

«Религия в человеческой эволюции» Роберта Беллы — необыкновенно смелый труд, широкое, нюансированное исследование нашего биологического прошлого, призванное ответить на вопрос: какую жизнь люди чаще всего представляли себе как наиболее достойную для себя? Белла предлагает то, в чем нередко видят «запрещенную» теорию происхождения религии — теорию, которая глубоко погружается в эволюцию человечества, в особенности (но отнюдь не исключительно) эволюцию культурную.

Каким образом нашим далеким предкам удалось выйти за пределы требований и нужд обыденной жизни и воспринять альтернативную реальность, ставившую под вопрос самый смысл их каждодневной борьбы за существование? Роберт Белла, один из ведущих социологов нашего времени, описывает целый ряд культурных способностей (таких, например, как коллективные пляски, рассказывание историй, построение теорий), возникновение которых и сделало возможным дальнейшее развитие религии. Используя новейшие данные биологии, когнитивной науки и эволюционной психологии, он прослеживает рост и расширение этих способностей в период от палеолита до осевого времени, то есть в течение примерно I тысячелетия до н.э., когда отдельные личности и целые группы в Старом свете бросили вызов нормам и верованиям классовых обществ, находившихся под властью царей и аристократий. Эти религиозные пророки и отрeksiвшиеся от мира аскеты не смогли осуществить свои альтернативные утопии, но они передали в наследство потомкам традицию критической мысли, которую с тех пор никому не удалось уничтожить.

Предпринятый Беллой анализ четырех великих цивилизаций осевого времени — древнего Израиля, Греции, Китая и Индии — показывает, что все ныне существующие религии, как пророческие, так и мистические, уходят своими корнями в эволюционный процесс, историю которого и рассказывает нам автор. «Религия в человеческой эволюции» — ответ на настоятельную потребность в создании такой критической истории религии, которая бы в полной мере принимала в расчет как все способности человека, так и всю его ограниченность.

Religion in Human Evolution

*From the Paleolithic
to the Axial Age*

Robert N. Bellah

БОГОСЛОВИЕ И НАУКА

РОБЕРТ БЕЛЛА

РЕЛИГИЯ
В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ
ЭВОЛЮЦИИ

ОТ ПАЛЕОЛИТА ДО ОСЕВОГО ВРЕМЕНИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО



МОСКВА

ББК 20.1
УДК 215
Б 434

Перевод: Алексей Васильев (предисловие, гл. 6–10,
примечания к гл. 1–5), Августин Соколовский (гл. 1–5)

Научный редактор: Елена Степанова

Редакторы: Елена Степанова (предисловие, гл. 1–7, заключение),
Алексей Гоманьков (гл. 8–9)

Данный перевод книги Роберта Н. Беллы
Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age
публикуется с согласия издательства
Harvard University Press

Белла Роберт

Религия в человеческой эволюции: от палеолита до осевого времени / Пер.
с англ. (Серия «Богословие и наука»). — М.: ББИ, 2019. — xxx + 741 с.

ISBN 978-5-89647-365-7

До сих пор никто после Макса Вебера не создавал столь фундаментальной сравнительной всемирной истории религии на ее ранних этапах до осевого времени включительно. В этой области исследование Беллы, крупнейшего из современных социологов религии, пожалуй, самое амбициозное и всеохватывающее. Предпринятый автором анализ четырех великих цивилизаций осевого времени – древнего Израиля, Греции, Китая и Индии – показывает, что все ныне существующие религии, как пророческие, так и мистические, уходят своими корнями в эволюционный процесс, история которого и составляет содержание этой книги. «Религия в человеческой эволюции» – ответ на настоятельную потребность в создании такой критической истории религии, которая бы в полной мере принимала в расчет все способности человека и всю его ограниченность.

Верстка: Татьяна Дурнова

Обложка: Антон Бизяев

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

© the President and Fellows of Harvard College, 2011

© Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2019
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	vii
Благодарности.....	xxvii
1. Религия и реальность.....	1
2. Религия и эволюция	49
3. Племенная религия: создание смысла.....	131
4. От племенной религии к архаической: смысл и власть	197
5. Архаическая религия: бог и царь	239
6. Осевое время I: Введение и древний Израиль.....	303
7. Осевое время II: Древняя Греция	371
8. Осевое время III: Китай в конце первого тысячелетия до н.э.	463
9. Осевое время: Древняя Индия	561
10. Заключение.....	665
УКАЗАТЕЛЬ.....	711

*В память Мелани Белла
и нашим внукам,
и их...*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Прошлое – это колодец глубины несказанной.

ТОМАС МАНН, *Иосиф и его братья*

Те моменты, которые дух по-видимому оставил позади себя,
он содержит в себе и в своей настоящей глубине.

И подобно тому, как прошел он через все свои моменты в истории,
точно так же должен он вновь пройти через них в настоящем.

ГЕГЕЛЬ, *Философия истории*

Займись исследованием людей из древних времен. Распевай их стихи, выучивай наизусть их писания. Чтобы узнать, были ли они достойными людьми, для этого займись исследованием их поколений. Это и будет высшим устремлением в дружбе.

Мэн-цзы, 10.8

Это большая книга, посвященная большой теме. Я считаю своей обязанностью объяснить читателям, почему она получилась такой пространной (хотя могла бы оказаться во много раз длиннее), предложить им дорожную карту и ответить на ряд возражений, которые могут сразу же прийти в голову некоторым из них. Чтобы дать общее представление о том, что я пытаюсь сделать, я воспользуюсь тремя приведенными выше эпитафиями.

Метафора о прошлом как о колодце в первом предложении книги Манна тут же влечет за собой следующий его вопрос: «Не вернее ли будет назвать

его просто бездонным?» Из обширного пролога, который открывается этими предложениями, становится ясно, что Манн, приступая к повествованию, уходящему во второе тысячелетие до н.э., страшится того, что он будет вынужден погружаться во все более далекое прошлое. Раз за разом тщетно хватаясь за края колодца, он так и не сможет остановить свое падение и опустится еще глубже в этот колодец, кажущийся бездонным. Кроме всего прочего, он содрогается при мысли о падении ниже уровня человеческого в глубокие расщелины биологической эволюции. Ближе к концу пролога его охватывает страх иного рода: прошлое уже мертво, а, стало быть, рухнуть в прошлое – значит умереть. Однако в завершении пролога он постигает истину, которой будет руководствоваться в своем предприятии – он думает о времени. «Прошлое жизни, умерший и ушедший мир» есть смерть, но сама смерть, поскольку она остается для нас вечным настоящим, есть жизнь. Поэтому он пишет о прошлом, что оно *есть*, «в какие бы головокружительные глубины времени мы ни погружали его»¹. Опираясь на мысль о том, что прошлое *есть*, и потому даже кажущееся мертвым остается живым, Манн готов взяться за осуществление своего замысла – книги, потребовавшей шестнадцать лет труда и даже в одномомном издании насчитывающей более 1200 страниц.

Гегель, можно сказать, подхватывает метафору Манна о колодце, но использует ее иначе: колодец – это источник живой воды, без которой мы бы умерли. Гегель – это наш современный Аристотель, который попытался сделать предмет своей мысли все сущее, выразив его в категориях времени, развития и истории. Согласно Гегелю, мы не можем познать объективный дух (в глубочайшем смысле являющийся культурой), не зная его истории, даже если мы ошибочно полагаем, будто мы уже переросли ее. Не пройдя в настоящем через все моменты прошлой истории духа, мы не поймем, кто мы есть, не сможем постигнуть субъективный дух, т.е. наши нынешние культурные возможности.

Наконец, Мэн-цзы предполагает, что мы можем найти в истории друзей, которые смогут помочь нам на нашем пути, если только мы всерьез попытаемся их понять². Словам из эпитафии предшествует мысль о том, что «благородный муж», как принято переводить древнекитайский термин *цзюнь-цзы* (*junzi*), применявшийся к лицам высшего социального статуса (который Конфуций впоследствии превратил в понятие, обозначающее человека превосходных нравственных качеств), непременно захочет сделать своими друзьями других

¹ Томас Манн, *Иосиф и его братья* / Пер. с нем. С. Апта, Москва – Мюнхен: «Im Werden Verlag», 2004, с. 9.

² Мне казалось, что я хорошо знаю Мэн-цзы, но лишь после того, как Ян Сяо обратил мое внимание на это место, я осознал, что оно как нельзя лучше подходит к первым двум эпитафиям, которые я уже давно имел в виду. См.: Yang Xiao, "How Confucius Does Things with Words: Two Hermeneutic Paradigms in the *Analekts* and Its Exegeses," *Journal of Asian Studies* 66 (2007): 513. [Перевод использованной в качестве эпитафии цитаты из Мэн-цзы дан по изданию: *Мэн-цзы* / Пер. с кит. В. Колоколова, Санкт-Петербург: «Петербургское Востоковедение», 1999, с. 154.]

благородных мужей в своем селении и государстве и даже во всей империи, но также и в самой истории. Мэн-цзы напоминает нам, что на всем пути погружения в глубокое прошлое мы можем найти друзей, у которых есть чему поучиться,

Эрик Хобсбаум высказал предположение о том, что ускорение культурных изменений, произошедшее в недавние времена, грозит нам полным разрывом с историей, «утратой связи между поколениями, иначе говоря, между прошлым и настоящим»³. В свою очередь, это заставило бы усомниться в моем замысле, в осуществление которого, как я только что показал, внесли свой вклад Манн, Гегель и Мэн-цзы, и поставило бы вопрос о том, что мы как люди представляем из себя и куда мы хотим двигаться. Все очень просто: нет ни прошлого, ни будущего. Можно сказать, что нет и настоящего. Культурный вакуум. Вероятно, это не совсем точный вывод, но даже угрозу подобного исхода следует принимать всерьез. Ответом на нее стал недавно прозвучавший призыв к созданию «глубокой» или «большой» истории. Книги Дэвида Кристиана «Карты времени: введение в большую историю» и Дэниела Лорда Смейла «О глубокой истории и мозге» можно считать знаменем времени⁴. Кристиан и Смейл занимаются тем, что связывают нас с нашей историей как с историей вида, одного из многих других, которые, начиная с возникших 3,5 миллиарда лет назад одноклеточных организмов, являются нашими родственниками. Кристиан идет еще дальше: он начинает с Большого взрыва, случившегося 13,5 миллиарда лет назад, и заканчивает вселенной в состоянии «лишенного всяких свойств равновесия», до которого она дошла миллиарды лет спустя. Кристиан и Смейл – историки, и оба они признают, что нарушают весьма строгое табу, принятое в их профессии, отказываясь от общепринятого взгляда, согласно которому история начинается с текстов и насчитывает лишь около 5 000 лет, а все, что было раньше, нужно оставить биологам и антропологам. Я следую их примеру, довольно скромно ограничивая круг своих интересов одной сферой – религией (хотя в предмодерных обществах эта категория оказывается чрезвычайно обширной) и нашим собственным видом и бросая лишь самый беглый взгляд на наших биологических предков. Я завершаю свое повествование не настоящим временем, но первым тысячелетием до н.э. по причинам, которые я объясню позже.

Смейл и Кристиан считают само собой разумеющимся, что история целиком охватывает прошлое, и любые разграничения между историей и пред-историей произвольны (в чем я с ними совершенно согласен). Это означает,

³ Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1994), 15, цит. по: David Christian, *Maps of Time: An Introduction to Big History* (Berkeley: University of California Press, 2004).

⁴ Christian, *Maps of Time*, Daniel Lord Smail, *On Deep History and the Brain* (Berkeley: University of California Press, 2008).

что биологическая история – иначе говоря, эволюция – на всем своем протяжении является неотъемлемой частью человеческой истории, хотя она весьма давно породила культуру и с тех пор эволюционировала совместно с ней⁵. Это неизбежно приводит нас к вопросам, которые я смогу сколько-нибудь основательно рассмотреть лишь в главе 2, где речь пойдет о религии в контексте эволюции. Однако вкратце затронуть их я должен уже сейчас. Томас Манн в прологе к «Иосифу и его братьям» более всего страшился падения в «бездонный» колодец, в пред-человеческий водоворот эволюции – и совершенно напрасно. Он писал свою книгу в 1926-1942 гг., то есть еще до того, как эволюционная теория сделала огромный шаг вперед во второй половине XX в. Но уже во время работы над книгой существовали вполне доступные сведения, и если бы Манн нашел время, он мог бы убедиться в том, что среди организмов, не принадлежащих к человеческому роду, у него есть немало друзей. Например, уже тогда было известно, что на раннем этапе истории нашей солнечной системы еще не существовало земной атмосферы с ее громадными запасами кислорода. Она возникла только потому, что одноклеточные организмы, обитавшие в первобытном море, научились использовать фотосинтез для собственного пропитания и таким образом произвели избыток кислорода, который в течение примерно миллиарда лет создал атмосферу. Ее наличие позволило многоклеточным живым существам – растениям, животным и всем прочим – начать заселение обширных пространств земли, прежде представлявших собой голые камни. Наверное, следует выразить благодарность этим милым микроскопическим созданиям, без которых ничто из существующего ныне на суше просто не могло бы возникнуть.

Многие из тех, кто страшится перспективы слияния истории с эволюцией, глубоко убеждены в том, что они основываются на двух несовместимых методологиях: эволюция является предметом жестко детерминистских и редуционистских естественных наук, исключающих свободу и творчество, тогда как история относится к области гуманитарных исследований, в центре которых находится человеческая свобода с ее способностью как к изумительным творческим свершениям, так и к ужасающему насилию. Беспощадный детерминизм не чужд иным формам неodarвинизма, я бы сказал, его фундаменталистским версиям, где субъектом эволюции оказываются эгоистические гены, а сами организмы являются всего лишь их носителями, результатом милости слепых сил отбора, посредством которых гены с неумолимым постоянством передают себя из поколения в поколение. Самым знаменитым защитником подобного взгляда

⁵ Ясные доводы в пользу этой совместной эволюции уже давно представил Клиффорд Гирц (Geertz) в своей работе "The Growth of Culture and the Evolution of Mind," in *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973 [1962]), 55-83. С сожалением отмечу, что ни один из тех биологов, кто пишет о биологической / культурной ко-эволюции, опираясь на гораздо более поздние исследования, не ссылается на эту важную статью.

стал Ричард Докинз, особенно благодаря своей широко известной книге «Эгоистичный ген». В этой книге он пишет: «Мы всего лишь машины для выживания, самоходные транспортные средства, слепо запрограммированные на сохранение эгоистичных молекул, известных под названием генов. Я докажу, что основное качество, которое можно ожидать от успешного гена – это безжалостная эгоистичность. Эта эгоистичность гена обычно порождает эгоистичность индивидуального поведения»⁶. После выхода в свет «Эгоистичного гена» взгляды Докинза привлекли к себе внимание широкой публики. Однако с тех пор появились и другие конкурирующие теории, которые имели немалый успех⁷.

Вопреки Докинзу, большинство исследователей эволюции продолжают считать, что эволюционирует организм, а не просто гены⁸. Роль организма (фенотипа) в его собственной эволюции подчеркивает Мери Джейн Вест-Эберхард, которая пишет: «Я считаю, что гены являются не лидерами, но последователями в адаптивной эволюции»⁹. Марк Киршнер и Джон Герхарт в своей важной книге «Вероятность жизни» развивают концепцию организменного контроля за вариативностью: «Что касается порождения фенотипических вариаций, то мы считаем, что организм действительно участвует в своей собственной эволюции, причем характер этого участия определяется долгой историей вариативности и отбора»¹⁰. Особое значение имеют поведенческие и символические аспекты эволюции, которые основываются на генетических способностях, но сами не контролируются генетически. Поэтому именно здесь мы и обнаружим главные ресурсы, необходимые для развития религии – культурные процессы, имеющие биологические истоки¹¹. Эволюционный лингвист Дерек Бикертон

⁶ Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (New York: Oxford University Press, 1989), v. 2. . [Рус. пер.: Ричард Докинз, *Эгоистичный ген*, М.: АСТ: CORPUS, 2013.]

⁷ См., например: Stephen Jay Gould, *The Structure of Evolutionary Theory* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), 618-619, 638-641. Мери Миджли в своей работе *Evolution as a Religion* (New York: Routledge, 2006 [1985]) доказывает, что использование такого этического термина, как «эгоистичный» для характеристики биологических объектов, а именно генов, представляет собой грубейшую категориальную ошибку. См. также: Joan Roughgarden, *The Genial Gene: Deconstructing Darwinian Selfishness* (Berkeley: University of California Press, 2009).

⁸ Более того, в книге «Расширенный фенотип» (*The Extended Phenotype*, [New York: Oxford University Press, 1982]), написанной вслед за «Эгоистичным геном», сам Докинз отмечает, что выбор гена или организма в качестве базовой единицы эволюции зависит не от фактов, а от нашей интерпретации, а каждый из вариантов выбора является по-своему обоснованным.

⁹ Mary Jane West-Eberhard, “Developmental Plasticity and the Origin of Species Differences,” *Proceedings of the National Academy of Sciences USA* 102, suppl. 1 (2005): 6547. См. также: Eva Jablonka and Marion J. Lamb, *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2005).

¹⁰ Marc Kirschner and John Gerhart, *The Plausibility of Life: Resolving Darwin’s Dilemma* (New Haven: Yale University Press, 2005), 252-253.

¹¹ В эволюционной психологии возникло направление, сторонники которого пытаются доказать, что ряд характерных признаков религии обусловлен генетически, и что таким вещам, как «сверхесте-

считает, что в поисках этих истоков мы должны весьма далеко углубиться в прошлое. Рассуждая о религии, а имплицитно – о культуре в целом, он пишет: «Проблема почти всех прежних попыток обнаружить начала заключается в том, что они не заходили достаточно далеко. Но если мы хотим по-настоящему понять все, что связано с языком, то нам, вероятно, нужно будет отправиться назад ко времени появления самых простых живых существ, поскольку язык решающим образом зависит от матрицы воления и примитивного сознания, которая должна была возникнуть сотни миллионов лет назад»¹².

Ценную разработку важной разновидности поведенческой эволюции – степени участия организмов в собственной эволюции – представили Джон Одлинг-Сми и его коллеги в книге «Построение ниш: отвергнутый процесс в эволюции». Одлинг-Сми и другие доказывают, что мы сможем понять эволюцию только если поймем, что сами организмы активно создают условия для собственной эволюции. Естественный отбор на самом деле слеп, тем не менее он парадоксальным образом приводит к целенаправленной деятельности: «Если даже естественный отбор *слеп*, тем не менее построение ниш есть *семантически информированное* и *целенаправленное* занятие. Следовательно, эволюция должна включать в себя совершенно *бесцельный* процесс, а именно естественный отбор, который избирают *целенаправленные* организмы, то есть организмы, строящие ниши. Это верно, по крайней мере, постольку, поскольку строящие ниши организмы, избираемые в ходе естественного отбора, функционируют *для того*, чтобы выжить и размножиться»¹³. Поэтому утверждение Докинза о гене как о единице биологического отбора и об организме как об «одноразовой машине для выживания» в корне ошибочны. Если организм способен учиться, а усвоенное им может изменять его среду, а, следовательно, повышать шансы на выживание его потомства, то именно организм, безусловно, включающий в себя гены (Одлинг-Сми и другие называют это фенотипом), и есть «основная единица» эволюции¹⁴.

Существует целый ряд преимущественностей между людьми и млекопитающими и птицами, не принадлежащими к человеческому роду. Некоторые из них

ственные существа», соответствуют некие особые «модули». Однако многим исследователям психологической и культурной эволюции эти доводы кажутся неубедительными. Существование «гена религии» или «гена Бога» совершенно невероятно.

¹² Derek Bickerton, *Roots of Language* (Ann Arbor: Karoma, 1981), 216. Более подробное развитие этой идеи см. в его книге: *Language and Species* (Chicago University Press, 1990), chap. 4, "The Origins of Representational Systems."

¹³ F. John Odling-Smee, Keven N. Laland, and Marcus W. Feldman, *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution* (Princeton: Princeton University Press, 2003), 186; см. также таблицу 4.1 на с. 176, где сопоставляются естественный отбор и построение ниш. Терренс Дикон (Terrence W. Deacon) в своей книге о прогрессе, *Mind from Matter: The Emergent Dynamics of Life*, подчеркивает неизбежность возникновения телеологического подхода к организмам.

¹⁴ Odling-Smee, Laland, and Feldman, *Niche Construction*, 365-366; см. также 21, 243.

генетически весьма близки, а некоторые довольно далеки. Я буду обсуждать это в главе 2. К преемственностям относится эмпатия (в том числе эпизодическая эмпатия по отношению к представителям других видов), чувство справедливости и способность к многочисленным формам сотрудничества¹⁵. Как мы убедимся, особенно важную часть эволюционного наследия представляет собой игра, которая за немногими исключениями обнаруживается только у млекопитающих и у птиц. Но здесь не все безоблачно: агрессия и насилие также эволюционируют, и в итоге, что особенно прискорбно, человеческие существа и шимпанзе – наши ближайшие родственники среди приматов – оказываются способными к преднамеренному убийству членов своего собственного вида.

Обсуждение смысла эволюции как целого приводит нас к большим вопросам, которые почти неизбежно связаны с предельными смыслами, пересекающимися с религией. Некоторые ученые испытывают «благоговение» перед громадностью эволюционного процесса, охватывающего миллиарды лет. Вопрос о том, переносит ли нас это благоговение в отличную от науки область, мы рассмотрим позже. Но даже если эволюцию объявляют бессмысленной, например, когда Докинз пишет: «Наблюдаемая нами вселенная имеет именно те свойства, какие мы бы ожидали, если бы в самой ее основе не было бы ни замысла, ни цели, ни зла, ни добра – ничего, кроме слепого и безжалостного равнодушия»¹⁶, – то это оказывается своего рода религиозной позицией: предельный смысл жизни заключается в том, что никакого смысла нет. Вероятно, сам Докинз уже перенесся в другую область.

Я пытался показать, что эволюция гораздо сложнее, чем считают некоторые биологи и многие гуманитарии, что в ней есть смысл и цель, которые тоже эволюционируют. Меня особенно интересует эволюция способностей – совершенно изумительная часть истории эволюции в целом. Например, это способность производить кислород; это способность, имея под рукой лишь одноклеточные организмы, за какую-то пару миллиардов лет создать крупные и сложные организмы; это способность к эндотермии, т. е. к умению птиц и млекопитающих поддерживать постоянную температуру тела, позволяющую

¹⁵ Анализ этих способностей см. в: Marc Bekoff and Jessica Pierce, *Wild Justice: The Moral Lives of Animals* (Chicago: University of Chicago Press, 2009). См. также: Frans de Waal, *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society* (New York: Harmony House, 2009).

¹⁶ Richard Dawkins, *River of Eden* (New York: Basic Books, 1995), 133. Эту и одну из предыдущих цитат из «Эгоистичного гена» я обнаружил в «Гениальном гене» Джоан Рафгартен (Roughgarden, *The Genial Gene*), но без указания страниц. Затем, желая уточнить номера страниц, я разыскал упомянутые работы (и ряд других книг Докинза, на которые ссылается Рафгартен), и принялся их читать. В итоге я проникся уважением к Докинзу, но также пришел к мысли, что автор слишком часто увлекается собственной риторикой и в результате сам ей подчиняется. Кроме того, я убедился, что в биологии существует немало спорных вопросов, и в этом отношении она похожа на общественные науки больше, чем я мог себе представить. Однако взгляды Докинза нельзя считать репрезентативными для этой науки в ее нынешнем состоянии.

им выживать при чрезвычайно высоких или низких температурах; это способность посвящать дни и недели (в случае со многими млекопитающими и птицами), годы (в случае с шимпанзе и другими обезьянами) или десятилетия (в случае с человеческими существами) воспитанию беспомощных младенцев и детей, которые не могут выжить самостоятельно; наконец, это способность производить атомные бомбы. Эволюция не дает никаких гарантий, что мы будем использовать эти новые способности разумно или во благо. Эти способности могут помочь нам или уничтожить нас в зависимости от того, как мы ими распорядимся.

Надеюсь, сказанное выше дает некоторое представление о том, что я понимаю под эволюцией и почему я считаю эту проблему чрезвычайно важной, если мы действительно желаем понять, кто мы есть и куда бы нам хотелось двигаться. Но что я подразумеваю под религией, и что такое эволюция религии? Религия – это сложный феномен, который нелегко определить, и я собираюсь посвятить этому большую часть первых двух глав. Для начала я перескажу своими словами известное определение Клиффорда Гирца¹⁷: религия – это система символов, которая, будучи использована людьми, создает мощные, глубокие и устойчивые настроения и мотивации, имеющие смысл в терминах представления о всеобщем порядке бытия¹⁸. Интересно отметить, что же Гирц оставил в стороне: здесь нет упоминания о «вере в сверхъестественные существа» или о «вере в богов (Бога)», которые фигурируют во многих современных определениях религии как существенный и само собой разумеющийся элемент. Это не значит, что мы с Гирцем считаем, что подобные верования в ней отсутствуют (хотя в некоторых случаях это возможно), просто они не являются определяющей характеристикой.

Я согласен с Гирцем, что символы играют важнейшую роль в религии (как и во многих других сферах человеческой деятельности, включая науку); иначе говоря, религия оказывается возможной лишь с возникновением языка¹⁹. Пред-

¹⁷ Тень Клиффорда Гирца и особенно его статьи о религии как о культурной системе витает над большей частью этого Предисловия. Я обнаружил это неожиданно для себя, когда в процессе подготовки Предисловия еще раз перечитал вышеупомянутую статью. Я никак не могу простить Клиффорду того, что он умер в возрасте 80 лет и не смог прочесть мою книгу и выразить свое мнение о ней.

¹⁸ Полностью определение Гирца звучит так: «Религия – это (1) система символов, действие которой (2) создает у людей мощные, глубокие и устойчивые настроения и мотивации посредством (3) формулирования концепций о всеобщем порядке бытия и (4) облечения этих представлений аурой безусловной истинности, так что (5) установки и мотивации выглядят исключительно реалистичными». Geertz, "Religion as a Cultural System," in *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973 [1966]), 90.

¹⁹ Сначала я вообще не хотел высказываться о статье Талала Асада, посвященной Гирцу и его концепции религии, полагая, что мое молчание будет достаточно красноречивым. Статья Асада, впервые опубликованная под названием «Антропологические концепции религии: размышления о Гирце», ("Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz," *Man*, n.s., 18 (1983): 237-259), была впоследствии переработана автором в более умеренном духе и переиздана в книге: Talal Asad, *Gene-*

ставление о долингвистической религии, например, о «духовности шимпанзе» кажется мне неправдоподобным, хотя некоторые процессы в эволюции животных, не принадлежащих к человеческому роду, создают ресурсы, которые могли способствовать развитию того, что у людей впоследствии станет религией. Возможно, нечто вроде религии возникло еще у ранних видов рода *Homo*, в частности, у *Homo erectus*, который мог обладать чем-то вроде прото-языка, но не имел развитого синтаксического языка современного типа.

В своей статье «Религия как культурная система» Гирц попытался конкретно описать, чем является религия по отношению к другим сферам, построенным на иных системах символов. Следуя Альфреду Шютцу, он противопоставляет эти культурные сферы миру повседневности, который Шютц считает «первостепенной реальностью» (*paramount reality*) жизни. По словам Гирца,

Повседневный мир объектов здравого смысла и практических действий представляет собой, как выражается Шютц, первостепенную реальность человеческого опыта – первостепенную в том смысле, что мы прочнее всего укоренены именно в этом мире; мы вряд ли в силах сомневаться в его действительном существовании (как бы решительно мы ни ставили под вопрос реальность некоторых его частей) и менее всего способны избежать его давления и требований²⁰.

Отличительными свойствами здравого смысла как способа «видения» являются, как подчеркивает Шютц, простое принятие мира, его объектов и процессов такими, какими они нам представляются, – иногда это называют наивным реализмом, – а также прагматическая мотивация, желание воздействовать на этот мир таким образом, чтобы заставить его служить нашим практическим целям, стремление овладеть им, а если это оказывается невозможным, приспособиться к нему²¹.

Согласно Шютцу, мир повседневной жизни характеризуется усилием, работой и тревогой. Это первичный мир функционирования, приспособления и выживания. По мнению некоторых биологов и историков, никакого другого мира нет. Однако для людей, пользующихся языком, мир повседневной жизни – это далеко не все существующее, поскольку человеческая культура создает иного рода реальности, неизбежно пересекающиеся с миром повседневной жизни, неумолимая утилитарность которого никогда не бывает абсолютной.

ologies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27-54. Однако первые читатели этого Предисловия указали мне на то, что статья Асада определила отношение целого поколения к Гирцу. Эту статью я прочитал внимательно и не один раз, но я не могу тратить здесь время на последовательное опровержение тезисов Асада. Я могу лишь посоветовать серьезным читателям самим прочесть работы Гирца и составить собственное мнение о том, справедливы ли обвинения Асада. Также они могли бы познакомиться со ссылками на Гирца в книге Эдварда Саида «Ориентализм» (Edward Said, *Orientalism* [(New York: Pantheon Books, 1978)], чтобы понять различия между взглядами Саида и Асада.

²⁰ Geertz, "Religion," 119, где цитируется Alfred Schutz, "On Multiple Realities," in *Schutz's Collected Papers*, vol. 1, *The Problem of Social Reality* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1967), 226-228.

²¹ Geertz, где цитируется Alfred Schutz, "On Multiple Realities," 208-209.

Мы отложим на будущее более обстоятельный анализ мира повседневной жизни, а пока рассмотрим два других важных обстоятельства. Несмотря на свою «очевидную реальность», мир повседневной жизни – это сконструированный мир в культурном и символическом смысле, а не мир, какой он есть на самом деле. Как таковой он варьируется в терминах времени и пространства, имея много общего в историческом и культурном ландшафте, но с периодически встречающимися резкими различиями. Тем не менее, поскольку мир повседневной жизни кажется «естественным», он предполагает приостановку неверия в мир такой, какой он есть. Шютц называет «естественным отношением» такое отношение, в котором человек «выносит за скобки сомнение в том, что мир и его объекты могут быть не теми, чем они нам являются»²².

Здесь важно то, что во всех других мирах – культурных сферах и символических системах, – бывших предметом интереса Гирца всю его жизнь, совершенно исчезают скобки, в которые здравомыслящий мир повседневной жизни заключал мысль о том, что нечто может быть не таким, каким оно представляется. В этих других мирах больше не имеют силы представления, считающиеся само собой разумеющимися. В статье «Религия как культурная система» Гирц сравнивает религиозную перспективу с двумя другими перспективами (помимо точки зрения здравого смысла), в рамках которых можно объяснять мир, – с научной и с эстетической²³. В научной перспективе, говорит Гирц, данность повседневной жизни исчезает: «Осознанное сомнение и систематическое исследование, приостановка прагматических мотивов в пользу бескорыстного наблюдения, стремление анализировать мир с помощью формальных понятий, чья связь с неформальными представлениями здравого смысла становится все более проблематичной, – вот важнейшие знаки попытки научного постижения мира»²⁴. Я не стану разбирать здесь трактовку эстетической перспективы у Гирца (на мой взгляд, довольно эксцентричную), но вкратце коснусь важнейших особенностей этой перспективы ближе к концу Предисловия.

В дискуссии о ритуале Гирц яснее всего показывает характерные свойства религии как культурной системы и ее отличие от других сфер, поскольку ритуал – это не просто религиозные верования, но и религиозные действия. Гирц

²² Schutz, "On Multiple Realities," 229.

²³ Вероятно, Стивен Джей Гулд имел в виду нечто близкое представлению Гирца о культурных сферах, когда рассуждал о науке и религии как о «непересекающихся магистериумах». Непересекающихся – потому, что они занимают разными вещами: одна имеет дело с фактами и объяснениями фактов, а другая – с высшими смыслами и моральными ценностями. См.: Gould, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life* (New York: Ballantine Books, 2002). Вопрос о том, могут ли разные культурные сферы совершенно не пересекаться между собой, соприкасаясь с миром повседневной жизни, остается спорным.

²⁴ Geertz, "Religion," 111.

описывает ритуал способом, к которому мне нечего добавить: «В ритуале мир, в котором человек живет, и мир, который он воображает, сливаются под действием определенного набора символических форм и оказываются одним и тем же миром, тем самым порождая специфическую трансформацию нашего представления о реальности, о котором говорит Сантаяна в моем эпиграфе... На человеческом уровне религиозные убеждения возникают из контекста конкретных актов религиозной обрядности... В этих пластичных драмах люди приходят к вере постольку, поскольку они ее изображают»²⁵. Та часть эпиграфа, которую имеет в виду Гирц, звучит так: «Перспективы, которые открывает [религия], и тайны, на которые она указывает, – это иной мир для жизни, а иной мир для жизни, независимо от того, надеемся ли мы когда-либо перенестись в него всем своим существом или нет, и есть то, что мы подразумеваем под наличием религии (Джордж Сантаяна, «Разум в религии»).

Для пояснения этого тезиса Гирц обычно приводит примеры того, как ритуалы создают миры. Самый обширный из примеров относится к Бали: это ритуальный поединок между Рангдой, царицей ведьм – злобным, приводящим в ужас существом, воплощением Страха, – и Баронгом – чем-то вроде забавной овчарки-дракона, который пытается защитить деревенских жителей от Рангды, причем их ритуальная схватка всякий раз заканчивается вничью. В ходе обсуждения Гирц описывает многочисленные способы, посредством которых поединок между Рангдой и Баронгом воплощает в себе главные проблемы культуры Бали. Но завершает он свое рассуждение так:

Именно через прямое соприкосновение с этими двумя фигурами в ходе разыгрываемого действия деревенский житель и постигает их как подлинные реальности, которые непосредственно касаются его существования. Таким образом, эти фигуры являются не репрезентацией чего-либо, но присутствием. Когда обитатели деревни впадают в транс, они превращаются в *нади* – то есть сами становятся частью того мира, в котором существует это присутствие. Спрашивать (как я это однажды сделал) человека, который *был* Рангдой, считает ли он ее реальной, значит навлекать на себя подозрение в идиотизме²⁶.

Однако затем Гирц напоминает нам, что каким бы реальным ни был мир религиозных символов для тех, кто в нем участвует, ни один человек, даже святой не живет в нем постоянно, а большинство из нас пребывает в нем лишь эпизодически. Ритуал завершается, и нужно возделывать поля и кормить детей. Мир повседневной жизни вновь возвращается вместе со своими скобками, возможно, сильно помятыми, но не исчезнувшими полностью. Тем не менее, если достаточно большое количество людей побывало в этом другом мире религиозных символов, то мир повседневной жизни, в который они возвращаются, уже

²⁵ Ibid., 112-114.

²⁶ Ibid., 118. Мери Миджли, не упоминая Гирца, резюмирует его основную мысль, когда пишет, что религия обладает «способностью сообщать смысл миру, полному хаоса и опасностей, через его драматизацию». Mary Midgely, *Evolution as a Religion* (New York: Routledge, 2006 [1985]), 18.

никогда не оказывается прежним. Как говорит Гирц, «религия представляет социологический интерес не потому, что она описывает социальный порядок, но потому, что она его создает»²⁷.

Предмет этой книги – то, как именно религия создает эти другие миры и каким образом они взаимодействуют с миром повседневной жизни. Как и Гирц, я не могу представить, как можно рассуждать о символических формах и их выражении в ритуальных действиях, не иллюстрируя их конкретными примерами. Если бы требовалась только теоретическая аргументация, то, вероятно, было бы вполне достаточно ограничиться настоящим Предисловием. Но если мы хотим понять религиозные символические системы в их многообразии и развитии, то нам не обойтись без обширного иллюстративного материала. Даже в первых двух общетеоретических главах этой книги есть много кратких иллюстраций. Начиная с главы 3, посвященной племенной религии, я буду давать более подробные описания. Они еще увеличатся в объеме, когда речь пойдет об архаических и осевых обществах. Но даже эти пространные главы о четырех осевых случаях лишь скользят по поверхности, впрочем, как и предыдущие главы. Я надеюсь, что в них рассказывается достаточно, чтобы читатель хотя бы на мгновение мог испытать, какой могла быть жизнь людей в подобных мирах.

Я могу представить, что некоторым читателям понравятся примеры, но они отбросят теоретические рассуждения. У меня с этим нет проблем. Я даже думал, что именно так прочитал бы мою книгу Клифф Гирц. Но я бы не смог обосновать мои выводы без иллюстраций, поэтому книга получилась довольно большой. С другой стороны, она недостаточно длинна, поскольку последние 2000 лет в нее не вошли. Но если бы я попытался описать важнейшие религиозные процессы последних двух тысячелетий с той же обстоятельностью, пусть и не адекватной предмету, я был бы раздавлен деталями, с которыми мне пришлось бы разбираться. Понадобилась бы еще одна жизнь или целая когорта соработников. В лучшем случае, я могу надеяться на то, что напишу еще одну, более скромную по объему книгу, в которой попытаюсь показать некоторую связь осевого времени с современностью, лишь периодически погружаясь в детали. Посмотрим.

Я уже дал некоторое представление – весьма предварительное и неполное – о том, что я понимаю под эволюцией и под религией. Теперь в еще более предварительном виде я попробую вкратце описать, как я мыслю связь между ними. Я согласен с тем, что сказано в первом предложении эпитафии, взятого Гирцем у Сантаяны: «Любая попытка говорить, не используя какой-либо определенный язык, не менее безнадежна, чем попытка иметь религию, которая не была определенной религией». Мои попытки тщательно описать различные

²⁷ Geertz, "Religion," 119.

религии во всей их специфике должны свидетельствовать о согласии с Сантьягой. Но я также считаю, что существуют определенные типы религий, и их можно расположить в эволюционном порядке, но не в том смысле, что одни из них лучше, а другие хуже, а в терминах человеческих способностей, на которых они основываются.

Пытаясь описать этот эволюционный порядок, я нашел особенно убедительной схему эволюции культуры, которую разработал Мерлин Дональд. Он показывает, каким образом в процессе совместной эволюции биологии и культуры за последние один-два миллиона лет возникли три стадии человеческой культуры – миметическая, мифическая и умозрительная (*theoretic*)²⁸. Эволюционный процесс начинается с базового уровня эпизодической культуры, общей у нас с высшими млекопитающими, то есть со способности индивида осознавать, внутри какого эпизода он находится в данный момент и что происходило в подобных ситуациях прежде. Такое знание может подсказать индивиду, как ему следует вести себя сейчас даже при отсутствии того, что называется автобиографической памятью, в которой отдельные эпизоды последовательно выстраиваются в более обширную историю. Вероятно, два миллиона лет назад на стадии вида *Homo erectus* мы переходим на уровень миметической культуры, в рамках которой мы используем наши тела для представления или разыгрывания прошлых или будущих событий, а также для общения с другими людьми посредством жестов. Миметическая культура, хотя и основанная преимущественно на телодвижениях, ни в коем случае не была молчаливой и, вероятно, включала в себя музыку, а также некоторые весьма примитивные зачатки языковой способности. Одной из самых ранних форм миметической культуры мог быть танец. Он является основой ритуалов большинства племенных обществ. Значит, уже в те далекие времена вполне могла зародиться какая-то разновидность религии, хотя о том, какой она была, мы можем лишь догадываться. По поводу схемы Дональда важно помнить, что более ранние стадии не исчезают бесследно, но реорганизуются в новых условиях. Таким образом, даже в нашей в высшей степени вербальной и во многом абстрактной культуре коммуникация с помощью жестов остается основной, причем, что очевидно, не только в личной жизни, но и в публичной сфере, в эффектных зрелищах мира спорта и политики.

Примерно 250 – 100 тысяч лет назад сформировался настоящий грамматически упорядоченный язык, что сделало возможным сложные повествования. По-видимому, развитая автобиографическая память зависит от грамматического языка и от нарратива, и она могла появиться лишь вместе с ними. Возможно, какие-то ее зачатки существовали уже на миметической стадии. Дональд

²⁸ Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991). Дальнейшее развитие этой теории см. в его книге: *A Mind So Rare: The Evolution of Human Consciousness* (New York: Norton, 1999).

называет новую стадию мифической. Миф резко расширяет возможности миметического ритуала в плане объема того, что может быть представлено, но не заменяет собой ритуал. Во всех известных нам культурах нарративные элементы тесно переплетены с миметическими. Я попытался проиллюстрировать конкретными примерами религии, имеющие преимущественно миметический и мифический характер, объединив их под рубрикой племенной религии, при этом ясно сознавая коварство понятия «племя». Но даже тогда, когда религии в процессе своего развития приобретают качество умозрения, элементы миметической и мифической культур в новой форме по-прежнему сохраняют ведущую роль: люди просто не могут без них обойтись.

По мере усложнения общества то же самое происходит и с религиями, которые по-своему выражают огромные различия между социальными слоями, сменившими базовый эгалитаризм племен охотников-собирателей. Вождества и затем архаические монархии требуют новых форм символизации и ритуальных действий, способных придать смысл усиливающемуся иерархическому разделению между социальными классами в отношении богатства и власти. В первом тысячелетии до н.э. сразу в нескольких регионах древнего мира возникает умозрительная культура, которая бросает вызов прежним нарративам, преобразуя сами нарративы и их миметические основы, отвергает ритуал и миф, создавая новые ритуалы и мифы, и, наконец, подвергает сомнению прежние иерархии во имя этического и духовного универсализма. Бурный культурный расцвет этой эпохи породил новые процессы в религии и в этике, но в то же время привел к новому пониманию естественного мира и заложил фундамент науки. Поэтому мы и называем этот период осевым²⁹.

Это краткое описание эволюции религиозных символических систем, которые будут освещаться на протяжении всей книги, служит для меня утешением в том, что я остановился именно там, где остановился. Я закончил с наступлением осевого времени, возникновением умозрительной культуры и вызванной ею трансформации отношения между миметическими, мифическими и собственно умозрительными элементами. Последние 2000 лет ознаменовались колоссальным развитием всех ресурсов, на которые опирается религия. Также это история о том, как умозрение отделяется – частично, но никогда в полной мере – от миметических и мифических элементов. Я не могу здесь рассказывать эту историю и рассматривать все достижения и трудности, к которым она привела, но, по крайней мере, я попытаюсь дать представление обо всех присутствующих в ней измерениях. Некоторые считают, что сегодня мы находимся в сердцевине второго осевого времени, но если это так, то должна возникать какая-то новая форма культуры. Возможно, я слеп, но я ее не вижу. На мой взгляд, мы имеем дело с кризисом внутреннего единства и нуждаемся

²⁹ Этот термин восходит к работе: Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History* (London: Routledge and Kegan Paul, 1953 [1949]); мы еще вернемся к нему в начале главы 6.

в новом способе интеграции тех измерений, которые существуют с осевого времени. Я вернусь к этому вопросу в Заключение.

Разнообразные миры или «культурные системы», о которых говорит Гирц, приобрели более четкие очертания в результате целого ряда эволюционных процессов, которые привели к возникновению умозрительной культуры. Но, следуя логике Гирца, мы можем поставить вопрос о том, в каком отношении находились эти новые процессы и порождаемые ими новые способности к миру повседневной жизни. Если мы воспринимаем мир повседневности как мир дарвиновского выживания (а до известной степени мы вынуждены это делать), то мы должны спросить, каким образом люди, жившие в условиях постоянной нехватки пищи, окруженные со всех сторон опасностями и стоявшие перед необходимостью производить себе подобных для продолжения рода, могли «позволить» себе роскошь тратить время на существование в альтернативных мирах, в мире танца и мифа и даже в мире умозрения?

Чтобы понять, что я имею в виду под роскошью, следует задаться вопросом о том, как люди сумели создать сферу эстетического – неутилитарную сферу *par excellence*. Для иллюстрации проблемы я процитирую поэта и критика Марка Стренда:

Что-то за пределами знания возбуждает наш интерес и способность испытывать волнение от стихов. ... Стихотворение связано воедино некоей схемой, которая не становится менее истинной от того, что она не имеет отношения к тому, что считает за истину наука. ... Стихотворение – это место, где оба условия – нахождение вне и внутри – становятся осязаемыми, где воображать нечто – значит чувствовать, что оно из себя представляет. Оно дает нам возможность жить той жизнью, от которой мы отказываемся, будучи слишком озабочены своим существованием. Что еще парадоксальнее, стихотворение позволяет нам жить внутри себя так, как если бы мы оставались недостижимыми для самих себя³⁰.

Мы слишком озабочены своим существованием? Именно так. Но как эта другая жизнь стала для нас возможной? Представляется, что есть множество способов, которые эволюция предоставила живым существам для того, чтобы избегать давления дарвинизма и просто «жить». Предоставила или могла предоставить? Как мы увидим, любая попытка избежать давления дарвиновского отбора может быть поставлена ему на службу; в конечном счете любая сколько-нибудь успешная попытка избежать требований функциональности и адаптации подчиняется тому, от чего она пыталась уклониться (если можно использовать антропоморфный язык, говоря о больших эволюционных тенденциях). Но возможно, это не полное подчинение. Может случиться так, что наличие нефункциональных сфер жизни окажется функциональным.

Читая многие недавние публикации биологов, работающих в интересующих меня областях, я с любопытством обнаружил, что они используют терми-

³⁰ Mark Strand, "On Becoming a Poet," in *The Making of a Poem: A Norton Anthology of Poetic Forms*, ed. Mark Strand and Eavan Boland (New York: Norton, 2000), xxii, xxiii, xxiv.

ны компьютерного языка – «онлайн» и «офлайн». Онлайн – это мир повседневной жизни, мир того, с чем мы сталкиваемся непосредственно, мир, где на нас в полную силу действует давление дарвиновского отбора. Онлайн – это мир, где рыщут в поисках пищи, дерутся, спасаются бегством, производят на свет потомство и совершают другие вещи, без которых не может обойтись ни одно существо, если хочет выжить. Офлайн наступает, когда это давление «отключается» и начинают действовать другие факторы. Я часто замечал, что статьи и книги о явлениях офлайна – например, о сне или об игре – начинаются с уточняющих заявлений типа: «Сон недостаточно понят», или: «Игра недостаточно понятна, а некоторые даже утверждают, что ее вообще не существует». Но разговор о способах добычи пищи никогда не начинается с такого отрицания. Конечно, когда дело доходит до конкретики, то даже о мире жестокой борьбы за существование часто можно услышать, что в нем есть вещи, которые мы не очень хорошо понимаем (для меня это звучит утешительно). Но если брать крупные сферы жизни, то эти выражения применяются главным образом к сфере офлайна.

Возьмем, например, сон. Кажется, что это универсальный феномен, свойственный всем организмам. Применительно к организмам, не имеющим мозга, мы не обнаруживаем волны, указывающие на состояние сна, но мы наблюдаем у них тихое удаление на покой. Все мы, по-видимому, нуждаемся во сне. Он явно необходим для выживания: я где-то читал, что крысы, которых постоянно держат в состоянии бодрствования, примерно через две недели умирают. Но пока неясно, что именно происходит с организмом в состоянии сна. Кроме того, сон – это дорогое удовольствие. Спящие животные более уязвимы для хищников, чем бодрствующие. Во сне мы не способны искать пищу или производить потомство. Тем не менее мы нуждаемся во сне, и мы спим.

Есть еще загадка быстрых движений глаз (БДГ; *rapid eye movement* – REM) во сне, явления, открытого лишь в 1950-е гг. и, вероятно, представляющего собой ту часть сна, в которой возникают сновидения. Маленькие дети нуждаются в БДГ, что составляет до 80 процентов их сна, тогда как у взрослых – лишь около 20 процентов. Но что такое сновидения? Насколько я понимаю, по этому поводу нет согласия, хотя в некоторых культурах сновидения воспринимались чрезвычайно серьезно и оказывали влияние на повседневную жизнь, порой весьма существенное. Очевидно, что БДГ как часть сна как-то связана с процессом обучения, с укреплением памяти, с отбором важных воспоминаний и с удалением мимолетных – или с творчеством. Следовательно, речь здесь идет о функциях, но неясно, о каких именно. Сон – это роскошь, которая оказывается необходимостью, даже если мы до сих пор не очень хорошо представляем себе ее природу.

А что сказать об игре? Это наивысшая роскошь, в которой нет места заботам повседневной жизни. Вы можете играть в войну, но если вы начнете

кусаться слишком больно, игра закончится. Вы можете играть в секс (с представителем вашего собственного пола или другого), но если вы попытаетесь перейти к делу, игра закончится. Игра – это не универсальный феномен, она имеет особенно развитые формы у млекопитающих и птиц, прежде всего – у наиболее умных и общественных видов, хотя встречается также у рыб и у некоторых рептилий. Даже у насекомых обнаруживается то, что можно было бы, пожалуй, назвать игрой. Игра является занятием преимущественно (но не исключительно) молодых особей. Она чрезвычайно распространена у тех видов, которые продолжают заботиться о своих детенышах в течение долгого времени после их рождения, так что молодые особи не участвуют непосредственно в борьбе за существование: их кормят и защищают, и у них – по крайней мере, на наш взгляд, остается достаточно энергии для того, чтобы просто жить в свое удовольствие.

Конечно, игра – это дорогое удовольствие, ведь она делает играющих животных особенно уязвимыми перед хищниками и отвлекает от поисков пищи. Существует много теорий, которые пытаются объяснить функции игры – она служит упражнению мышц, помогает усвоить навыки жизни в группе, учит умению перехитрить других играющих и т.д., – но лишь немногие исследователи сомневаются в том, что игра включает в себе элемент чистой радости, которые мы редко наблюдаем у животных во время других занятий. Йохан Хейзинга написал знаменитую книгу *Homo Ludens* – «Человек играющий», которая и сегодня может многому нас научить³¹. Он даже видел в игре один из источников культуры.

Наконец, последний пример. Эволюционный лингвист Дерек Бикертон доказывает, что рождение языка произошло в мире офлайн³². Крики других приматов не являются словами; это голосовые жесты-команды, которые можно перевести так: «Опасность! Хищник!», или «Сюда! Пища!», но отнюдь не как слова «опасность», «хищник» или «пища». Семантическое содержание сводится здесь, с одной стороны, к воплю ужаса, с другой стороны, к визгу радости, но совершенно отсутствуют слова, которые можно было бы использовать, так сказать, офлайн – при обсуждении вероятного контакта с хищником, которого

³¹ Johan Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture* (Boston: Beacon Press, 1955 [1938]). В английском заголовке воспроизводится оборот, против которого сам Хейзинга возражал. По его словам, он всячески противился замене в английском переводе фразы: «Игровой элемент культуры» на: «Игровой элемент в культуре», поскольку его целью «было не определить место игры среди других проявлений культуры, но установить, в какой мере сама культура имеет характер игры» (Предисловие). Можем ли мы интерпретировать Хейзингу в смысле доказательства принадлежности «культуры» к миру офлайн? Во всех известных мне серьезных книгах о биологии игры Хейзингу цитируют с большим уважением, а его аргументы рассматривают как принадлежащие к эволюционной теории. [Рус. пер.: Йохан Хейзинга, *Homo Ludens*, М.: Прогресс-Академия, 1992.]

³² Derek Bickerton, *Adam's Tongue: How Humans Made Language, How Language Made Humans* (New York: Hill and Wang, 2009), 194.

нет рядом, или обнаружения пищи в перспективе. Как мы вообще сумели перейти в мир офлайн и изобрести язык, который не представляет собой прямое вмешательство в мир (во всяком случае, не предполагает это вмешательство с необходимостью), но является разговором *о* вещах? У Бикертонна есть свой ответ на этот вопрос, но пока лишь скажем, что сама мысль о возникновении в офлайне такой «функциональной» реальности, как язык, ставит нас в тупик.

Я считаю, что способность различными путями переходить в офлайн, которая обнаруживается даже у простых организмов, но в гораздо большей степени – у сложных организмов, особенно у людей, – является, вероятно, величайшей из наших способностей. Религия, наука и искусство могут быть результатом этой способности выхода в офлайн. Согласно теории этолога Гордона Бурхардта, существует первичная игра, т.е. игра как таковая, и вторичная игра, которая разными способами приобрела адаптивные свойства³³. Возможно, подобное различие существует и в других сферах.

Что все это означает для религии? В этой книге я не стремлюсь выяснить, служит ли она делу адаптации и поэтому является положительным явлением; или – не обнаруживает ли она слабую приспособляемость и поэтому представляет собой нечто отрицательное; наконец, не есть ли она что-то такое, что возникло в «перемычке между этажами», в своего рода пустом эволюционном пространстве, и поэтому она является нейтральной по отношению к адаптации. Я хочу понять, что такое религия и какова ее функция, и лишь затем беспокоиться о том, какие последствия она имеет для мира повседневной жизни. Последствия эти исключительно важны, и, в конечном счете, нам никуда не деться от вопроса об их адаптивности или неадаптивности. Но адаптацию можно обнаружить едва ли не во всех феноменах – биологи называют их «просто истории» (*just-so stories*). Но они не должны служить для нас отправной точкой, и потому я начну с реальности жизни в религии.

Есть еще один момент, который я должен подчеркнуть в заключение, хотя выше я уже его касался: религиозная эволюция не означает поступательного развития от худшего к лучшему. Мы не перешли от «примитивной религии» первобытных племен к «высшим религиям», которые характерны для таких людей, как мы. Мне кажется, что именно эта проблема беспокоила Клиффа Гирца, когда я рассуждал о религиозной эволюции, поскольку в прежние времена религиозную эволюцию слишком часто интерпретировали в прогрессистском смысле³⁴. Религиозная эволюция добавила новые способности, но

³³ Gordon M. Burghardt, *The Genesis of Animal Play: Testing the Limits* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2005), 118-121.

³⁴ Гирц был среди моих слушателей, когда я впервые устно излагал идеи, которые затем превратились в статью «Религиозная эволюция». Когда я завершил свое выступление, он подошел ко мне и сказал: «Ваша лекция мне очень понравилась, хотя я совершенно с ней не согласен». Эта лекция была опубликована в виде статьи: Robert N. Bellah, «Religious Evolution,» *American Sociological Review* 29 (1964):

она ничего не говорит нам о том, как эти способности будут использованы. Стоит вспомнить, как подчеркнул Стивен Дж. Гулд, что сложность не всегда хороша³⁵. У простоты есть своя прелесть. Некоторые относительно простые организмы уже несколько миллионов лет существуют в более или менее неизменном виде. Чем сложнее вид, тем короче его жизнь. В некоторых случаях это произошло потому, что прежние виды принимали более сложные формы. И все же масштабы вымирания видов поразительны: когда-то существовали несколько видов рода *Homo*, теперь – только один. Этот единственный оставшийся вид, вероятно, несет часть ответственности за исчезновение последнего из своих родственников – неандертальца. Чем больше сложности, тем больше хрупкости. Сложность вступает в противоречие со вторым законом термодинамики, согласно которому все сложное имеет тенденцию к распаду, а для функционирования сложных форм требуется все больше энергии. Я буду говорить об этом в главе 2.

Генетические изменения происходят медленно, культурные же – быстро, во всяком случае, по меркам биологического времени. Сегодня стало ясно, что культурные изменения могут быть стремительными в масштабе любого времени. Как только научные достижения переходят из офлайна в сферу технологии, на земле, так сказать, поднимается адский шум. Технология берет открытые наукой возможности и переносит их в мир повседневной жизни, что имеет самые драматические последствия как для людей, так и для биосферы. Во-первых, стремительный рост населения планеты, сам по себе ставший возможным лишь благодаря технологии, за время моей жизни превзошел все, что было в предшествующей истории, увеличившись с гипотетических 10 тысяч человеческих существ (количества, приводящего к эффекту «бутылочного горлышка») в конце последнего ледникового периода до сегодняшних более чем 6 миллиардов. Потом будет и 12 миллиардов, да так, что мы даже опомниться не успеем! Колоссальная потребность в энергии, которую мы благодаря фотосинтезу столько времени получали непосредственно от солнца и думали, что это будет продолжаться бесконечно, заставила нас взяться за использование громадных, но конечных и невозобновляемых солнечных ресурсов, накопленных в виде ископаемых источников топлива – и все ради того, чтобы поддерживать нашу постоянно возрастающую сложность.

Мы добились громадных успехов в адаптации. Теперь мы адаптируемся с такой скоростью, что едва успеваем адаптироваться к собственным адаптациям. Наш технический прогресс развивается в геометрической прогрессии, но темп нашего морального прогресса вряд ли можно назвать даже арифметиче-

358-374, а совсем недавно переиздана в книге: *Robert N. Bellah Reader*, ed. Robert N. Bellah and Steven M. Tipton (Durham, N. C.: Duke University Press, 2006), 23-50.

³⁵ Stephen Jay Gould, *Full House: The Spread of Excellence from Plato to Darwin* (New York: Harmony Books, 1996).

ской прогрессией. Как человек, переживший за 80 лет столько ужасных десятилетий, я должен признаться, что не вижу существенного морального усовершенствования. В этом есть какая-то ирония, ведь в течение последних ста лет наша моральная чувствительность неуклонно возростала. Сегодня мы гораздо восприимчивее к потребностям целых категорий людей, которых в прежние времена презирали и преследовали. И все же увеличение нашей моральной чувствительности происходит в мире широко распространенного и неумещающегося морального ужаса. Конечно, в этом всегда можно обвинить плохих парней, а Гитлер, Сталин, Мао и прочие были хуже некуда. Но это не они изобрели атомную бомбу и применили ее для уничтожения сотен тысяч гражданских лиц, в большинстве своем женщин и детей. Если серьезно посмотреть на новейшую историю нашего мира, то мы увидим, что ничьи руки чистыми не остались.

Религия – часть этой общей картины, притом чрезвычайно сложная ее часть, которая иногда приводит к великим моральным достижениям, а иногда – к глубокому моральному падению. Но едва ли найдется более далекое от истины утверждение, чем то, что религиозная эволюция есть безусловный прогресс, движение вверх и вперед ко все более гуманному, справедливому, просвещенным религиозным воззрениям. Ни один серьезный читатель настоящей книги не увидит в ней гимна какой-либо разновидности религиозного триумфализма. Или любого другого триумфализма. Стремительный технологический прогресс вкупе с нашей моральной слепотой в отношении того, что мы ныне творим с обществом и с биосферой – вот верный рецепт нашего скорого исчезновения с лица земли. Бремя доказательства того, что это не так, лежит на каждом, кто осмелится это утверждать. Мы можем искать – и надеяться найти – новые цели и смыслы, способные изменить наше направление, но мы не вправе пребывать в самодовольстве.

Эта книга ставит вопрос о том, что нам может поведать наше глубокое прошлое относительно того, что из себя представляет достойная жизнь. Это попытка заново пережить те моменты, которые принадлежат нам в глубинах нашего настоящего; попытка зачерпнуть живой воды из колодца прошлого, найти в истории друзей, которые могли бы помочь нам понять, кто мы есть. Эта книга не о модерности. Но, как красноречиво выразился Лешек Колаковский, модерность действительно находится под судом³⁶. Я не могу дать в книге отчет об этом суде. Все, что я могу сделать – это вызвать некоторых важных свидетелей.

³⁶ Leszek Kolakowski, *Modernity on Endless Trial* (Chicago: University of Chicago Press, 1997).

БЛАГОДАРНОСТИ

Я хочу поблагодарить мою жену Мелани, первого читателя и редактора всего, когда-либо мной написанного, в том числе, разумеется, и этой книги, чтение которой она закончила незадолго до смерти. Также я хочу поблагодарить соавторов книги «Привычки сердца» (*Habits of the Heart*) – Ричарда Мадсена, Уильяма Салливана, Энн Свидлер и Стивена Типтона – за то, что год за годом, глава за главой на наших ежегодных встречах они читали и комментировали мою книгу. Особенно полезным для нее, как и для всех моих научных занятий на протяжении многих лет, стало общение с Уильямом Салливаном и Эли Саганом: живые дискуссии с ними углубили мой труд во многих отношениях, даже если я сделал не совсем то, что они предлагали. Были и другие люди, которые прочли всю книгу или некоторые главы и оказали мне помощь в работе над ней: это Рене Фокс, Ханс Йоас, Шмуэль Эйзенштадт, Стивен Смит, Арвинд Раджагопал, Харлан Стелмач, Ян Сяо, Джон Магир, Сэмюель Портер, Мохаммад Нафисси, Маттео Бортолини, Уэйд Кенни; возможно, я кого-то пропустил. Я выражаю всем им мою особую признательность.

Я бы не смог написать эту книгу без экспертных исследований ученых, работающих во многих областях, которые в ней затрагиваются. В некоторых случаях мне помогли обстоятельные критические замечания к черновым вариантам конкретных глав, которые в результате стали намного лучше. Все эти ученые будут названы поименно в соответствующих главах. Среди тех, кто оказал наибольшее влияние на книгу в целом, я должен особо упомянуть Мерлина Дональда и его теорию культурной эволюции, а также Гордона Бурхардта и его работу об игре у животных и о ее значении для эволюции.

Я должен поблагодарить двух замечательных редакторов, без которых работа над книгой никогда бы не завершилась: Дугласа Митчела (*Chicago University Press*), который поверил в эту книгу еще тогда, когда она была лишь мечтой в моей голове, и Линдси Уотерса (*Harvard University Press*), который работал над ней, пока она не приобрела окончательный вид.

Я хочу также поблагодарить Фонд Джона Темплтона (*John Templeton Foundation*) за поддержку моей работы с 2004 г. Щедрые гранты Фонда помогли мне во многих отношениях, предотвратив и без того долгий процесс от того, чтобы он стал еще дольше. Я выражаю особую признательность сотрудникам Фонда Полу Уэйсону и Дрю Рик-Миллеру. Я также признателен Фонду Темплтона за финансовую поддержку конференции «Осевое время и его последствия» (*The Axial Age and its Consequences*), которая прошла в 2008 г. в Центре Макса Вебера при Эрфуртском университете под председательством Ханса Йоаса. В ходе подготовки к конференции участники получили четыре главы настоящей книги, посвященные осевому времени. Я хочу также поблагодарить Комитет по научным исследованиям Калифорнийского университета в Беркли (*Committee on Research of the University of California, Berkeley*) за скромные исследовательские гранты, которые я получал с начала работы над этим проектом. Я активно пользовался замечательной библиотекой Калифорнийского университета в Беркли, отличным дополнением к которой послужили великолепные фонды библиотеки *Graduate Theological Union*. Почти не было случаев, чтобы эти библиотеки не смогли обеспечить меня необходимой литературой.

Таков мой долг благодарности перед живущими. Пожалуй, я в еще большем долгу перед умершими. Чрезвычайно многим я обязан Эмилю Дюркгейму и Макс Веберу. Это может показаться более очевидным в случае с Дюркгеймом, поскольку я ближе к нему в моих представлениях о призвании социолога и интеллектуала. Однако едва ли не в каждой строке книги незримо присутствует мой долг перед Вебером, чье творчество служило для меня образцом в гораздо большей степени, чем работа Дюркгейма. Я решил не указывать каждый раз на идеи, заимствованные мной у Вебера, а также на куда более редкие случаи, когда я с ним не соглашался, иначе потребовалась бы отдельная книга. При всем моем восхищении Вебером я не разделяю его культурного пессимизма (*Kulturpessimismus*), хотя уважаю это умонастроение и нередко чувствую искушение ему поддаться. Я не согласен с тем, что мы должны забыть наших основателей (я весьма впечатлен примером многих биологов, никогда не забывающих упомянуть Чарльза Дарвина), но я согласен с Клиффордом Гирцем, который не однажды заявлял, что мы, социологи, могли бы многому научиться у историков, философов, богословов и представителей естественных наук и что от простого добавления примечаний со ссылками на наших основателей большой пользы не будет.

Я должен упомянуть трех великих учителей, чьим непосредственным учеником я был, но которых уже нет на свете – Толкотта Парсонса, Уилфрида Смита и Пауля Тиллиха. Парсонс передал мне великую социологическую традицию, которой он жил сам и воплощал в своем творчестве. Уилфрид Смит учил меня тому, что религия любого человека, группы или традиции уникальна и ее невозможно выразить общими терминами, такими как «христианство», «конфуцианство» и даже самим термином «религия». В то же время Смит парадоксальным образом одновременно учил меня тому, что религия едина, потому что каждый религиозный феномен каким-либо образом исторически связан со всеми другими. Тиллих научил меня видеть «измерение глубины» во всяком культурном явлении и показал, что христианство не есть «вера в невероятное», причем именно тогда, когда я считал, что это так и есть. Я должен упомянуть моих друзей Клиффорда Гирца, Кеннета Берка, Эдварда Шилса и множество других людей, которые стали частью моей жизни и у которых я многому научился. Книжки – во всяком случае, многие из них – всегда приводили меня в изумление и восторг, но именно дух моих учителей научил меня слышать голос их авторов, а не просто видеть их безмолвное присутствие на титульных листах.

Наверное, об этом не стоило бы и говорить, но все-таки скажу, что очень многим я обязан друзьям в истории, о которых рассуждал Мэн-цзы, и не в последнюю очередь – самому Мэн-цзы, а вместе с ним – всем творцам великих традиций, о которых пойдет речь в последующих главах книги, а также тем, кто рассказывал мифы и исполнял ритуальные танцы в племенных и архаических обществах. Они останутся анонимными, но все они не просто служили для меня образцом, а были моими учителями во всем этом предприятии.

Религия и реальность

Многие ученые задаются вопросом, не является ли само понятие «религия» слишком культурно обусловленным, чтобы сегодня его можно было использовать для исторических и кросс-культурных сравнений. Я не могу игнорировать сам вопрос, но из практических соображений буду пользоваться этим термином, поскольку идея религии является центральной в философских и социологических традициях, рассматриваемых в этой книге. Оправданность использования термина будет скорее зависеть не от его определения, а от убедительности аргументации книги как единого целого. Тем не менее, определения помогают начать. В предисловии я предложил упрощенную версию определения Гирца. Здесь я снова начну с упрощенного определения Дюркгейма, которое совместимо с определением Гирца и в то же время привносит в него иные измерения: религия – это система связанных с сакральным верований и практик, которая объединяет принадлежащих к ним людей в моральное сообщество¹. Даже это простое определение немедленно ставит вопрос о необходимости следующего определения: Что есть сакральное?

Дюркгейм определяет сакральное как нечто обособленное или запрещенное. Определение Дюркгейма можно расширить, определив сакральное как сферу экстраординарной реальности. Это понятие, широко распространенное среди многих народов, может показаться устаревшим современному сознанию. Не считаем ли мы, что необычной реальности не существует, а обычная

¹ Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Karen E. Fields (New York: Free Press, 1995 [1912]), 44. Полное определение Дюркгейма звучит так: «Религия – система верований и практик, относящихся к вещам, священным, обособленным, запретным, которая объединяет в одну моральную общность, называемую церковью, всех, кто их принимает. Религия – это солидарная система верований и практик, относящихся к сакральным вещам, то есть к вещам обособленным и запрещенным (*séparées, interdites*), – [система] верований и практик, объединяющих всех тех, кто их разделяет, в единое моральное сообщество, называемое Церковью». В оригинале все определение выделено курсивом. См. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris: Presse Universitaires de France, 1968), 65.

реальность – это все, что есть? Если это так, не следует ли отнести сакральное и религию к историческому прошлому, к ошибочным убеждениям минувших культур? Для того чтобы полнее раскрыть мысль, ранее высказанную в предисловии, мы обратимся к анализу множественных реальностей, предложенному Альфредом Шютцем, тем самым обозначив тот факт, что и в наши дни мы постоянно действуем как в обычной реальности, так и в целом наборе экстраординарных реальностей.²

МНОЖЕСТВЕННЫЕ РЕАЛЬНОСТИ

Шютц доказывает, что с методологической точки зрения высшей реальностью, в которой мы живем, является мир повседневной жизни, который Макс Вебер называет повседневностью³. Мы полагаем, что мир повседневной жизни является естественным. Шютц характеризует мир повседневной жизни как мир *бодрствующего взрослого* человека. Мы испытываем к миру повседневной жизни *практический* или *прагматический* интерес. Первичным актом в мире повседневной жизни является «осуществление намерений посредством телодвижений», которое Шютц называет *действием* (*working*). Мир действий управляется по схеме средство – цель. Мы также можем обозначить его как мир *усилий* (*striving*). Мир повседневной жизни существует в *стандартном времени* и в *стандартном пространстве*.

Кроме того, согласно Шютцу, мир повседневной жизни основывается на *фундаментальном беспокойстве*, возникающем, в конечном счете, от знания и страха смерти, хотя и необязательно осознанного. Наконец, мир повседневной жизни включает в себя то, что Шютц называет *эпохэ* естественного отношения, а именно, воздержание от недоверия миру в том виде, в каком он нам является. В естественном состоянии мы «выносим за скобки сомнение в том, что мир и его объекты могут быть иными, чем они нам являются»⁴.

Здесь мы имеем отчетливый контраст между миром повседневной жизни и миром религии, для которого сомнение в мире в том виде, в каком он нам является, часто является основополагающим. Например, вот что говорит о себе даосский учитель Чжуан-цзы:

² Alfred Schutz, "Multiple Realities" (1945). In *Collected Papers*, vol. 1, *The Problem of Social Reality* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1967), 207-259.

³ Вебер противопоставляет экстраординарное повседневному и доказывает особую связь между экстраординарным и «харизмой» – ключевым термином его социологи, особенно социологией религии. Версия Вебера является одним из влиятельных объяснений этого противопоставления, к которому мы будем периодически возвращаться в этой главе. См.: Weber, "Charisma and its Transformations". In *Economy and Society*, ed. G. Roth and C. Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978 (1921), 2:1111-12).

⁴ Alfred Schutz, "Multiple Realities", 229.

Однажды Чжуан-цзы приснилось, что он бабочка, порхающая и кружащаяся бабочка, достигнувшая исполнения желаний и не знающая, что она Чжуан-цзы. Неожиданно он проснулся и точно и безошибочно стал Чжуан-цзы. Но он не мог решить, Чжуан-цзы ли он, видевший во сне, что он бабочка, или же бабочка, которой снится, что она Чжуан-цзы⁵.

Не обязательно обладать столь бурной фантазией, чтобы убедиться в том, что даже сегодня мы не все свое время проводим в мире повседневной жизни.

Так, большинство из нас проводит треть или более жизни во сне. Засыпание не только драматически прерывает нашу вовлеченность в повседневную жизнь, но и является временем снов, которые очевидным образом не следуют логике повседневности⁶. Сны не происходят в стандартном времени и пространстве, и они могут свести вместе людей из разного времени и мест.

Часто мы вовлекаемся в действия, которые сознательно видоизменяют условия мира повседневности, иногда подчеркивая одни его свойства и игнорируя другие. Такие игры как [американский] футбол искусственно создают отдельную реальность. Футбол оперирует не стандартным временем и пространством, но ограниченным временем и пространством игры. Футбольные события происходят только на футбольном поле. Например, если пас выходит за границы поля, то он не засчитывается, поскольку выпадает из игрового пространства. Время игры – один час, но по различным причинам она приостанавливается и обычно длится около трех часов обычного времени. Очевидно, что футбол использует тревоги мира действий и стремление к прагматическому преимуществу. В отличие от мира повседневности, за час игрового времени достигается очевидный результат: кто-то выигрывает, кто-то проигрывает, а иногда бывает ничья. Мы заимствуем метафоры из футбола в повседневной жизни, когда в экономическом или политическом контексте употребляем термины: «вне игры» или «красная карточка». Действительно, для высокооплачиваемых профессиональных футболистов мир игры *и есть* мир повседневности. Для всех остальных это «всего лишь» метафора.

То, что верно по отношению к футболу, верно и по отношению к другим обычным практикам. Когда мы смотрим телевизор, фильм, игру или слушаем музыку, мы вовлекаемся в соответствующее действие. Мы отвлекаемся от мира повседневности и потому проводим за этими занятиями так много времени. Однако в нашем обществе подобного рода занятия обычно воспринимаются как «менее реальные», чем мир повседневной жизни, как фиктивные, и, в конечном счете, менее важные, чем мир действий. Эти занятия можно

⁵ *The Complete Works of Chuang Tzu*, trans. Burton Watson (New York: Columbia University Press, 1968) [далее цитируется как *Chuang Tzu*], 49.

⁶ Фрейд указывает на это различие, рассматривая сны в качестве оперирующих тем, что он называл первичным процессом, управляющим миром нашей повседневной жизни и весьма отличным от вторичного процесса. См.: Freud, *The Interpretation of Dreams* (London: Allen und Unwin, 1954 [1900]), chap.7, sec. E, "The Primary and Secondary Processes-Regression," 588-609.

выключить как телевизор и вернуться в «реальный мир», мир повседневности. Таким образом, первое, что можно отметить по поводу мира повседневности, это то, что *никто не способен находиться в нем постоянно*. Есть люди, вообще не способные к этому; раньше их отправляли в психиатрические учреждения, но сегодня в Соединенных Штатах их можно встретить слоняющимися по городским улицам. Все мы довольно часто покидаем мир повседневной жизни – не только когда спим и видим сны (структура которых почти полностью противоположна структуре мира действий), но когда мечтаем, путешествуем, идем на концерт или включаем телевизор. Мы часто делаем это просто ради удовольствия, которое дает уход из мира повседневности, но при этом мы можем испытывать чувство вины за уклонение от наших обязанностей перед реальным миром.

Однако согласно анализу Альфреда Шютца, убеждение в том, что мир повседневной жизни является единственно реальным, само по себе является фикцией, поддержание которой требует особых усилий. Как и остальные множественные реальности, мир повседневности является социальной конструкцией. Каждая культура и каждая эпоха создают свой собственный мир повседневной жизни, который никогда полностью не идентичен другим мирам. Даже значения «стандартного» времени и пространства в разных культурах едва уловимо отличаются, а фундаментальные концепции личности, семьи и нации значительно варьируются. Я вовсе не хочу сказать, что мир повседневной жизни даже в своей культурной вариативности не реален – он вполне реален. Однако ему недостает единой онтологической реальности, утверждения абсолютной естественности, которую он стремится гарантировать путем вынесения за скобки сомнения в том, что мир такой, какой он есть. Одна из функций других реальностей заключается в напоминании о том, что вынесение за скобки, в конечном счете, ненадежно и не дает никаких гарантий. Иногда произведение искусства разрушает эти скобки, глубоко задевает нас, даже призывает изменить нашу жизнь, то есть провозглашает себя не подчиненной, но высшей реальностью по отношению к миру повседневной жизни.

Кроме того, миру повседневной жизни бросает вызов другая реальность, гораздо более трезвая нежели искусство, а именно, наука. Как бы ни казалась, что наука максимально приближена к свойствам мира повседневной жизни, между ними есть одно фундаментальное различие: наука не принимает мир повседневной жизни таким, каким он нам предстает. Наука строится на постоянном снятии *эпох* естественного отношения. Как отмечал Уильям Джеймс в своем первоначальном рассуждении о множественных реальностях, физик воспринимает жар не в категориях «ощущения тепла», но как молекулярные вибрации, являющиеся причиной телесного тепла и истиной его явления.⁷

⁷ William James, *The Principles of Psychology* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983 [1890]), 929. Это примечание к главе 21 «Восприятие реальности», где Джеймс по очереди употребляет понятия

Однако именно религия традиционно ведет фронтальную атаку на мир действий. Чжуан-цзы утверждает:

Бывает, что тот, кому снилось винопитие, плачет с приходом утра; а кому снился плач, утром выходит охотиться. Тот, кому снится, не знает, что это сон, и в своем сне он даже может пытаться его толковать. Лишь пробудившись, узнает он, что это был сон. И когда наступит великое пробуждение, мы узнаем, что все это был великий сон. Только глупцы уверены, что бдят, деловито и живо утверждая, что все разумеют, называя одного правителем, а другого пастухом. Как это глупо!⁸

Будда провозгласил, что мир – это ложь, пылающий дом, из которого нужно бежать. Ранние христиане верили, что мир, лежащий во власти греха и смерти, вскоре закончится, уступив место новому небу и новой земле. Метафора Чжуан-цзы о пробуждении, когда мир повседневной жизни в реальности является сном, встречается во многих традициях, включая буддизм и христианство.

РЕЛИГИОЗНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

Как мы можем охарактеризовать религиозную реальность, подвергающую сомнению мир повседневности? Религиозные миры не менее многообразны, чем миры повседневной жизни, и в этой книге нам еще представится случай описать это разнообразие. Но для начала я заимствую аргументы психолога Абрахама Маслоу, чтобы охарактеризовать опыт религиозной реальности. В своем труде «По направлению к психологии бытия»⁹ и в других произведениях Маслоу проводит различие между тем, что он называет бытийным (Б-познание) и дефицитарным познанием (Д-познание). Характеристика дефицитарного познания удивительным образом напоминает понятие мира повседневной жизни Альфреда Шютца, поскольку Д-познание есть признание недостаточности и необходимости дополнительного усилия. Д-познание мотивировано основополагающим беспокойством, подталкивающим нас к практическому и прагматическому поведению в мире действий. Будучи контролируемы мотивами дефицитарности, мы действуем в рамках схемы цели и средств, ясно осознаем различие между субъектом и объектом, а наше отношение к объектам,

множественные «реальности» и «миры». Шютц в начале своего знаменитого эссе «Множественные реальности» (*“Multiple Realities”*) называет Джеймса в качестве источника своей терминологии. Однако для Джеймса реальности субъективны, тогда как в феноменологическом подходе Шютца они intersubjectivны. Джеймса интересуют ментальные реальности, а Шютца – реальности культуры. В целом, акцент Джеймса на «плюрализме» является как онтологическим, так и психологическим.

⁸ Chuang Tzu, 47–48.

⁹ Abraham Maslow, *Toward a Psychology of Being* (Princeton: Van Nostrand, 1962). Маслоу особенно обращает внимание на то, что он называет пиковым переживанием, которое может быть религиозным, но может и не быть.

даже человеческим, оказывается манипулятивным. Мы сконцентрированы на частных аспектах реальности, наиболее соответствующих нашим нуждам, и игнорируем все остальное, относящееся как к нам самим, так и к миру. При этом мы проявляем особое внимание к ограничениям, накладываемым стандартным временем и пространством.

Бытийное познание во всех отношениях совершенно противоположно дефицитарному познанию. Будучи движимы Б-мотивами, мы соотносимся с миром посредством участия, но не манипуляции. Мы ощущаем единство субъекта и объекта и целостность, превосходящую всякую частичность. Б-познание является целью самой по себе, а не средством чего-либо иного. Оно стремится к выходу за пределы нашего обычного ощущения времени и пространства. Маслоу не отождествляет Б-ощущения исключительно с религией – они могут относиться к природе, к восприятию искусства, к интенсивным межличностным отношениям и даже к спорту¹⁰. Б-ощущения часто описываются в религиозной литературе, поскольку они обеспечивают первоначальный способ приобщения к особому способу религиозного восприятия мира. Безусловно, этот способ не является единственным, и нам предстоит расширить феноменологическое описание религиозных миров по мере более подробного знакомства с разными религиями.

Герберт Ричардсон, опираясь на таких авторов как Чарльз Пирс и Фридрих Шлейермахер, в своем описании когнитивного аспекта чувств предлагает нечто подобное Б-познанию Маслоу. Он говорит, что чувство «возникает в участии. Как чувство является восприятием целого, так и целое является тем, что воспринимается посредством участия»¹¹. Согласно Ричардсону, эстетическое знание и некоторые другие виды знания включает чувство конечного целого, тогда как религиозное знание включает чувство бесконечно Целого. В качестве примеров «аффектуальной общности» (*affectual communion*) с конечным целым он приводит чувство «необъятности океана» или «присутствия другого».

¹⁰ Michael Murphy, *The Future of the Body* (Los Angeles: Tarcher/Perigree, 1993), 444. Мерфи пишет, что в спорте «концентрация может вызвать состояние ума, отличающееся экстраординарной ясностью и вниманием. Например, британский гольфист Тони Жаклин говорит: «Когда я нахожусь в этом состоянии, в этом коконе концентрации, я полностью присутствую в настоящем, не выходя из него. Я контролирую каждое полдюйма своего замаха... Я полностью задействован, вовлечен в то, что совершаю в данный момент. Это очень важно. Этого состояния трудно достичь. Оно приходит и уходит, и если ты выходишь для первого удара на турнире и говоришь себе: «Сегодня я должен сконцентрироваться», то это не приносит никакой пользы. Это не сработает. Оно уже должно присутствовать». Многие спортсмены описывают «зону» – состояние за пределами их обычного функционирования. Описывая мне подобное состояние, защитник Джон Броди сказал: «Часто в горячке и возбуждении игры восприятие и координация игрока кардинально возрастают. Временами и все чаще я испытываю некое просветление, адекватного описания которого в футболе я никогда не встречал». Пытаясь описать подобный опыт, атлеты нередко начинают использовать метафоры подобные тем, что используются в религиозных текстах. Слушая эти рассказы, я поверил, что спортивные достижения могут отражать благодать созерцания».

¹¹ Herbert Richardson, *Toward an American Theology* (New York: Harper and Row, 1967), 57.

Ричардсон цитирует Джонатана Эдвардса, который описывает чувство бесконечного Целого:

«Явилось в душе моей и как бы распространилось в ней чувство славы Божественного Бытия; новое чувство, довольно отличное от всего, что я испытывал доселе. ... Я размышлял в самом себе, каким же превосходным было это Бытие, и как блажен бы я был, если бы мог насладиться этим Богом, быть восхищенным к нему на небеса и поглощенным в нем вовеки!»¹²

Ощущение Эдвардсом единства с бесконечным Целым, испытанное им как причастность жизни Бога, сопровождалось двумя другими ощущениями, которые, как утверждают Ричардсон и Маслоу, часто встречаются в подобном опыте: это общая благодать всех вещей и личное блаженство.

В письмах из тюрьмы Вацлав Гавел описывает подобный опыт в совершенно нетеистических терминах:

Вновь я вспоминаю тот далекий момент в [тюрьме] Херманице, когда жарким безоблачным днем я сидел на груди ржавого железа и всматривался в крону огромного дерева, которое раскинулось с величественным спокойствием над забором, колючей проволокой, решеткой и сторожевыми вышками, отделявшими меня от него. Наблюдая едва уловимый трепет его листьев под бесконечным небом, я исполнился ощущением, которое трудно передать. Казалось, я вознесся над всеми координатами моего наличного бытия в мире и оказался в некоем состоянии вне времени, в котором все прекрасное, виденное и пережитое мной когда-то, существовало в тотальном «со-присутствии». Я ощутил примирение, подлинно смиренное согласие с неизбежным течением вещей, как оно предстало мне теперь, соединенное с беззаботной решимостью встретить то, что предстояло встретить. Глубокое изумление перед всевластием Бытия сделалось головокружительным чувством бесконечного погружения в бездну тайны, безграничной радостью ощущения жизни, того, что мне был дан шанс пережить все, что я пережил, реальности того, что все обладает глубоким и очевидным значением. Эта радость странным образом соединилась во мне со смутным ужасом перед непостижимостью и недостижимостью того, к чему я так приблизился в то мгновение, когда находился на самом «краю конечного». Я был преисполнен ощущением предельного счастья и гармонии с миром и с самим собой, с тем мгновением и со всеми мгновениями, которые я мог вспомнить, со всем невидимым, что скрывается за всем этим и дает ему смысл. Я даже сказал бы, что в некотором смысле был «охвачен любовью», хотя и не знаю к кому или к чему.¹³

Здесь мы встречаемся с опытом причастности, благодати всех вещей и личного блаженства, подобного описанному у Эдвардса. Уоллес Стивенс неоднократно облакал подобный опыт в поэтическую форму. Приведенное ниже стихотворение особенно созвучно написанному Вацлавом Гавелом, хотя в нем

¹² Ibid., 60, цитата из Эдвардса (Edwards, "Memoirs", in *The Works of Jonathan Edwards*, vol. I [New York, 1881], 16).

¹³ Václav Havel, *Letters to Olga* (New York: Knopf, 1988 [1984]), 331-332.

присутствует идея пробуждения, общая для религиозной литературы, но не выраженная отчетливо у Эдвардса и Гавела:

Наверное,
Истина зависит от прогулки вокруг озера,

Когда напеваешь от усталости, остановишься
Чтобы полюбоваться печеночницей, остановишься, чтобы
Наблюдать, как эпитет обретает точность,

Когда помедлишь с этой точностью; когда передохнешь
Под сосновыми гирляндами, окружающими озеро.
Наверное, есть периоды прирожденного совершенства,
Как в момент, когда петух пропоет где-то рядом и все
Покоится в правильном, неисчислимом равновесии,
В котором возникает нечто подобное швейцарскому совершенству

И знакомая музыка механизма
Сохраняет свое напряжение. Это не то равновесие,
Которое мы сами достигли, но то, которое случается само,

Когда мужчина и женщина встретятся и вдруг полюбят.
Наверное, бывают моменты пробуждения,
Высшего, неожиданного, личностного, в котором

Мы больше чем просыпаемся, сидя на краю сна
Как на возвышении, и созерцаем
Академии, погруженные в туман.¹⁴

Стивенс воспекает ощущение причастности на экстатическом языке поэзии, а не описывает его, как пытаются сделать Эдвардс и Гавел. Тем не менее, в обоих случаях особенно очевидны элементы благодати вещей мира и личного блаженства.

¹⁴ Perhaps

The truth depends on a walk around a lake,

A composing as the body tires, a stop
To see hepatica, a stop to watch
A definition growing certain and

A wait within that certainty, a rest
In the swags of pine- trees bordering the lake.
Perhaps there are times of inherent excellence,

As when the cock crows on the left and all
Is well, incalculable balances,
At which a kind of Swiss perfection comes

And a familiar music of the machine
Sets up its Schwärmerei, not balances
Th at we achieve but balances that happen,

As a man and woman meet and love forthwith.
Perhaps there are moments of awakening,
Extreme, fortuitous, personal, in which

We more than awaken, sit on the edge of sleep,
As on an elevation and behold
Th e academies like structures in a mist.

Wallace Stevens, from "Notes toward a Supreme Fiction," in *The Collected Poems of Wallace Stevens* (New York: Knopf, 1955), 386.

ПЕРЕСЕКАЮЩИЕСЯ РЕАЛЬНОСТИ

До сих пор мы рассматривали множественные реальности преимущественно в их последовательности: определенное количество времени на сон, определенное – на работу, телевизор, общение и размышление и так далее. Но следует также иметь в виду различные виды реальности, которые происходят одновременно или вклиниваются друг в друга. В мире повседневной реальности объекты могут быть носителями нескольких значений, далеко не каждое из которых нами осознается. В мире действий мы можем бессознательно воспринимать нашего начальника как своего отца. Психотерапевты знают, что подобное восприятие способно исказить наше поведение и привести к нарушению способности функционировать в рабочей ситуации. Многие объекты, с которыми мы сталкиваемся в мире повседневной жизни, по меньшей мере, потенциально имеют религиозное значение. Описанный Гавелом трепет деревьев в солнечном свете вряд ли можно было заметить в качестве фона ежедневной прогулки в тюремном дворе. Однако, независимо от причины в определенный момент он способствовал взлому повседневности. Это было дерево мира, которое сосредоточило в себе всю полноту значения космоса в его трепетном присутствии.

Другими словами, всегда возможно, что объект, личность или событие из мира повседневности обретет значение в другой реальности, выходит за пределы мира действий. В этом случае мы можем назвать это символом, следуя использованию этого термина Альфредом Шютцем¹⁵. Далее мы скажем о символах гораздо больше, но теперь лишь констатируем, что мы все время окружены действительными или потенциальными символами. Дерево, вода и солнце являются поливалентными символами, но символами являются и комната, и дверь, и книга, и учитель, и студент. В повседневной жизни мы большую часть времени действуем в узких рамках прагматического сознания, которое Маслоу называет Д-познанием, и мы не видим символов, или, по крайней мере, видим их, но не осознаем. Однако время от времени даже посреди повседневной жизни мы можем переживать Б-познание, когда нечто обыденное становится необычным и символическим.

Однажды в моем присутствии Абрахам Маслоу рассказывал о Б-познании. Как декан факультета психологии в Брандейском университете он должен был присутствовать на церемонии вручения дипломов в полных академических регалиях. Прежде Маслоу избегал подобных церемоний, считая их глупыми ритуалами. Но, по его словам, когда процессия начала движение, он внезапно «увидел» ее бесконечность. Далеко-далеко, в самом ее начале шел Сократ. На некотором расстоянии от него, но далеко впереди Маслоу шел Спиноза.

¹⁵ Alfred Schutz, "Symbol, Reality, Society" (1955), in *Collected Papers*, 1:287–356.

Прямо перед ним шел Фрейд, сопровождаемый своими учителями, а затем сам Маслоу. Позади него нескончаемой вереницей шли его студенты, студенты его студентов, еще не родившееся поколение следовало за предыдущим поколением. Маслоу убеждал нас, что испытанное им не было галлюцинацией, скорее, это было особым видением, примером Б-познания. Я бы предположил, что это также было восприятием академической процессии как символа истинного университета – сакрального сообщества образования, выходящего за пределы времени и пространства. Маслоу в каком-то смысле созерцал «реальное» основание любого существующего университета. Возможно, если мы перестанем видеть это сакральное основание, существующий университет исчезнет, потому что настоящий университет – это не место распродажи знаний для общества потребления, и не инструмент в классовой борьбе, хотя существующий университет содержит в себе нечто от того и другого. Но если университет не обладает фундаментальным символическим ориентиром, выходящим за пределы прагматических соображений мира действий и находящимся с ними в противоречии, то он утрачивает свой *raison d'être*.

Без способности к символическому трансцендированию, к постижению сферы повседневной жизни *в категориях* сферы, выходящей за ее пределы, без способности к «за-предельности» (*beyonding*), как это формулирует Кеннет Берк, невозможно не попасть в ловушку того, что именуется ужасающей имманентностью¹⁶. Ибо мир повседневной жизни, понимаемый лишь как мир рационального ответа на беспокойство и нужду, есть мир механической необходимости, а не радикальной автономии. Именно через указание на другие реальности и на за-предельность религия и поэзия (а также наука, использующая свои средства) взламывают ужасающую фатальность этого мира явлений.

Мы начинаем понимать, почему восприятие мира повседневной жизни в качестве наивысшей реальности – если оно не является всего лишь методологическим допущением – опасно. Мы уже отмечали, что никто не способен находиться в мире повседневной жизни постоянно. Беспокойство, управляющее миром повседневной жизни, происходит из двух его характеристик: из того факта, что это есть мир недостаточности, дефицитарности, которая должна как-то проявить себя, и того факта, что манипуляции, в которые он вовлечен, вовсе не гарантируют успех, наоборот, в попытке преодолеть ту или иную дефицитарность они могут потерпеть неудачу. Далее, мир повседневной жизни перемежается периодами, которым в большей мере свойственно приносить

¹⁶ Kenneth Burke, *Language as Symbolic Action* (Berkeley: University of California Press, 1966), 298-299. Берк предлагает новый английский глагол «to beyond», который означает восприятие чего-либо в категориях того, что находится за его пределами. Берк утверждает, что теория трагедии Аристотеля включает в себя такой выход за пределы, когда катарсис трансцендирует жалость и страх. В качестве примера он приводит стихи из драмы Софокла «Эдип в Колоне»: «Мы чувствуем жалость и страх из-за его (Эдипа) смерти именно тогда, когда он трансцендирует бедствия этого мира – то есть, выходит за их пределы и становится *божеством-хранителем*» (299, курсив Берка).

нам удовольствие: это сон, общая трапеза, занятия, не являющиеся средством для какой-либо цели. Аласдер Макинтайр описывал виды деятельности, полезный результат которых заключается в них самих, термином «практики»¹⁷. Б-познание, которое мы используем для характеристики религиозного опыта, не является практикой, поскольку, перефразируя Стивенса, это не то, чего мы достигаем, но то, что с нами случается. Ритуал – это более широкая форма практики, чем религия, однако религия создает важные примеры ритуала. Регулярно осуществляемые действия, например, еда, спорт, концерты могут приобретать черты ритуала. Понятие Шаббата – дня покоя – тесно связано с ритуалом, поскольку традиционно этот день включал в себя участие в религиозном ритуале богослужения. В любом случае, понимание отличия Шаббата от прочих дней недели предполагает, что по меньшей мере отчасти он является временем, выделенным из мира повседневной жизни, временем, в котором тревоги этого мира ненадолго утихают, временем вне времени. Если в наши дни многие успокаивают эти тревоги при помощи спорта или другого вида отдыха вместо богослужения или в дополнение к нему, то это не меняет того обстоятельства, что это есть время, взламывающее ритм мира повседневной жизни.

Однако тот факт, что мир повседневности не способен вобрать в себя всю полноту нашей жизни, является не единственной причиной того, что мы не можем охарактеризовать его в качестве наивысшей формы реальности. Не всегда правитель всемогущ в своей крепости. Будучи миром манипуляции объектами с целью удовлетворения потребностей, мир действий недостаточен для понимания даже самого себя. Будучи миром удовлетворения маргинальных утилитарных потребностей, мир действий лишен культурно обусловленного субъективного значения. Вебер описывал инструментальную рациональность (*Zweckrationalität*) как своего рода наивысшую реальность и полагал, что наблюдатель может понять ее при помощи чисто объективного наблюдения. Во внешней ситуации необходимости смысл инструментального рационального действия очевиден, а необходимость в интерпретации (*Verstehen*) субъективного значения отсутствует.

Тем не менее, я думаю, что даже в самой сердцевине мира действий возможно понимание действия как значимой и ценной по своей природе практики, а не просто как средства для достижения цели. Психолог Михай Чиксентмихайи описывал феномен, названный им потоком (*flow*), как разновидность оптимального опыта полной вовлеченности в мир и реализации собственных возможностей, что часто встречается у обычных американцев в их деятельности¹⁸. Антрополог Виктор Тернер использовал понятие потока для понимания

¹⁷ Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (South Bend, Ind.: Notre Dame University Press, 1981), 174-183.

¹⁸ Mihaly Csikszentmihalyi, *Flow: The Psychology of Optimal Experience* (New York: Harper and Row, 1990), chap. 7.

ритуала, так что предположение о том, что деятельность превращается в ритуал (в положительном смысле) и тем самым по смыслу приближается к потоку, не будет слишком большой натяжкой¹⁹.

В качестве примера возьмем дзэн-буддистское понятие практики, которое в своем первоначальном смысле обозначает медитацию, как правило, проводимую в позе лотоса в определенное время в зале для медитаций вместе с другими адептами дзэна. Дзэн-буддистское понимание практики можно экстраполировать на другие виды активности, так что практикой становится уборка, мытье посуды и любые виды деятельности. С точки зрения дзэн, восприятие полноты значения и особая форма религиозного внимания превращает деятельность в практику. Полнота значения подразумевает не беспокойство о последствиях, но открытость реальности того, что совершается в конкретный момент, разновидность Б-познания. Наверное, я могу предположить, что ритуал в приданном мной расширенном значении может соперничать с миром повседневной жизни за право считаться высшей реальностью. Подобное предположение соотносится с широко распространенным религиозным представлением о том, что мир повседневности – это мир иллюзий.

СПОСОБЫ РЕЛИГИОЗНОЙ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ

Конечно, религиозная реальность является сферой опыта, но она является и сферой репрезентации. На самом деле опыт и репрезентация неразрывно связаны друг с другом. Джордж Линдбек описывает основные альтернативные теории религии способом, который пригодится нам в нашем исследовании²⁰. Первую из описываемых теорий религии он называет пропозициональной. Она рассматривает религию в качестве серии концептуально выстроенных пропозициональных утверждений истины. Ниже я еще поговорю о концептах, поскольку они весьма важны в религиозном дискурсе. Здесь же я соглашусь с утверждением Линдбека о том, что пропозициональная теория религии неадекватна своему предмету, поэтому сегодня она в основном отвергается учеными. Идентификация религии с набором высказываний, истину которых можно обосновать, превращает ее в то, что правильнее было бы называть философией. Религия и философия тесно связаны, но, как мы увидим в последующих главах, не идентичны.

Вторая теория религии, которую приводит Линдбек, – это влиятельный экспериментально-экспрессивный подход. Эта точка зрения предполагает

¹⁹ Victor Turner, "Liminal to Liminoid, in Play, Flow and Ritual: An Essay in Comparative Symbolology", *Rice University Studies* 60, no.3 (1974): 53-92. Ритуал в пейоративном смысле, как, например, в понятии «ритуализм» у Роберта Мертона, означает отсутствие значения и навязчивое повторение. См.: Robert K. Merton, *Social Structure and Social Theory* (Glenchoe, Ill.: Free Press, 1957), 150, 184.

²⁰ George Lindbeck, *The Nature of Doctrine* (Philadelphia: Westminster, 1984), 16, 31-41.

существование общечеловеческой способности к религиозному опыту, которое по-разному актуализируется в различных религиозных традициях. Линдбек возводит экспериментально-экспрессивное понимание в его современной форме к Фридриху Шлейермахеру; в последнее время этот подход активно пропагандировал Пауль Тиллих. Экспериментально-экспрессивная теория религии делает акцент на Б-познании и ощущении целостности (*felt-whole*). Согласно этому пониманию, глубинная структура религиозного опыта генетически присутствует в человеческой психике, а отдельные религии являются внешними проявлениями этой глубинной всечеловеческой чувственной потенциальности.

Сам Линдбек считает самой многообещающей третью теорию, называемую им культурно-лингвистической. Эта теория, которая восходит к культурной антропологии и в особенности к Клиффорду Гирцу, рассматривает символические формы в качестве первоначальных, видя в них не столько выражение основополагающих религиозных эмоций, сколько факторы, сами формирующие религиозный опыт и эмоции. Я бы согласился с тем, что культурно-лингвистический подход является ценным дополнением экспериментально-экспрессивного подхода, но я не думаю, что мы должны выбирать между ними. Мне кажется, что их следует рассматривать как скоординированные подходы, но при этом мы должны лавировать между ними, чтобы понять феномен религии. Поэтому, когда я характеризую весьма различные выражения в качестве примеров Б-познания, я вовсе не утверждаю существование некоей субстанцированной реальности переживания Бытия, которая по-разному выражает себя в различных случаях. Скорее, я признаю существование определенного общечеловеческого опытного потенциала, обладающего узнаваемыми сходствами, но остающегося рудиментарным до обретения символической формы. Обретя форму, сходства сохраняются, но различия могут стать решающими. Я также полностью согласен с Линдбеком в том, что культурные традиции не только формируют, но и вызывают эмоциональные переживания. Короче говоря, мы не можем отделить неоформленное переживание от культурной формы. Тем не менее, мы можем считать их одинаково существенными, подобно аристотелевским понятиям материи и формы, и мы не обязаны выбирать один из подходов в качестве основного.

В качестве примера необходимости обоих теоретических подходов мы можем обратиться к опыту ощущения целостности. Верно, что многие из тех, кто пережил подобный опыт, говорят о нем в категориях невыразимости, неспособности передать это переживание словами и т.д. Опыт ощущения целостности как радикальная форма Б-познания по Маслоу является весьма важной, но не единственной точкой вхождения в сферу религиозной реальности. Но этот опыт проблематичен с точки зрения анализа религиозной репрезентации, который является главной задачей культурно-лингвистического подхода.

Получается, что по отношению к тому, что лучше всего назвать унитивным (*unitive*) опытом, всякая репрезентация является неадекватной. Репрезентация предполагает двойственность между репрезентирующей формой и отображаемой ей реальностью, но именно эта двойственность трансцендируется унитивным опытом. Говорить об унитивном *опыте* весьма рискованно, поскольку в терминах современных западных культурных категорий опыт предполагает субъективность или внутренность (*innerness*), противоположную объективности, что вновь навязывает нам ложный дуализм. Следует иметь это в виду, рассуждая об унитивных событиях и об унитивном опыте.

Не испытав унитивные события сами, мы можем узнать о них только через репрезентации. Унитивное событие представляет собой своего рода нулевой уровень относительно религиозных репрезентаций. Оно трансцендирует их, но продолжает в них нуждаться, чтобы сохранять способность к передаче. Христианское апофатическое богословие и буддистское учение о пустоте (шуньята) делают попытку выразить этот парадокс при помощи понятий «ничто», «пустота», «молчание» и «тщета». Но негативные термины сами являются символическими формами и репрезентациями, а потому вводят в унитивное событие дуалистический элемент, даже когда стремятся преодолеть дуализм репрезентации. Этот парадокс не предполагает разрешения, но указание на него необходимо при рассмотрении многообразия выражений унитивного события в мировых религиях.

Разработку типологии религиозных репрезентаций необходимо начать с нулевой категории унитивной репрезентации, то есть с репрезентации, которая стремится указать на унитивное событие или опыт. Развивая типологию в последующих главах, я буду выводить типы опыта и репрезентации из наиболее ранних форм у детей, а также из более общих, чем религия, типов восприятия реальности, к которым восходят религиозные типы репрезентации. Мой интерес к выведению типов репрезентации из наиболее ранних опытов реальности связан не только с психологией, поскольку я не стремлюсь редуцировать эти типы к уровню детства. Однако они могут включать в себя то, что психоаналитики называют «регрессией на службе эго». Если это так, то они также предполагают регрессию на службе реальности в наиболее ранних способах ее восприятия.

Я буду локализовать типы религиозной репрезентации в соответствии со стадиями когнитивного развития ребенка, поэтому необходимо отметить наличие определенного сходства между унитивным опытом и тем, что Пиаже именуется «адуализмом» ребенка, заимствуя эту мысль у Д.М. Болдуина. Пиаже говорит, что в адуализме ранних месяцев жизни «еще не существует никакого осознания себя, то есть никакого разграничения между внутренним, переживаемым миром и миром внешних реальностей. Фрейд называл это нарциссизмом, но обращал недостаточное внимание на то, что это нарциссизм без

Нарцисса»²¹. Я не хочу сказать, что унитивный опыт является всего-навсего «возвращением» к опыту раннего детства, но считаю, что имеющиеся в нем и в других видах раннего опыта возможности не исчезают, но могут быть использованы позже в более сложной форме. Представление о том, что «ничто не утрачивается», может, как мы увидим, быть перенесено и на религиозную историю.

Следующий тип религиозной репрезентации я называю энактивной (*enactive*) репрезентацией, используя идеи Джерома Брунера о наиболее ранней форме подлинной репрезентации у ребенка²². Религиозная энактивная репрезентация является телесным выражением религиозного значения в виде поклонов, преклонения колен, принятия пищи и танца. Данные способы не являются герметичными, но постоянно пересекаются друг с другом. Это проявляется в том, что унитивное событие весьма энактивно. В нем участвует все тело, ум и дух и отсутствует осознание бифуркации. Однако энактивный способ не обязательно обладает радикализмом унитивного события. Это может быть простой, почти неосознаваемый жест подобно крестному знаменю, являющемуся естественным для привычного к нему человека. Подобный жест может настраивать человека на религиозную тональность весьма слабо и поверхностно и не включать в себя никаких радикальных импликаций. Но даже в этом случае возникает вопрос об адекватности терминов «репрезентация»

²¹ Jean Piaget/Barbara Inhelder, *The Psychology of the Child* (New York: Basic Books, 1969), 22: На основании новейших исследований понятие адуализма у Пиаже, вероятно, имеет отношение или применимо только к перинатальному периоду. Джордж Баттерворт утверждает: «Поскольку в восприятии младенца между ним и миром существует граница, то предложенный Пиаже абсолютный «адуализм», невозможен». Однако он добавляет: «С другой стороны, очевидно, что младенец не обладает объективным, рефлексивным самосознанием». George Butterworth, "Some Benefits of Egocentrism", in *Making Scene: The Child's Construction of the World*, ed. Jerome Bruner and Helen Haste (London: Methuen, 1987), 70-71.

По поводу дискуссии об отношении между психологической регрессией и мистическим единством, см.: Herbert Fingarette, *The Self in Transformation: Psychoanalysis, Philosophy, and the Life of the Spirit* (New York: Basic Books, 1963), chap.7, "The Consummatory Phase: Mystic Selfishness".

²² Jerome Bruner, *Studies in Cognitive Growth* (New York: Wiley, 1966), 12-21. Термин «энактивный» является единственным, непосредственно заимствованным мной у Брунера, но его типология репрезентации в начальных главах "On Cognitive Growth" является источником формулируемых мной трех главных способов религиозной репрезентации. Но если Брунер называет свой второй способ иконическим ("ikonic"), а третий – символическим, то я именую второй способ символическим (иконический является подвидом символического), а третий – концептуальным. Типология Брунера многим обязана Пиаже. Наиболее ясное изложение трех категорий у Пиаже, схожих с Брунером, а тем самым, и со мной, можно найти в книге: Jean Piaget, *Play, Dreams and Imitation in Childhood* (New York: Norton, 1962), оригинальное название которой – *La formation du symbole* – точнее. В книге Пиаже говорит о «сенсомоторной активности», «эгоцентрической репрезентативной активности» и «операциональной активности». Он использует термин «символ» для характеристики того, что он называет эгоцентричной репрезентативной активностью по причинам, описанным ниже. Таким образом, мое использование термина «символическая репрезентация» близка первоначальному использованию у Пиаже. Поскольку в данной области не существует общепринятой терминологии, необходимо стремиться к определенности смысла терминов в каждом конкретном случае.

и «значение». Жест и *есть* значение. Он исполняет (*enacts*) его и не указывает (или не обязательно указывает) на что-либо другое. Таким образом, энактивный тип участвует в унитивном типе даже в своей частичности.

Слово «символ» по меньшей мере столь же рискованно, сколь и слова «значение» и «репрезентация». Символ употребляется во множестве часто противоречащих друг другу способов, но при этом совершенно необходим в обсуждении типов религиозных репрезентаций. Символы в смысле материальной или вербальной репрезентации с большей очевидностью «ответственны» за нечто другое, чем унитивные события и телесные жесты, хотя и те, и другие могут быть и самими символами, и способами символизации. Сознательно или подсознательно символы могут восприниматься как таковые в самом средоточии потока сознания в мире повседневной жизни, как мы видели на примере дерева, ветра или двери. Но символы могут сознательно создаваться в виде рисунков, статуй, даже зданий, звуков, и, конечно, слов. Если символы преимущественно визуальны, мы говорим об иконической символизации, когда они содержат звуки – о музыкальной символизации, а при наличии слов – о поэтической символизации. Критически важным способом вербальной символизации является нарратив, история или миф (мы должны помнить, что слово *mythos* – это всего лишь греческое слово, обозначающее «историю»), которые присутствуют во всех разновидностях религии. Для демонстрации пересечения различных типов репрезентации можно упомянуть драматическую репрезентацию, в которой нарратив выражается телесным образом, часто сопровождаемым визуальными символами, такими как маски, вокальная и инструментальная музыка.

Наконец, мы можем говорить о концептуальном типе репрезентации в форме абстрактного религиозного размышления и доказательства, сопровождающего и подвергающего критике изначальные религиозные действия и репрезентации. Концептуальная рефлексия в определенной степени присуща всем религиям, однако она приобретает особое значение в осевых религиях, в которых теория, все еще соотносящаяся с ритуалом и нарративом, в той или иной степени обретает самостоятельность. В силу присутствия когнитивного элемента и знания в самой сердцевине унитивного события мы можем сказать, что ему изначально присуща концептуальная репрезентация, и что всякая символическая репрезентация дает пищу концептуальной рефлексии. Но хотя концептуальная репрезентация является неотъемлемым элементом религиозной реальности, мы полагаем, что она не определяет последнюю.

УНИТИВНАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ

Унитивная репрезентация в чистом виде является нулевой категорией, но в религии унитивное событие настолько важно, что нам необходимо глубже по-

нять, каким образом оно репрезентируется посредством действий и символов. Все ранее использованные нами примеры из сочинений Эдвардса, Стивенса и Гавела происходят из современного Запада и слишком перегружены в опытно-экспрессивном смысле. Я хотел бы привести несколько совершенно других примеров, в которых элемент субъективности либо отсутствует, либо выражен гораздо слабее по сравнению с тем, к чему привыкли люди, живущие в современном мире.

«Сон Сципиона» Цицерона – это двойной пересказ повествования об унитивном событии²³. Цицерон не претендует на обладание этим опытом, а Сципион, которому он его приписывает, говорит о нем как об имевшем место во сне. «Сон» имеет суггестивные черты, присущие многим другим подобным описаниям. Сципион говорит, что во сне он встретился со своими отцом и дедом в вышних сферах, где они теперь пребывают:

Когда я с того места, где я находился, созерцал все это, то и другое показалось мне прекрасным и изумительным. Звезды были такие, каких мы отсюда никогда не видели, и все они были такой величины, какой мы у них никогда и не предполагали. ... Звездные шары величиной своей намного превосходили Землю. Сама же Земля показалась мне столь малой, что мне стало обидно за нашу державу, которая занимает как бы точку на ее поверхности (6, 16).

В видении Сципион уменьшает империю, за которую в реальной жизни он нес тяжкую политическую и военную ответственность. Во сне он спрашивает отца о возможности немедленно присоединиться к нему в прекрасных небесных сферах, но отец отвечает, что попасть туда можно только через исполнение земных обязанностей, сохраняющее видение небес, чтобы никогда не забывать об относительной значимости вещей. Среди прочего Сципион видит следующее: «Далее внизу, можно сказать, среднюю область занимает Солнце, вождь, глава и правитель остальных светил, разум и мерило вселенной; оно столь велико, что светом своим освещает и заполняет все» (6, 17). Но он не только видит, но и слышит «громкий и приятный звук» (6, 18), который, по словам его отца, есть музыка сфер.

Цицерон особо подчеркивает величие вечного и относительную незначительность преходящего, хотя и не теряет из виду взаимосвязь между нравственным действием человека в мире и его судьбой в вечности. Субъективная реакция Сципиона не имеет особого значения. Скорее, его ощущение красоты небесных сфер и печаль о незначительности земли и еще более империи призваны передать нам силу видения, помещающего реальность в ее подлинную перспективу, но не сообщают ничего важного о чувствах Сципиона. Чувство присутствует, но не оно, а видение репрезентирует унитивное событие. Вряд

²³ «Сон Сципиона» (*Somnium Scipionis*) находится в 6 книге сочинения Цицерона «О государстве». *De Re Publica, De Legibus*, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1923), 260-283.

ли необходимо специально указывать на символы неба, солнца и света, «наполняющего собою все», что часто встречается в подобных повествованиях.

Следующее повествование также является пересказом. В нем говорится о трех свидетелях унитивного события, пережитого в этом качестве ими самими. Возможно, повествование исходит от одного или многих свидетелей, но оно передается от третьего лица. Это история преобразования Христа в трех синоптических Евангелиях (Мф 17:1-8; Мк 9:2.8; Лк 9:28-36). Согласно Матфею, Иисус возвел Петра, Иакова и Иоанна «на гору высокую одних». Затем Иисус «преобразился пред ними, и просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет» (Мф 17:1-2). Ученики увидели Иисуса беседующим с Моисеем и Илией, а затем «облако светлое осенило их, и глас из облака произнес: “Сей есть Сын мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его слушайте”» (Мф 17:3, 5). Ученики пали на лица свои и очень испугались, но Иисус сказал им: «Встаньте и не бойтесь». И они никого не увидели, кроме одного Иисуса» (Мф 17:6-8).

В данном случае к символам солнца и света можно прибавить высокое место, а именно, высокую гору: не небеса, как в случае со Сципионом, и не возвышение, как у Стивенса, но вариацию на ту же тему. Я хочу подчеркнуть явную объективность этого повествования. Единственное описанное здесь чувство – это благоговейный страх, испытанный апостолами. Удивительно, что в Евангелиях совершенно отсутствует интерес к субъективному опыту Иисуса в это необыкновенное мгновение. В наши дни человеку было бы особенно интересно узнать, что чувствовал сам Иисус. Вполне можно представить себе тележурналиста, задающего вопрос: «Что ты чувствовал тогда на горе?» Но Евангелия занимает истина, открытая в унитивном событии, а не чувства, испытанные кем-либо в тот момент.

В моем следующем примере субъективность сознательно тематизирована. Исида Байган, японский религиозный учитель XVIII века, долгое время упражнялся в медитации под руководством дзэн-буддийского монаха. В возрасте около 40 лет, ухаживая за своей матерью, «он открыл дверь, и внезапно сомнения прошлых лет рассеялись... Рыба плавает в воде, птица летает в небесах. Путь и сверху, и снизу ясен. Осознав свое родство с небом, землей и всеми вещами, он весьма возрадовался». Байган пошел к учителю, чтобы рассказать о своем опыте, но учитель был не совсем доволен. Он признал, что Байган видел нечто реальное: «То, что ты видел, есть то, что можно знать о том, какими должны быть вещи». Но есть и дальнейший путь: «Глаз, которым ты лицезрел нашу природу, остается родственным небу, земле и всем вещам. Природа должна существовать, но глаз не нужен. Теперь ты должен его утратить».

Байган практиковал дневную и ночную медитацию в течение года:

Однажды ночью он лежал без сил и не заметил, как наступил рассвет. Он услышал чирикание воробья на дереве, под которым лежал. И вдруг внутри его тела наступило умиро-

творение великого моря и безоблачного неба. Он чувствовал воробьиный крик словно баклан, рассекающий воды и ныряющий в великое умиротворенное море. После этого он отверг сознательное созерцание своей собственной природы»²⁴.

Здесь в символический репертуар вводится ряд элементов, родственных виденным прежде и в чем-то отличных от них: безоблачное небо, безбрежное море и баклан. Здесь унитивное событие вызывает опыт открывания двери и вслушивания в чирикание воробья. Но особенно интересно то, что это описание, гораздо более наполненное субъективным опытом, чем у Цицерона и в Евангелиях, специально направлено на удаление «я» из опыта, на «утрату глаза», как это сформулировал учитель Байгана. Во главу угла здесь вновь помещается не субъективное «значение», а объективная реальность, хотя здесь мы находимся в мире, гораздо более чувствительном к субъективности, чем в двух других повествованиях, приведенных в этом разделе.

Наконец, мне хотелось бы рассмотреть несколько иной опыт унитивного события. Прежде наши примеры были сосредоточены на единичных индивидах. Только в истории о Преображении присутствует группа учеников, но даже здесь повествование больше сконцентрировано на Иисусе, чем на трех учениках. Однако нет никаких препятствий к тому, чтобы унитивное событие имело место в группе и являлось коллективным опытом. Согласно Эмилю Дюркгейму, подобные события преимущественно и изначально были коллективными. Дюркгейм говорит о «коллективном возбуждении» (*collective effervescence*) как о состоянии, в котором люди испытывают иную, более глубокую реальность. Дюркгейм описывает ритуалы австралийских аборигенов: «С наступлением сумерек всевозможные процессии, танцы и песни происходили при свете факелов; всеобщее возбуждение постоянно нарастало». После описания ритуалов Дюркгейм дает следующий анализ:

Можно ясно увидеть, как дойдя до этой степени экзальтации, человек более не узнает самого себя. Ощущая себя управляемым и уносимым прочь некоей внешней силой, заставляющей его думать и действовать иначе, нежели в обычное время, он естественным образом чувствует, что более не является самим собой [позже Дюркгейм описывает опыт экстаза, в буквальном смысле происходящего из этимологического смысла греческого понятия *ekstasis* – «бытия вне самого себя»]. Человеку начинает казаться, что он становится другим существом: надетые украшения, покрывающая лицо маска буквально участвуют в этой внутренней трансформации и в еще большей степени помогают в определении ее природы. Все участники одновременно чувствуют себя одинаково видоизмененными и выражают это чувство криками, жестами и особым восприятием; все говорит, что человек действительно переносится в особый мир, совершенно отличный от того, в котором он обычно существует, в среду, наполненную чрезвычайно мощными силами, которые овладевают им и преображают его»²⁵.

²⁴ Robert N. Bella, *Tokugawa Religion* (New York: Free Press, 1957), 201-202.

²⁵ Émile Durkheim, *Elementary Forms*, 218.

По мнению Дюркгейма, мир ритуала весьма отличен от мира, «в котором повседневная жизнь влачит свое существование». Это мир сакрального в противоположность профанной повседневности. Согласно Дюркгейму, явленная в ритуале реальность является глубинной, творческой и трансформирующей силой самой социальности. В настоящий момент мы можем ограничиться предварительным признанием теории Дюркгейма и его концептуальной интерпретации религиозной реальности, к которой мы еще вернемся. В данном случае важно, что Дюркгейм весьма уверенно настаивает на том, что унитивные события, о которых я говорю, могут быть коллективными и часто бывают таковыми.

ЭНАКТИВНАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ

В «Исследовании когнитивного роста» Джером Брунер предложил типологию способов репрезентации применительно к когнитивному развитию маленького ребенка, опираясь на которую, как я уже говорил, я разработал свою собственную типологию. У Брунера нет унитивной репрезентации, а первый описываемый им тип – это энактивная репрезентация. Брунер утверждает: ребенок рождается со способностью визуального восприятия, и «первоначальной формой действия является “смотрение на что-либо”», но именно «хватание, лепетание, держание и им подобные действия “объективируют” и “коррелируют” окружающую среду»²⁶. Сначала дети воспринимают объекты как продолжение своего собственного тела. Карандаш или мяч воспринимаются как предмет телесной манипуляции. На ранней стадии обучения вещи скорее «переживаются, чем обдумываются», – цитирует Брунер Пиаже²⁷. Лишь постепенно, говорит Пиаже, ребенок обретает способность удерживать «объект в уме», не держа его в руке. Брунер утверждает, что идея энактивной репрезентации (а не простого действия) происходит от энактивных навыков, которые ребенок может использовать за пределами простого инстинкта в организации действия. Действительно, утверждает он, «энактивная репрезентация «первоначально используется для руководства самим действием»²⁸.

²⁶ Bruner, *Studies in Cognitive Growth*, 16. Брунер отмечает приоритет «рассматривающего поведения» над сенсомоторной манипуляцией в процессе обучения в раннем детстве, что является модификацией подхода Пиаже, который Брунер в целом разделяет. О том, что маленький ребенок может «знать» посредством рассматривания, см.: Michael Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), 57-58.

²⁷ Bruner, *Studies in Cognitive Growth*, 17, цитата из Пиаже: Jean Piaget, *The Construction of Reality in the Child* (New York: Basic Books, 1954).

²⁸ Bruner, *Studies in Cognitive Growth*, 11. Брунер отмечает сомнения Пиаже по поводу персональной коммуникации: проблема заключается в том, можно ли вообще называть «энактивную репрезентацию... репрезентацией, поскольку остается под вопросом, обозначает ли или репрезентирует действие что-либо помимо самого себя» (10).