настроений, то есть со стихийных первичных форм сознания. Забота, тревога, страх и т.п. являются априорными формами сознания. Они и составляют субъективное бытие человека. То, что ощущается в потоке настроений и переживаний, это и есть сам человек, его суть, его экзистенция – судьба и призвание.

Отталкиваясь от анонимного общественного сознания (которое у М. Хайдеггера обозначается безличным словечком *man* – *das Man*), можно нащупать собственную индивидуальность. А чтобы постичь глубинный смысл бытия, человек должен отрешиться от всех практических целей и осознать свою брэнность, смертность. Лишь чувствуя себя постоянно «перед лицом смерти» можно осознать значимость каждого момента жизни и освободиться от «идолов общественного бытия», «научных абстракций» и прочего.

Себя М. Хайдеггер к экзистенциалистам не причислял, но общее с ними слишком ощутимо. Основные произведения М. Хайдеггера: «Бытие и время» (1927), «Введение в метафизику» (1953) [47]. Литературное наследие М. Хайдеггера огромно, опубликована едва

Близость идей философов-экзистенциалистов и теологов новой реформации христианства

одна пятая часть. Начатое издание его Полного собрания сочинений рассчитано на 100 томов.

Нетрудно заметить, что учения этих философов-экзистенциалистов очень близки доктринам теологов, стремившихся к новой реформации христианства: поиски глубинного смысла бытия, концентрация на критических ситуациях, противопоставление веры и религии. Эти проблемы, конечно, связаны с катастрофами XX века, когда человек, терзаемый страхами и тревогами, ощущал себя заброшенным в иррациональный мир и постоянно сталкивался с предельными ситуациями, на грани смерти, будучи вынужден все время доказывать самому себе осмысленность своих целей и своего существования в этих условиях.

Кроме названных немецких ученых, занятых думами о вере и Боге, к экзистенциализму причисляют атеистических мыслителей, главным образом французов. Это прежде всего Ж.-П. Сартр и А. Камю. Здесь я остановлюсь очень кратко на их учениях (только для демонстрации широты спектра экзистенциализма), потому что они меньше сказались на антропологии.

Бунтарская философия А. Камю

Альбер Камю (Albert Camus, 1913–1960) родился в Алжире в семье сельскохозяйственного рабочего, эльзасца, который погиб на войне вскоре после рождения сына. Мать, испанка, осталась в Алжире. Альбер болел туберкулезом, но окончил Алжирский университет по философии. Озабоченный социальными проблемами, он вступил в компартию, но вышел из нее через год. В армию его не взяли, но он вступил в подпольную организацию сопротивления и редактировал ее газету. Тогда же стали выходить его романы и философские труды.

В романе «Посторонний» (1942) [48] герой А. Камю совершает беспричинное убийство араба и бесит лицемерных судей, не признавая своей вины. В философской книге «Миф о Сизифе» (1942) [49], как бы продолжающей роман, идет речь о наказании. Сизиф, осужденный на бессмысленный труд, упорно продолжает вкатывать на гору тяжелый камень, и его победа – именно в этом упорстве перед лицом абсурда. Абсурден и враждебен человеку весь мир. Человек заброшен в него и одинок в нем. Зачем жить? Напрашивается самоубийство, но оно не устраняет абсурд.

В 1951 году выходит книга А. Камю «Бунтующий человек» [50] – в ней автор имеет в виду не реальный бунт, а бунт сознания: человек восстает против своего удела и всего мироздания. Реальные бунты пришли

Атеистический
экзистенциализм
Ж.-П. Сартра

уже после смерти А. Камю. Получив Нобелевскую премию в 1957 году, он погиб в автомобильной катастрофе в 1960-м.

Жан-Поль Сартр (Jean-Paul Sartre, 1905–1980) – французский писатель, философ и драматург, старше А. Камю на 8 лет, но пережил его на 20 лет. Он родился в Париже. Будучи сыном морского инженера, рано умершего, он воспитывался матерью, которая была двоюродной сестрой А. Швейцера, знаменитого философа и миссионера. Бабка была католичкой, дед протестантом, они добродушно посмеивались над религией друг друга, и внук вынес впечатление, что «обе религии ничего не стоят». Мальчик был уродлив: невысокий, с редкими волосами, с косящим левым глазом и бельмом на правом. Это подстегивало его в учении – компенсировать уродство знаниями. Действительно, в него влюбилась красавица Симона де Бовуар, писательница и философ. Они жили в гражданском браке и практиковали свободную любовь – каждый был вправе иметь и другие контакты.

В своем первом романе «Тошнота» Ж.-П. Сартр показывал абсурдность существования – до тошноты, а единственный смысл существования видел в творчестве. В войну служил в метеорологическом корпусе, после поражения Франции оказался в лагере военнопленных, но был отпущен. В философском труде «Бытие и ничто» (1943) исходил из того, что свобода – это высшая ценность, и доказывал, что быть свободным – значит быть самим собой [51]. Человек отвечает за свои действия только перед самим собой. В этом смысле «всё дозволено», как мыслил Раскольников, или по мнению самого Ф.М. Достоевского – для безбожников. Но свобода – это и тяжкое бремя ответственности. (в это самое время Э. Фромм писал свою книгу «Бегство от свободы»). Любые социальные установления Ж.-П. Сартр воспринимал как посягательство на свободу личности, а любую политическую деятельность – как грязное дело. В 1964 году Ж.-П. Сартр получил Нобелевскую премию, но отказался ее забирать.

Молодежные бунты 1968 года с лозунгами ниспровержения «обуржуазившейся» культуры отцов Ж.-П. Сартр приветствовал как свержение диктатуры буржуазии и стал кумиром бунтующей молодежи. Он завещал похоронить себя без помпы и официальной похороны. Его провожали в последний путь только личные друзья, но по пути к процессии присоединялось все больше народа, и, подойдя к кладбищу, процессия насчитывала уже 50 тыс. человек.

Экзистенциализм против рационалистического анализа действительности

Таким образом, экзистенциализм выступал против рационалистического анализа действительности, за ее непосредственное интуитивное понимание. Объективизму обычного научного подхода он противопоставлял утверждение, что главные стороны мира открываются человеку не через рассудочную деятельность, с чистой логикой, отвлеченной от жизни индивидов, а через конкретное существование личности, в ее уникальности и цельности. Он охватывал весьма разных людей и сочетался с разным, но в общем нетрадиционным, отношением к религии и Богу, приводил к разным политическим позициям, но опять же не согласным с традиционным буржуазным умеренным либерализмом.

Вернемся к истории религии и становлению антропологических воззрений Мирчи Элиаде.

М. Элиаде: от христианства к архаическим фазам религиозного опыта – в поисках смысла человека во Вселенной

Мирча Элиаде: Индия и Бухарест, святость и грехи. Румынско-французско-американский историк религии Мирча Элиаде (Mircea Eliade, 1907–1986) родился в Бухаресте в семье офицера, происходившего из крестьян. Сам Мирча говорил, что он в семье третье обутое поколение. Окончив Бухарестский университет по философии, он увлекся индийскими учениями, списался с одним индийским ученым и, выпросив стипендию у махараджи небольшого индийского княжества Кассим-базар, в 21 год отправился на пять лет в Индию.

В конце жизни, в 1978 году, в изданном книгой интервью одному французцу (Клоду-Анри Роке – Claude Henry Rocket) он объяснял это так: «Я не слишком хорошо знал собственную традицию, Православие. Семья у меня была, что называется, “верующая”, но в Православии, как вы знаете, религию изучают на основе традиции, в учебных программах не предусмотрены уроки катехизиса. Упор делается на литургию, литургическую жизнь, ритуалы. Тайны. Я участвовал во всем, как положено. Но особого значения этому не придавал. Меня занимало другое. Я учился на философском факультете и, изучая разные философии и крупнейших философов, чувствовал, что мне чего-то недостает. Что нельзя понять смысл жизни человека и особое его положение во Вселенной, если не обратиться к архаическим фазам религиозного опыта. При этом у меня было ощущение, что я не смогу обнаружить упомянутые фазы, исходя только из моей собственной религиозной традиции, то есть исходя из нынешней реальности Православной Церкви, которая, как и все остальные, была “обусловлена” длительной историей и институтами, чьего назначения и сменяющихся друг друга форм я не знал.

Пять лет жизни
в Индии

Я чувствовал, что мне будет трудно проникнуть в истинный смысл и содержание христианства только на основе моей традиции. Вот почему я хотел уйти вглубь. Ветхий Завет – для начала, потом – Месопотамия, Египет, средиземноморский мир, Индия» [52].

И вот М. Элиаде в Индии. Одетый в длинную белую рубаху, он поселился у своего учителя профессора Сурендраната Дасгупты. Прожил у него больше года, изучая санскрит. За это время он усвоил много из языка, обычаев и обрядности Индии, а также прочел много индийских текстов. Однако его роман с юной дочерью профессора вынудил того отказать ему от дома. М. Элиаде перебрался в Гималаи и поступил в монастырь Ришикеш, где его наставником (гуру) стал знаменитый Свами Шивананда. Там молодой румын, сменивший белую рубаху на шафранно-желтые одеяния монаха, постигал премудрости отрешения от повседневности и ухода в медитации, но прибывшая туда же некая Дженни, паломница, из Йоханнесбурга (Южная Африка), сманила его на практическое овладение основами тантризма, заключающееся в эротических тренингах, которые весьма смахивали на сексуальные оргии. Это было вполне в духе древних индийских культов, но не отвечало заданиям, получаемым от гуру. Аскетическое погружение в медитации было сорвано. Пришлось оставить монастырь, где М. Элиаде пробыл всего четыре месяца. К этому моменту подошло время призыва в румынскую армию, и отец в письмах настаивал на возвращении чтобы пройти военную службу. После трех лет в Индии М. Элиаде вернулся в 1931 году в Бухарест и отбыл год в армии.

Романтическая
увлеченность
индийской
мистикой

Тотчас по возвращении он начал писать романы. В частности, описал и свои любовные приключения с дочерью своего индийского профессора («Бенгальские ночи» – русский перевод «Майтрейи»). Этот роман сделал его сразу в 26 лет знаменитым писателем, а за первым романом последовали другие – «Возвращение из рая», «Vita nova», «Свет, который гаснет». В 1933 году защитил диссертацию и стал ассистентом на кафедре логики и метафизики Бухарестского университета. Тема диссертации «Йога. Эссе об истоках индийской мистики». Поскольку М. Элиаде писал со знанием дела, проявив знания и опыт, какими мало кто из европейцев обладал, она была вскоре издана в Париже.

Его друг Эмиль Чоран писал о М. Элиаде этого времени: «Я ходил слушать его, когда только мог. Душевный жар, которого он не жалел в своих статьях, снова

проявился в этих лекциях, вибрирующих жизнью, самых вдохновенных из всех, какие я когда-либо слушал. Без всяких записок, без шпаргалок, подхваченный вихрем лирической эрудиции, он бросал в зал судорожные и все же скрепленные логикой слова, отбивая такт резкими движениями рук. Час напряжения, после которого – истинное чудо – в нем не чувствовалось, а может, и не было и следа усталости» [53].

«Человек
без судьбы»

Тут молодой ученый влюбился сразу в двух женщин и, попеременно реализуя любовь с обеими, запутался в своих чувствах. В своей автобиографии «Человек без судьбы» он придает этому разладу мистический смысл и даже рассматривает его как свидетельство своей особой религиозности и доказательство своего понимания сакрального вообще. Эти высказывания столь значимы для характеристики мышления М. Элиаде, что и я приведу весьма пространную цитату:

«После уроков, которые, как мне казалось, я извлек из моего индийского опыта, каких-нибудь два года спустя я снова заблудился в лабиринте... И при всем том эти перипетии, я чувствовал, имеют свой смысл, свою цель, пока что зашифрованную, но не безнадежно – в один прекрасный день я ее расшифрую. Сколько бы мучений ни приносила мне ситуация, в которую я попал по собственной вине, я вынужден был признать, что в глубине души этого и хотел: иметь возможность любить одновременно, одинаково сильно и искренне, двух женщин. С точки зрения логики это желание казалось мне самому абсурдом, но в то же время, по моим ощущениям, логика не имела ничего общего с таким опытом. Я говорил себе, что хочу испытать нечто парадоксальное, не поддающееся рациональному объяснению, потому что хочу примерить другой способ жить, не тот, что положен человеку.

«Ближе к “магии”,
чем к мистике»

Если бы у меня было призвание мистика, возможно, я захотел бы – и попытался – стать “святым”. Но вопреки утверждению стольких моих друзей и врагов, мистического призвания у меня не было (а только что говорил о «зашифрованном смысле» своих приключений! – Л.К.)... В каком-то смысле я был ближе к “магии”, чем к мистике. Еще подростком я пытался преодолеть нормальные человеческие привычки, я мечтал о радикальной трансмутации образа жизни. Страстью к йоге и тантре я обязан этой фаустианской тоске. Может быть, желание любить двух женщин сразу открывало лишь еще один эпизод моей долгой тайной истории, которую я сам не слишком хорошо понимал. Может быть, так,

Жить парадоксально – способ быть религиозным

«Понимая умом, что такое грех, чувства греха не имеет»

по-своему, я пробовал компенсировать свою мирскую неспособность стать “святым” – таким парадоксальным, чуждым человеческому опыту, который, по крайней мере, открывал мне путь к тайне целостности...

Только много позже я понял, что это испытание шло в русле моей судьбы, которая требовала от меня жить “парадоксально”, вразрез с самим собой и с эпохой, вынуждая идти в ногу с историей, но притом выпадать из нее; живо откликаться на события и заниматься вещами совершенно неактуальными, на вид отжившими, экстраисторическими; вести румынский образ жизни и селиться в чужих, далеких, экзотических мирах; быть коренным жителем Бухареста и гражданином мира... Я думаю, это была не просто склонность к экстравагантности и парадоксу. Скорее – в камуфляже биографических событий и деятельности на поприще культуры – мой способ быть религиозным, смыкающийся как с “народной” религиозностью Восточной Европы, так и с религиозным опытом Востока и архаических обществ. Я мог бы пойти дальше и сказать, что парадокс совпадения противоположностей лежит в основе всякого религиозного опыта. Всякая иерофания, всякое проявление сакрального иллюстрируют *coincidentia oppositorum* (схождение крайностей); вещь, тварь, жест становятся святыми – то есть превосходят этот мир, продолжая оставаться тем, чем были: вещью, тварью, жестом; они в мире – и они за его пределами» [54].

В 1934 году на одной из этих женщин Мирча Элиаде женился (она умерла в 1944 году). В 1935 году он выпустил роман «Девушка Кристина», который министерство просвещения сочло порнографическим и потребовало отстранить автора от преподавания. Его друг Эмиль Чоран пишет об Элиаде: «...Может быть, это чересчур дерзко с моей стороны, но, по-моему, Элиаде, прекрасно понимая умом, что такое грех, чувства греха не имеет, он для этого слишком горяч, динамичен, быстр, слишком полон проектов и заражен возможным... Пожалуй, только мрачные стороны христианства еще вызывают у нас какой-то отклик; возможно, и надо видеть его в черном свете, так лучше находится его суть. И если такие наши представления об этой религии соответствуют истине, тогда Элиаде точно находится на ее окраине как в силу своей профессии, так и в силу своих убеждений – не из самых ли он блистательных представителей нового александризма, который, как и древний, уравнивает все религии, не отдавая предпочтения ни одной? Какую предпочесть, за какую выступить и какое божество при-

Становление консервативно-националистического движения в Румынии

звать, если ты отказываешься выстроить их в иерархию? Трудно представить себе молящимся специалиста по истории религий... Мы все, во главе с Элиаде – бывшие верующие, мы все – верующие без религии» [55].

Но в это время в Румынии зрело консервативно-националистическое движение, весьма близкое фашизму – легион архангела Михаила (Железная Гвардия). От немецких нацистов и итальянских фашистов оно отличалось тесной связью с православной религией. Люди, составлявшие элиту железногвардейцев, оказывались большей частью интеллигентами «первого поколения» – это были недавние выходцы из крестьян, дети священников и офицеров, мелкие предприниматели. Они страдали от хозяйничанья иностранных капиталистов в стране, от нищеты и национального унижения и отвечали на это отшатыванием вспять, к традиционному обществу и традиционным ценностям (это будет Возвращение Ангелов!), готовностью подняться на религиозно-консервативную революцию. Не только названием, но и установками железногвардейцы были близки старым русским черносотенцам (Союзу Михаила Архангела). Вождь железногвардейцев Корнелиу Кодряну был православным мистиком. Короля Кароля II они ненавидели за покровительство компрадорскому капиталу и связь с любовницей-еврейкой.

Вера в легионерское движение М. Элиады

М. Элиаде в это время был активным сторонником железногвардейцев, писал статьи в их газету, которую редактировал его учитель по университету Нае Ионеску. В 1935 году М. Элиаде написал о железногвардейцах роман «Хулиганы»; в 1937 году выпустил политическую декларацию «Почему я верю в победу легионерского движения». Он декларировал свою приверженность борьбе против демократии и буржуазии. Много ли личностей создал режим свободы? – восклицал он. И провозглашал свои идеалы – диктатура, вера и средневековое благородное рыцарство.

Легионеры готовили переворот, и король начал устранивать потенциальных мятежников. В 1938 году М. Элиаде был репрессирован – отбыл четыре месяца в концлагере. К началу войны в 1939 году король распустил легион. Легионеры ответили террором. В 1940 году сочувствовавший им Ион Антонеску захватил власть, но вскоре и он порвал с легионом. М. Элиаде, официально не состоявший в легионе, был все-таки удален – отправлен культурным атташе сначала в Лондон, потом в Лиссабон, к профашистскому диктатору Салазару. В Лисабоне он в 1941–1942 годы издал апологетичес-

кую книжку «Салазар и революция в Португалии». Имелась в виду фашистская революция. А выступления легионеров в 1941 году были подавлены. Одной из последних акций легионеров был еврейский погром в Яссах. Евреев легионеры рассматривали как врагов Бога и нации и буквально резали их на куски, покрыв улицы горами искромсанных трупов. После войны легионеров репрессировали так же, как коллаборационистов.

Пребывание за границей позволило М. Элиаде избежать судьбы легионеров, а потом и приспешников Антонеску. В социалистическую Румынию «народной демократии» М. Элиаде, конечно, возвращаться не стал. В 1945 году по приглашению знаменитого исследователя мифологии Ж. Дюмезиля [56] он прибыл в Париж и в следующем году стал преподавать в Сорбонне.

Таков был старт М. Элиаде [57].

М. Элиаде в Париже и вопрос о вере. В Париже появился чрезвычайно энергичный мыслитель с несомненным литературным даром, с бесценным опытом и знанием многих языков – кроме румынского и хинди с санскритом, он владел итальянским, португальским, английским, французским и немецким. Это давало ему хорошие возможности для сравнительного религиоведения. В то же время это был человек, симпатизирующий религиозным исканиям, но отнюдь не религиозный догматик. В уже цитированном интервью он говорил: «Когда я жил в Румынии, меня совершенно не привлекала религиозная жизнь. Мне казалось, что церкви перегружены иконами. Я, конечно, не воспринимал иконы, как неких идолов, и тем не менее...» [58]. На вопрос того же интервьюера о «кризисе веры», о «мучительных сомнениях или страстной вере», М. Элиаде отвечал: «...Я не испытал этого большого религиозного кризиса. Даже странно. Неудовлетворенность была, но сомнения не мучили, потому что я был не очень-то верующий» [59]. Но и атеистического запала не было. Было почитание таинственных сил, лежащих в основе религии, и антипатия к прогрессистской литературе. Была общая тяга ко всему традиционному.

«Речь, – пишет он позже, в 1964 году, – не шла о том, чтобы опровергнуть мнение, будто австралиец или африканец был несчастным полудиким животным (неспособным считать до пяти и т.д.), как нас убеждал антропологический фольклор менее века тому назад. Мы стремились показать нечто большее: логику и величие древних концепций мира, характер поведения

Сравнительно
религиоведение
«не очень-то
верующего»
человека

людей древних обществ, их символы и религиозные системы. Если мы хотим понять странные поступки или какую-либо систему экзотических ценностей, то их демистифицирование само по себе не представляет никакого интереса. Какой смысл в том, чтобы заявлять по поводу верований стольких “примитивных” людей, что их деревня или их дом не расположены в Центре Мироздания. Напротив, чем ближе мы принимаем верования, тем глубже можем понять символизм Центра Мироздания и его роль в жизни древнего общества, оценить масштабы бытия, которое формируется именно таким, а не иным только потому, что признается Центром Мироздания» [60].

Поиск первоначал
первобытных
мифических идей

В 1948 году он публикует книжку «Техники йоги», а в 1949 выходят две его классические работы: двухтомный «Трактат по истории религий» [61] и книга «Миф о вечном возвращении: архетипы и повторяемость» [62]. Оригинальность общей концепции М. Элиаде состояла в том, что он не стал проследивать однолинейную эволюцию религии (скажем, происхождение монотеизма) или раскрывать подобно атеистам реальные корни религиозных идей (скажем, наивно-психологические мотивы представлений о душе или тотемические зачатки идеи причастия), не стал и обособлять и противопоставлять друг другу этнические религии. Вместо всего этого он постарался усмотреть в многообразном материале со всего мира некие общие формы, некие первоначальные первобытные мифические идеи, подобные архетипам К.Г. Юнга – миф о вечном возвращении, рождение и возрождение, Древо Жизни, Центр Мироздания и т.д. Выявляя их в наиболее четком виде в традиционных и первобытных религиях Востока, он стремился показать многообразие их проявлений в разных религиях мира [63] (на следующий год М. Элиаде встретился с К.Г. Юнгом, а позже, в 1960-е они вместе издавали журнал «Антей»).

Идея вечного
возвращения
и значение
традиции

Акцент на вечном возвращении, на повторяемости отражает общую тягу М. Элиаде к выявлению и поддержке традиции, к высокой оценке традиционных ценностей в культуре. Он относит это не только к Индии, но и к Румынии и всему миру. В книге «Испытание лабиринтом» он вспоминает свои впечатления от охоты санталов (доарийской народности) на крокодилов в Индии: «Я был потрясен, воочию увидев глубокие корни Индии, уходящие не только в арийское и древнеиндийское наследие, но и в глубь азиатского пространства, в аборигенную культуру... Так я пришел к пониманию

ценности румынской, балканской народной культуры... Действительно, еще лет тридцать тому назад на пространстве от Китая до Португалии существовало некое единство, духовное единство, которое зиждилось на земледелии и поддерживалось им, а значит, и неолитическим наследием. Это культурное единство явилось откровением для меня. Я стал понимать, что и здесь, в Европе, корневая система значительно глубже, чем нам казалось вначале, глубже, чем греческий и римский миры и даже чем мир средиземноморский, глубже, чем мир древнего Ближнего Востока. Эти корни указывают на фундаментальное единство не только Европы, но и всей ойкумены, которая простирается от Португалии до Китая и от Скандинавии до Цейлона» [64].

М. Элиаде хорошо понимал свою близость к идеологии Р. Генона и Ю. Эвола. Он познакомился с ними, а с Ю. Эволой встречался не раз.

«Священное
и мирское»

В 1951 году появляется большой труд М. Элиаде «Шаманство: архаические техники экстаза» [65]. В 1952 году – «Образы и символы». В это время 45-летний М. Элиаде уже признанный авторитет по истории религий, можно сказать, живой классик антропологии. В 1956 году он приглашен провести занятия в Чикагском университете, и коль скоро это было обобщение его предшествующих работ, немецкое издательство пригласило его изложить итоговое содержание для энциклопедии. Так возник текст «Священное и мирское». Английский перевод появился в 1959 году, а французский – в 1965 году (именно он вошел в мировой обиход) [66]. М. Элиаде устанавливает диффузность этих полярных явлений – священного и мирского, их взаимопроникновение. Крайности сходятся. В сакральном – бесчисленное множество проявлений жизненной практики, его нельзя свести к религиозным догмам и церковным обрядам [67], а практическую жизнь нельзя свести к рассудочным действиям, она вся пронизана религиозными идеями [68], так что человек выступает как *homo religiosus*.

Надысторическое
ценностное начало
в повседневном

Смысл его философии религии хорошо выразил Н. Л. Сухачев: «Собственно мифология как предмет размышлений оказывается для Элиаде только поводом к тому, чтобы убедиться (или убедить!) в существовании надысторического ценностного начала в повседневном. А символика мифов (и шире, любые символы культуры) выступают для него как запечатленные памятью моменты прозрения – интуиций, озарявших человека и ставших своего рода принципами его выживания. Сумма

Религиозная мода
в США
как следствие
хаоса нигилизма

таких интуиций, образующих память культуры, и есть внутренняя реальность сознания. Только будучи погруженной в эту культурную реальность “внутри себя”, личность способна преодолеть все ограничивающие ее условия человеческого существования (вплоть до преодоления своей телесной ограниченности), обрести творческую свободу и достичь духовного спасения» [69].

Элиаде в Чикаго и мистицизм. В 1957 году М. Элиаде поселился навсегда в США, где он стал заведовать кафедрой истории религий в Чикагском университете – зимой читал лекции, а лето проводил в Европе. Он увидел в США чрезвычайно живой практический интерес архаическим религиям, в частности, к шаманству, и находит ему оправдание в своей концепции. В «Испытании лабиринтом» он говорит: «То, что я наблюдал в Чикаго и в Санта-Барбаре, замечательно. В Америке история религий в моде, и не только у студентов, которые, по выражению Маритена, “безграмотны с религиозной точки зрения”, но и среди людей просто любознательных, желающих узнать чужие религии: индуизм, буддизм, архаические и первобытные верования. Шаманство, например, стало чуть ли не повальным увлечением. К нему проявляют интерес художники, театральные деятели; очень много молодежи: они думают, что наркотики подготавливают к пониманию шаманства. Кое-кто из них нашел абсолют в той или иной эфемерной секте: Мехер Баба, Харе Кришна, Джизус Фрикс; в некоторых дзэнских сектах... Не то чтобы я их поощрял, но когда мне говорят: “Раньше я колотся, как скотина, ни во что не верил, два раза пытался наложить на себя руки, раз меня чуть не убили в таком состоянии, а теперь я нашел абсолют!” – тут я не могу осуждать их выбор. Я не говорю им, что их “абсолют” не высшего пошиба, ведь юноша, который тонул в хаосе, в полнейшем нигилизме, был агрессивен и опасен для общества, – этот юноша нашел нечто. Абсолют же, пусть и псевдо, даст ему снова прийти к себе, и он сможет потом прочесть Упанишады, Майстера Экхарта, Каббалу и попробует найти личную истину» [70].

Усиление
мистического
звучания работ
М. Элиаде
на потребность
публики

В Соединенных Штатах, стране с очень религиозным в массе и полиэтническим населением, М. Элиаде, чуткий к потребностям публики, усиливает мистическое звучание своих работ [71]. В 1957 году он публикует «Опыты мистического света», где всерьез, с доверием излагает истории «вспышек внутреннего света» – откровений, явлений Христа современным мистически настроенным людям. Та же картина раскрывается в

другой работе того же года – «Мифы, сновидения и мистерии». В следующем году выходят «Обряды и символы инициации».

В книге, излагающей его интервью с К.-А. Роке, приведены такие пассажи:

«[Э.] Я верю в реальность опытов “выхода из времени” и “выхода из пространства”. За последние годы я написал несколько новелл, где рассматривается именно возможность выпасть из данного исторического момента или попасть в другое пространство, как это случилось с Зерленди. Описывая йогические упражнения Зерленди в “Загадке доктора Хонигбергера”, я вставил туда кое-какие рекомендации, которые основаны на моем собственном опыте и которые я обошел молчанием в моих книгах о йоге...

[Р.] Вы думаете, то, что происходит с персонажами “Серампорских ночей”, действительно может случиться в жизни?

[Э.] Может, в том смысле, что наши ощущения бывают иногда настолько убедительны, что мы просто вынуждены им верить...» [72].

Тоска по ритуалу

В том же интервью есть и одобрение К. Кастанеды. К.-А. Роке спрашивает: «Успех Кастанеды отчасти объясняется именно тоской по “традиционной” инициации. Как вы оцениваете его книги?»

М. Элиаде отвечает: «Некоторые антропологи принимают его свидетельства, некоторые отвергают их достоверность. Его диссертация “Наставления колдуна племени яки” была хорошо принята в университете Лос-Анджелеса... Что меня заинтересовало, так это как он описывает сборище, на котором “курят”. Он показывает, что важен не сам факт курения того или иного наркотика, а то, как и где это делается: в специальном, освященном определенным образом расположенном месте; в соответствующем душевном состоянии и в присутствии учителя. В такой-то позе курящего посетит видение, а в такой-то – нет... Кастанеда высветил важность ритуала, ритуального – и даже философского – контекста принятия наркотика. Это стоит рассказать всем молодым людям, которые считают, что довольно надыхаться дымом – и достигнешь блаженства» [73].

Успех М. Элиаде как теоретика религиоведения

С 1962 года он подружился и сотрудничал с создателем «теологии культуры» П. Тиллихом, близким ему по некоторым воззрениям. В октябре 1965 года П. Тиллих прочел хвалебную лекцию об исследованиях М. Элиаде и значении истории религии, а на следующий день скончался на руках М. Элиаде.

Серия публикаций М. Элиаде – «Очерки сравнительного религиоведения» [74] и др. – завершается в 1976–1983 годах трехтомной «Историей веры и религиозных идей» [75].

Еще при жизни его кафедре в Чикаго было присвоено его имя. В период 1970–1976 годов М. Элиаде был избран почетным доктором ряда университетов – Йельского, Вашингтонского, Сорбонны, членом Бельгийской Академии, членом-корреспондентом Британской и Австрийской. В 1984 году бывший пособник железнодорожников получил от французского правительства орден Почетного Легиона. Это было за два года до смерти [76].

Иррационализм
М. Элиаде как проявление влияния экзистенциализма

М. Элиаде как экзистенциалист. Хотя М. Элиаде и отрицал порою свою принадлежность к мистикам, мировоззрение его, несомненно, проникнуто мистикой. Но не она определяет его основные теоретические новации. К.Г. Юнг был интересен ему не столько своей мистикой, сколько своей концепцией архетипов, какими бы методами они не выявились. В творчестве М. Элиаде на первом плане не мистика, а иррациональность. Чувствуется влияние идей экзистенциализма. Он сам пишет о своем раннем увлечении Кьеркегором: «...Уже в университете я прочел две-три небольшие работы С. Кьеркегора в итальянском переводе, потом я нашел в немецком переводе почти полное его собрание. Помню, я написал в газете “Кувынтул” статью под названием “Памфлетист, жених и схимник”. По-моему, это была первая статья о Кьеркегоре в Румынии; она вышла в двадцать пятом или в двадцать шестом году. Кьеркегор имел для меня особенное значение – главным образом как пример. Примером была не только сама его жизнь, но и то, что он провозглашал, что предвидел» [77].

Творчество
М. Элиаде как антропологическая феноменология

Критики нередко не без оснований обвиняли М. Элиаде в том, что теории его бездоказательны, а факты слишком вольно интерпретируются, что его работы – не научные исследования, а философия религии [78]. Дело в том, что он отказался от прежних методов изучения и критериев научности. Видя во всем иерофании (явления человеку сакрального) и выделяя свои мифологические архетипы на основе интуитивного понимания, он применял феноменологию Э. Гуссерля. Его творчество – это антропологическая феноменология.

Идея двойного начала мироздания

В чикагский период, в 1962 году, М. Элиаде издал в Париже работу «Мефистофель и андрогин» [79]. Это были мысли о двойном начале в мироздании – божественном и дьявольском, о совмещении признаков обоих полов в каждом человеке (при чем о полном их слиянии

Поиск своей
«экзистенции»

в андрогине – в отличие от гермафродита, у которого они сочетаются), о сплаве священного с мирским, о соединении противоположностей, схождении крайностей. В парадоксе схождения крайностей – своеобразная диалектика М. Элиаде, совсем не гегелевская, а скорее напоминающая субъективную диалектику С. Кьеркегора и «диалектическую теологию» Р. Барта.

В трудах М. Элиаде можно увидеть концентрацию на идеях и понятиях, постоянно разрабатывавшихся в экзистенциализме. Это прежде всего настойчивый поиск своей «экзистенции» – сущности и судьбы, острое внимание к проблемам самовыражения и самопознания, жажда обретения целостности. М. Элиаде неоднократно писал и издавал в разных вариантах свою автобиографию. Во-вторых, для экзистенциализма характерна постановка человека в предельные ситуации, пограничные ситуации, рассмотрение и оценка себя и других именно в этих ситуациях. М. Элиаде постоянно ставил себя в такие ситуации – стремительная поездка из Румынии в Индию с последующим шоком от столкновения столь разных культур, четыре месяца в монастыре и вскоре четыре месяца в концлагере и т.д. В-третьих, один из девизов экзистенциализма – понятие духовной свободы.

Идеалы бессмертия
и свободы

Работа М. Элиаде, опубликованная в 1954 году и посвященная все той же йоге, носила название «Йога: бессмертие и свобода» [80]. В работе 1962 года «Мефистофель и андрогин» рассказано о нудистском культе, возникшем в 1945 году на Эспирато Санто – одном из меланезийских островов архипелага Новые Гибриды. Основатель культа Тцек провозгласил скорое наступление рая на Земле. Не нужно будет трудиться: «американцы» (их, как и всех белых, туземцы издавна воспринимали как души покойных) привезут на больших кораблях все нужное для жизни. Женщины должны принадлежать всем, одежды нужно упразднить, а половые сношения можно осуществлять публично. Незачем скрываться. Это был один из карго-культов, возвещающий Великую Реставрацию. Этот идеал возвращенного рая М. Элиаде описывал с явной симпатией. Она могла быть вызвана аллюзией к бухарестской борьбе его молодости, к легионерскому предчувствию Возвращения Ангелов. Но вспоминаются и тантристские опыты его юности, а главное – такие же симпатии выражены в конце жизни (и более четко) – это симпатии к феномену хиппи и свободной любви.

В книге-интервью «Испытание лабиринтом» в 1978 году он изъявил свое убеждение: «Самое же значитель-

ное явление сейчас – это, по-моему, хиппи: они убеждают, что молодое поколение, христиане в десятом колене, неважно, протестанты или католики, вернулись к религиозному, космическому измерению жизни – наготы и влечения полов. Поэтому я против, когда говорят, что свободная любовь и оргии у хиппи – та же тенденция к сексуальному раскрепощению, которая владеет миром. Я бы сказал, что нагота у хиппи – «райской природы», а соитие они понимают как ритуал. Они восстановили глубинный, сакральный смысл жизни. Высвободились из всех религиозных, философских и социологических предрассудков. Они свободны» [81].

В поисках раскрытия духовной ценности «язычества»

Звучит так, как будто высказывается Ж.-П. Сартр десятилетней давности. Но Ж.-П. Сартр был атеистом, а М. Элиаде явно принадлежал к другому крылу экзистенциализма – к богоискателям и ревнителям веры, отвергающим церковь и религии, господствующие в современном мире. На их место он ставил восточные эзотерические учения и космическую религию первобытности – совсем как те студенты, о которых он с такой теплотой говорил.

Своему интервьюеру К.-А. Роке он выдал такой пассаж об архаических верованиях: «Вы знаете, к такой разновидности космической религии, получившей название “политеизм”, или “язычество”, относились с пренебрежением не одни лишь богословы, но и некоторые историки религий. Но мне-то довелось жить среди язычников, жить среди тех, кто приобщался к священному через своих божеств. А их божества суть фигуры или проявления вселенского таинства, этого неиссякаемого источника творческой силы, жизни и блаженства. Именно тогда я понял, какой интерес могут представлять их божества для всеобщей истории религий. В конечном счете я пришел к тому, чтобы раскрыть духовную ценность так называемого “язычества”» [82].

М. Элиаде как идеолог неоязычества

Это было сказано в годы, когда уже наблюдался в ряде стран Европы взлет неоязычества, которое все больше сливалось с националистической идеологией, с отвержением христианства как навязанной иудеями идеологии. М. Элиаде становился ученым идеологом или святым покровителем этого движения. Он давал для этого достаточно оснований и отнюдь не противился такой реализации своего потенциала.

Идея диффузности и переплетенности священного и мирского

Иногда видят суть его вклада в расчленении человеческих дел на священное и мирское. Это неверно. Расчленение проводил еще Э. Дюркгейм, который расчленял таким образом социальную жизнь, коллективные

представления. М. Элиаде как раз двигался в противоположном направлении – акцентировал диффузность и переплетенность этих двух аспектов жизни, да и жизнь эту рассматривал не столько со стороны социума, сколько со стороны личности – все это в полном соответствии с представлениями экзистенциализма о цельности и непосредственности восприятия мира. Представляя священное как не сводимое к монотеистической религии, а мирское – как несводимое к рассудочной деятельности, он расширял сферу и значение религиозной стороны жизни. На место аристотелева «общественного животного» (*animus politicus*) и линнеева человека разумного (*homo sapiens*) становился *homo religiosus* [83]. Это были, конечно, укрепление и поддержка традиционных ценностей.

Противоречивость фундаментальных идей М. Элиаде

Отношение к М. Элиаде. Когда антропологи и историки религии пользуются трудами М. Элиаде, они обычно не задумываются о фундаментальных идеях, лежащих в основе этих трудов. Они просто используют его эрудицию, наблюдательность и талантливое выявление связей, его свежие идеи. Что же до его приверженности традиционным основам жизни, его одержимости религиозным пониманием жизни, то в этом за ним не пойдут либерально и атеистически ориентированные ученые. А с его широкой трактовкой веры не согласятся сторонники традиционных религий. Его мистицизм и увлеченность Р. Геноном и Ю. Эволой отвергнут многие. Но и в этом у него есть поклонники – те, для кого М. Элиаде все еще идеолог железногвардейцев.

Двойственное отношение к трудам М. Элиаде в науке

У объективных исследователей труды этого ученого вызывают к себе двойственное отношение. С одной стороны, это, конечно, не чистая наука, даже, может быть, вообще не наука привычного антропологического или исторического плана – с бесстрастными описаниями, полными каталогами, осторожными гипотезами, строгими доказательствами. Это скорее гуманитарный аспект, гуманитарный срез такой науки или действительно философия религии. С другой стороны, собрано множество фактов, неизвестных или плохо известных доселе; фактический материал обобщен под новым углом зрения; выявлены любопытные связи фактов; показано широкое значение ряда культурных феноменов, которые доселе пребывали в тени.

Миф о вечном возвращении – действительно реальность ряда мифологий, а выводы М. Элиаде из этого факта можно принимать или не принимать. То же касается и других его открытий. Для здравого и трезвого ученого чудесные вспышки внутреннего света остаются

событиями личной психической жизни некоторых особо возбудимых индивидов. Вспышки эти не имеют связи с внешней реальностью – точно так же, как галлюцинации «обкуренных» и видения шаманов. Но вера или неверие окружающих в эти вспышки и видения, отношение к ним среды – реальность, подлежащая исследованию. Как подлежит исследованию (и оценке) их трактовка в трудах М. Элиаде.

1. Mircea Eliade dans la culture européenne. – Praha, 1997.

2. *Assayag J.* Orientalism and anthropology: from Max Muller to Louis Dumont. – Pondichéry, 1997.

3. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – М., 1983 (перв. пер.: Джемс В., М.: Русская мысль, 1910); Гуревич П.С. Возрожден ли мистицизм? Критические очерки. – М., 1984; Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания / Сост. и ред. Касавин И.Т. – М., 1990; Гарин И.И. Что такое мистика? В 2 т. – М., 2004; Assion P. Zur Kritik einer parapsychologischer Volkskunde // Zeitschrift für Volkskunde. – 1975. – № 71 (2).

4. Блаватская Е.П. Разоблаченная Изида. Ключ к тайнам современной и древней науки и теософии. – Т. 1–2. – М., 1902.

5. Соловьев Вс.С. Современная жрица Изиды: Мое знакомство с Еленой Петровной Блаватской и «теософическим обществом». – М., 1994.

6. Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Т. 1–3. – Смоленск, 1993.

7. Блаватская Е.П. Письма из пещер и дебрей Индостана. – М., 2004.

8. Блаватская Е.П. Скрижали астрального света. – М., 2001.

9. Блаватская Е.П. Оккультизм или магия. – М., 2006.

10. Д'Альвейдр С.-ив Миссия Индии в Европе // Д'Альвейдр С.-ив, Генон Р. Оракулы великой тайны. Между Шамбалой и Агартой. – М., 2005.

11. Steiner R. Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit. – 1895.

12. Steiner R. Texts zur Einführung in die Anthroposophie. München, 1998; Baumann-Bey L. Achtung, Anthroposophie: ein kritischer Insider-Bericht. – Zürich, 2000; Lindenberg Chr. Rudolf Steiner, mit Selbstzeugnissen und Bildokumenten. Aufl. – Reinbek bei Hamburg, 2004.

13. *Шишкин О.А.* Битва за Гималаи. – М., 1999.
14. *Рерих Н.К.* Сердце Азии. – СПб., 1991.
15. *Рерих Н.К.* Шамбала. – Минск и др., 2000; *Рерих Н.К.* Держава света. Сборник. – М., 2005.
16. *Элиаде М.* Испытание лабиринтом. Интервью Клоду-Анри Роке. Пер. с франц. // Иностранная литература. – 1999. – № 4. – С. 151–208.
17. *Balthasar A.U. v. Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie.* – Köln, 1951; *Busch E.* Karl Barths Lebenslauf. – Zürich, 2005.
18. *Albrecht R. und Schüßler W.* Paul Tillich: Sein Leben. – Frankfurt am Main, 1993; *Pomeroy R.M.* Paul Tillich: a theology for the 21st century. – San Jose, 2002.
19. *Korthaus M.K.* «Was uns unbedingt angeht»: Der Glaubensbegriff in der Theologie Paul Tillichs. – Stuttgart, 1999.
20. *Тиллих П.* Мужество быть // *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. – М., 1995. – С. 7–131.
21. *Griaule M.* Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli. P. – 1948.
22. *Griaule M., Dieterlen G.* Le renard pâle: le mythe cosmogonique. – Paris, 1965.
23. *Кастанеда К.* Учение дона Хуана: Путь знания индейцев яки. – Киев, 1992; *Кастанеда К.* Отдельная реальность. – Киев, 2004; *Кастанеда К.* Путешествие в Икстлан. – М., 1992; *Кастанеда К.* Уроки Дона Хуана. – М., 2004; *Кастанеда К.* Сказки о силе. – Киев, 2003.
24. *Myerhoff B.G.* Peyote hunt: the sacred journey of the Huichol Indians. – Ithaca; N.-Y., 1974.
25. *Mille R. de.* Cataneda's journey. Santa Barbar. – 1976; *Noel D. (ed.).* Seeing Casaneda: Reactions to the «Don Juan» writings of Carlos Castaneda. – N.-Y., 1976.
26. *Harris M.* Cultural materialism. The struggle for a science of culture. – N.-Y., 1980. – P. 320–323.
27. *Silverman D.* Reading Cataneda: A prolog to the social sciences. L. – 1975.
28. *Bertin Fr.* Métaphysique et politique: Réne Guénon, Julius Evola. – Paris, 1987; *Sedwick M.J.* Against the modern world: Traditionalism and the secret intellectual history of the twentieth century. – Oxford et al., 2004.
29. *Séraut P.* Réne Guénon. 2 éd. – Paris, 1978; *Махену J.-L.* Réne Guénon: le philosophe invisible. – Paris, 2001.
30. *Генон Р.* Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика. – М., 2004; *Генон Р.* Восток и Запад. – М., 2005.
31. *Генон Р.* Кризис современного мира. – М., 1991; *Генон Р.* Восток и Запад. – М., 2005.

32. *Генон Р.* Восток и Запад. – М., 2005; *Накл Н.Т.* René Guénon und seine Kritik der modernen Zivilisation. – Berlin, 1996.
33. *Генон Р.* Очерки о традиции и метафизике. – СПб., 2000.
34. *Evola*, 1898–1974; см. Boutin 1992; Cassata 2003.
35. Cassata 2003.
36. *Эвола Ю.* Люди и руины. Пер. с итал. – М., 2005.
37. *Pulzer P.* The Rise of Political anti-Semitism in Germany and Austria. – N.-Y., 1966.
38. *Daim W.* Der Mann, der Hitler die Ideen gab. Jorg Lany von Liebenfels. 3. Aufl. – Wien, 1994.
39. *Бержье Ж., Повель Л.* Утро магов. – Киев, 1994; *Телицын В.* Проект «Аненербе». Наследие предков и Третий Рейх. – М., 2001.
40. *Гудрик-Кларк Н.* Оккультные корни нацизма. – М., 2004.
41. В русском переводе изданы: *Киркегард С.* Наслаждение и долг. – СПб., 1894; *Кьеркегор С.* Страх и трепет. – М., 1993, *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». – СПб., 2005.
42. *Одуюв С.Ф.* Навстречу Логосу: Экзистенциализм и герменевтика. – М., 1998; *Большов О.Ф.* Философия экзистенциализма: Философия существования. – СПб., 1999; *Полторацкая Н.И.* Меланхолия мандаринов: экзистенциалистская критика в контексте французской культуры. – СПб., 2000; *Черногорцева Г.В.* Сущность человека в философии экзистенциализма (по работам М. Хайдеггера и А. Камю). – М., 2002; *Сафрански Р.* Хайдеггер: Германский мастер и его время. – М., 2002; *Андреев Л.Г.* Жан-Поль Сартр: свободное сознание и XX век. – М., 2004.
43. *Ясперс К.* Общая психопатология. – М., 1997.
44. *Типсина А. Н.* Философия религии К. Ясперса (Критический анализ). – Л., 1982.
45. *Jaspers K.* Vernunft und Existenz. – Groningen, 1935.
46. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М., 1994.
47. *Хайдеггера М.* Время и бытие. – М., 1993; *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? – М., 2007.
48. *Камю А.* Посторонний. – М., 1989.
49. *Камю А.* Миф о Сизифе. – М., 2005.
50. *Камю А.* Бунтующий человек. – М., 1999.

51. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. – М., 2002.

52. *Элиаде М.* Испытание лабиринтом. Интервью Клоду-Анри Роке. Пер. с франц. // Иностранная литература. – 1999. – № 4. – С. 151–208, С. 159.

53. *Чоран Э.* Мирча Элиаде / Пер. с франц. // Иностранная литература. – 1999. – № 4. – С. 223–227, С. 227.

54. *Элиаде М.* Человек без судьбы... Из кн. «Воспоминания. I. Мансарда». Пер. с рум. // Иностранная литература. – 1999. – № 4. – С. 209–222, С. 218–219.

55. *Чоран Э.* Мирча Элиаде / Пер. с франц. // Иностранная литература. – 1999. – № 4. – С. 223–227, С. 227.

56. *Ries J.* Deux explorateurs de la pensée humaine: Georges Dumézil et Mircea Eliade. – Turnhout, 2003.

57. *Müller H.* Der frühe Mircea Eliade: Sein rumänischer Hinterland und die Anfänge seiner universalistischer Religionsphilosophie. Anhang mit Quellenrechten. – Münxter, 2004.

58. *Элиаде М.* Испытание лабиринтом. Интервью Клоду-Анри Роке. Пер. с франц. // Иностранная литература. – 1999. – № 4. – С. 151–208, С. 171.

59. Там же. – С. 159.

60. *Eliade M.* The sacred and the profane: the nature of religion. Translated from the French. N.-Y. – 1959.

61. *Элиаде М.* Трактат по истории религий. Т. 1–2. – СПб., 1999.

62. *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. – СПб., 1998.

63. *Allen D.* Myth and religion in Mircea Eliade. – New York et al., 1998.

64. *Элиаде М.* Испытание лабиринтом. Интервью Клоду-Анри Рокен. Пер. с франц. // Иностранная литература. – 1999. – № 4. – С. 151–208, С. 171.

65. *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. – Киев, 2000.

66. *Элиаде М.* Священное и мирское. – М., 1994.

67. *Deprez St.* Mircea Eliade: la philosophie du sacré. – Paris et al., 1999.

68. *Keshavjee Sh.* Mircea Eliade et la coïncidence des opposés ou l'existence en duel. – Bern, 1993; *Barié P.* Mircea Eliade: Das Heilige im Profanen oder: wie real ist die Realität? Anweiler am Trifels, Sonnenberg-Verlag, 2002.

69. *Сухачев Н.Л.* Феномен духа и космос Мирчи Элиаде // *Элиаде М.* Азиатская алхимия. – М. – С. 5–37, С. 7.

70. *Элиаде М.* Испытание лабиринтом. Интервью Клоду-Анри Роке. Пер. с франц. // Иностранная литература. – 1999. – № 4. – С. 151–208, С. 186.

71. *Mason J.R.* Reading and responding to Mircea Eliade's history of religious ideas: the lure of the late Eliade. – Lewiston et al., 1993.

72. *Элиаде М.* Испытание лабиринтом. Интервью Клоду-Анри Роке. Пер. с франц. // Иностранная литература. – 1999. – № 4. – С. 151–208, С. 168.

73. Там же. – С. 198.

74. *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. – М., 1999.

75. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Т. 1–3. – М., 2001.

76. *Rennie B.S.* Changing religious worlds: the meaning and end of Mircea Eliade. – Albany, N.Y., 2001.

77. *Элиаде М.* Испытание лабиринтом. Интервью Клоду-Анри Роке. Пер. с франц. // Иностранная литература. – 1999. – № 4. – С. 151–208.

78. *Angeli C.* Homo Religiosus. Religionsanthropologie bei Mircea Eliade. – Wien, 1998; *Deprez St.* Mircea Eliade: la philosophie du sacré. – Paris et al., 1999.

79. *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. – СПб., 1998.

80. *Элиаде М.* Йога: бессмертие и свобода. – СПб., 1999.

81. *Элиаде М.* Испытание лабиринтом. Интервью Клоду-Анри Роке. Пер. с франц. // Иностранная литература. – 1999. – № 4. – С. 151–208, С. 187.

82. Там же. – С. 172.

83. *Saliba J. A.* «Homo religiosus» in Mircea Eliade. An anthropological evaluation. – Leiden, 1976; *Angeli C.* Homo Religiosus. Religionsanthropologie bei Mircea Eliade. – Wien, 1998.

