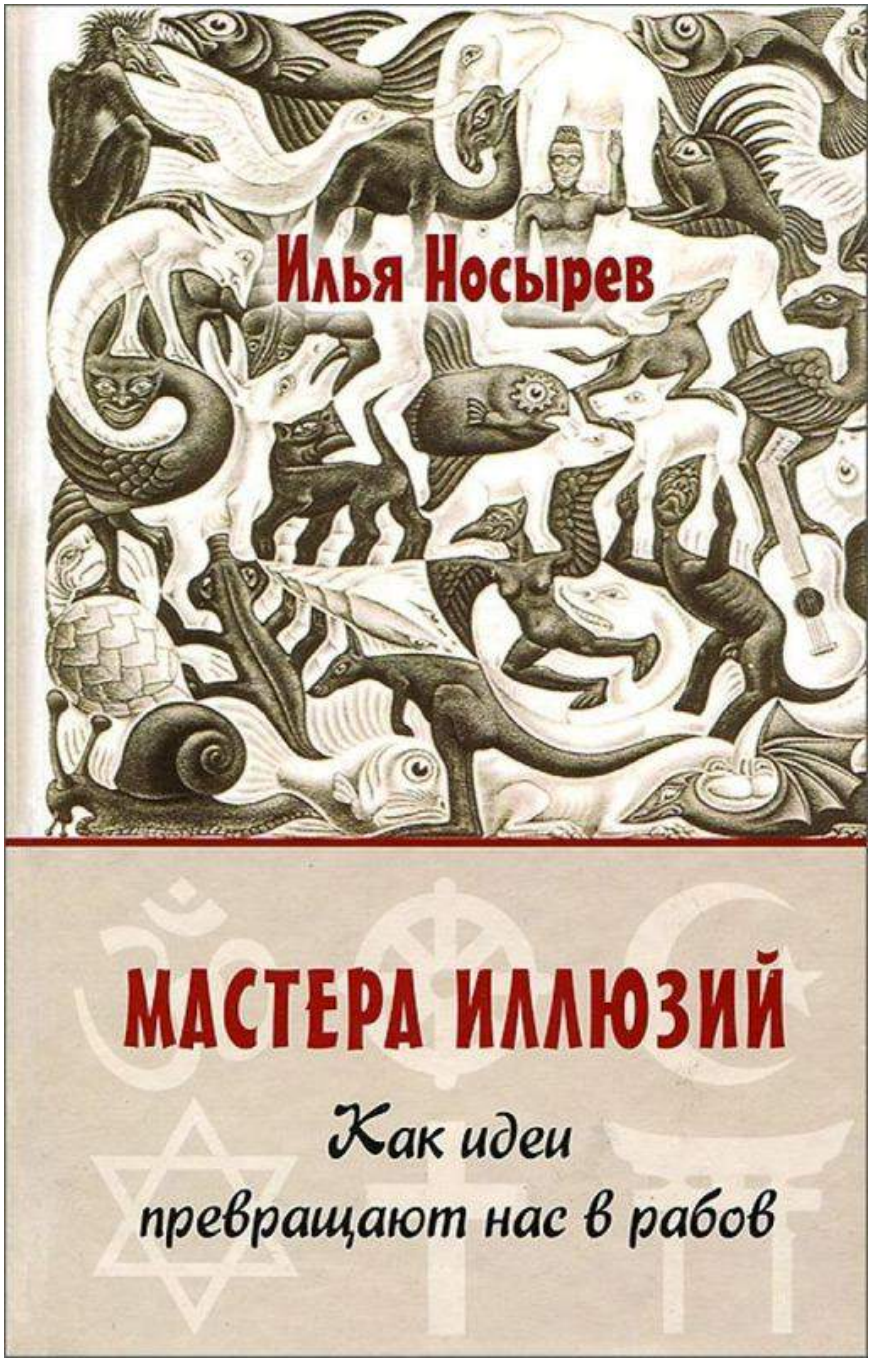
Илья Носырев
Мастера иллюзий. Как идеи превращают нас в рабов



Предисловие

Философы XIX века предрекали, что религии осталось жить недолго: как только люди получат доступ к образованию, они навсегда распрощаются со смешными суевериями и усвоят материалистический взгляд на мир. Прогнозы обманули: и через полтора столетия люди ходят в церковь, вступают в секты или верят в черную магию. Что случилось? Почему предсказания не исполнились?

Современные ученые гораздо осторожнее своих предшественников — радикальных антиклерикалов среди них куда меньше, а общее мнение о религии приблизительно таково: конечно, это иллюзия, но то, что она до сих пор существует, свидетельствует о ее

пользе для людей, о том, что она спасает их от одиночества и страха, дает ощущение смысла жизни, делает их добрее. Увы, это утверждение спорно: случаев, когда религия запугивает верующих, заставляет рвать связи с родными и близкими, ненавидеть тех, кто исповедует другую веру, едва ли не больше, чем тех, когда она выступает средством умиротворения. Так почему же это явление не только существует, но и оказывает столь сильное влияние на всю историю человечества?

Ответ, который мы даем на этот вопрос вслед за несколькими крупнейшими современными учеными, может обескуражить как верующих, так и атеистов. Религия — это мемы, т. е. идеи, которые научились воспроизводить себя путем паразитирования на сознании людей. Подобно вирусу, мем внедряется в сознание носителя и заставляет воспроизводить и распространять себя, обещая: «Всякий, кто оставит ради име ни Моего дом, братьев, сестер, отца, мать, жену, детей, будет обладать жизнью вечной». В обмен на иллюзорную награду человек соглашается хранить в памяти определенную догму и пропагандировать ее, добиваясь обращения окружающих. Некоторые мемы столь сильны, что обретают полный контроль над человеком, заставляя разрушать собственное тело или уничтожать других людей. Несколько глав в этой книге посвящено случаям, когда религия калечит или убивает своих носителей, используя их как временные хранилища для себя самой и «перепрыгивая» из одного доверчивого сознания в другое.

Задача книги — вовсе не в ниспровержении религии или церкви, а лишь в том, чтобы показать: идеи, которые мы считаем инструментами, служащими нашим целям, в действительности могут оказаться кукловодами, дергающими нас за ниточки в своих собственных целях. При этом я вовсе не пытаюсь объяснить все негативные эффекты религии корыстными интересами духовенства: стопроцентно честный и любящий людей носитель опасной идеи куда страшнее самого лицемерного святоши. Ибо религии — непревзойденные мастера иллюзий, научившиеся выдавать за высокоморальные те действия, которые служат их собственному процветанию.

Теория мемов — возможно, единственное плодотворное сейчас направление в изучении религии, позволяющее исследовать ее в русле современной науки о человеке. Эта теория позволяет дать ответ на многие проклятые «вопросы» религиоведения. Почему мировыми религиями стали именно христианство, ислам и буддизм? Почему совершенно разные по происхождению вероучения в конечном счете приходят к неким общим идеям? Действительно ли гуманна религия? Чем была вызвана борьба с ересью? Почему религии так зациклены на священных книгах и идее о конце света? На каждый из этих вопросов я даю в этой книге новые ответы.

ЧАСТЬ I ЭГОИСТИЧНАЯ РЕЛИГИЯ

Глава 1 Что такое религия?

О Боже, дай мне силу для того, чтобы отделить привычку от природы.

Раммохан Рой

Начиная с XIX века философы, историки и антропологи стараются дать материалистический ответ на вопрос: что же такое религия? Не будет преувеличением сказать, что окончательный ответ до сих пор не получен. Точно так же, как, например, в истории физики, в истории религиоведения бывали моменты, когда казалось, что общая теория всего уже готова: Эдварду Тайлору или Джеймсу Фрэзеру, Эмилю Дюркгейму или Брониславу Малиновскому вопрос о сущности этого феномена представлялся простым и имеющим довольно краткий ответ. Однако каждое следующее поколение исследователей подмечало, что стройные теории предшественников в действительности слабо подкреплены или даже прямо опровергаются фактическим материалом. За последние полтора века в религиоведении последовательно сменяли друг друга несколько основных подходов к предмету, каждый из которых внес свой весомый вклад, но не привел к созданию исчерпывающей теории.

Материальная иллюзия

Первый строго материалистический подход к религии принадлежит исследователям-эволюционистам XIX века. Эдвард Тайлор считал, что вера в сверхъестественные силы возникла как попытка древнего человека объяснить природу: не имея современных средств познания окружающих его явлений, наш предок обобщал их и персонифицировал в виде таинственных существ. Таким образом, религия изначально была иллюзией, проистекавшей из неправильного понимания дикарем законов природы, иллюзией, обреченной на исчезновение по мере развития науки. Сообразно с позитивистским духом своего времени — в частности, учением Огюста Конта, оказавшим на него большое влияние, Тайлор полагал, что история человеческой культуры — это постоянный мировоззренческий прогресс, последовательное восхождение от примитивных форм постижения природы к более сложным. Соответственно, и религия в своем развитии движется от суеверия к философскому постижению мира, от дикости к гуманизму[1]. Исследователи XIX века могли не сходиться в представлениях о том, что же было изначальной, самой примитивной формой религии — анимизм, тотемизм, мана, культ предков или что-то иное, — но соглашались в понимании религии как развивающегося восприятия окружающего мира: эволюционистские взгляды разделяли столь разные мыслители, как Льюис Морган, Фридрих Энгельс, Джеймс Фрэзер... Вплоть до первых десятилетий XX века эволюционистские воззрения имели в антропологии и общественном сознании столь серьезный вес, что часть этих ошибочных представлений не изжита до сих пор. «Всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных»[2], — писал Энгельс, и эта формулировка вплоть до 1991 года тиражировалась во всех университетских учебниках по научному атеизму.

Противопоставление примитивных и развитых форм мышления на десятилетия вперед стало одним из антропологических постулатов — исследователи ставили уровень развития религиозных представлений в зависимость от общего уровня научно-технического и социального развития. Дж. Фрэзер утверждал, что обрядовые действия ведут происхождение из того же корня, что и научное познание — как прикладная наука использует законы природы, чтобы сделать жизнь человека более комфортной, так и магические ритуалы ставят целью повлиять на окружающий мир, чтобы получить желаемый результат. Таким образом, разница между магией и наукой заключается лишь в неправильном понимании дикарем причинно-следственных связей, на которых зиждется мироздание [3]. «Цивилизованные» религии — и особенно христианство — Фрэзер, следуя Тайлору, трактовал иначе, считая их явлениями скорее философского и этического толка. Наивысшей точки противопоставление «примитивных» и «цивилизованных» религий достигло у Л. Леви-Брюля, считавшего, что само мышление дикаря отличается от мышления современного человека, являясь пралогическим — т. е. построенным не на логике, а на ассоциациях, не замечающим и не старающимся избавляться от противоречий [4].

Позитивистский взгляд, оценивавший все человеческие действия с точки зрения их целесообразности, не находил в религии ощутимой пользы, которой могли похвастать экономика или наука. С этой точки зрения все проявления религиозных верований — сооружение храмов, службы, жертвоприношения стад животных, религиозные войны — оказывались деятельностью в высшей степени иррациональной, приводящей к бесполезной трате времени, средств и сил.

Вместе с тем, уже во второй половине XIX века понемногу завоевывает признание другой подход: если религиозные ритуалы и представления носят коллективный характер, то не правильнее ли будет рассматривать их как средство поддержания единства социума или отдельных его институтов? С точки зрения марксизма религия выступала древнейшей формой идеологии, и именно классовые интересы являлись главным фактором,

определявшим конкретные ее формы: так, христианство появилось в ответ на нужды угнетенных слоев, для которых идея посмертного воздаяния была способом примириться с общественной несправедливостью, но в дальнейшем использовалось высшими классами как идеологическое оправдание закабаления пролетариата. Изучение функции религиозных ритуалов стало одной из главных задач французской социологической школы, основатель которой Эмиль Дюркгейм считал, что в действительности представление о сверхъестественном — это представление общества о самом себе, попытка его членов интерпретировать структуру социума, в котором они живут, в мифологических образах. Бог — это обожествленное общество: все проявления религии, будь то культ предков, коллективный ритуальный танец или легенды о тотемных животных, направлены на одну и ту же цель — они заставляют членов социума ощущать себя единым коллективом [5].

Интерес к социальному подходу рос по мере того, как усиливалась критика в адрес эволюционистских представлений: в 1920–1950-е годы в распоряжении исследователей оказался куда больший объем этнологического материала, чем тот, которым располагал Тайлор, и несоответствие его концепции реальным фактам все сильнее бросалось в глаза. Настоящий переворот произвело осознание, что «примитивные» религии столь же историчны, как и «цивилизованные»: они развивались и видоизменялись на протяжении тысячелетий, а отнюдь не представляют собой законсервированную исходную форму первобытных верований, как считали эволюционисты. Следовательно, даже если их гипотетические построения относительно истоков религии верны и представление о сверхъестественном у древнего человека действительно зародилось как попытка осознать природу, это мало что способно сообщить нам о современных религиях. Ни для одного народа на Земле, сколь бы примитивным он ни был с технологической точки зрения, религия не сводится лишь к искаженным представлениям о природе. Наивный взгляд дикаря на окружающий мир оказался не более чем мифом: человек из первобытного сообщества, чья жизнь в большей степени зависит от понимания природы, чем наша, вынужден разбираться в ее законах; Эванс-Притчард вполне справедливо отмечал, что у многих из наших современников сознание является не более структурированным и аналитическим, чем у дикаря [6].

Продолжающаяся секуляризация сознания открыла глаза и на то, что «цивилизованные» религии не более гуманны или моральны, чем «примитивные»: эволюцию религии невозможно рассматривать как восхождение от убогих форм миросозерцания к более зрелым уже потому, что пришлось бы признать, например, что античная религиозная терпимость была архаизмом, уступившим место более прогрессивной монотеистической нетерпимости. Попытка представить как наиболее древнюю и универсальную форму религии анимизм, фетишизм, тотемизм, культ предков, ману или какое-либо другое начало была обречена методологически: если наличие доисторических останков позволяет палеонтологам доказать происхождение млекопитающих от рептилий, выстроив линию переходных форм, то антропологи не располагают «реликтами», используя которые они могли бы подтвердить или опровергнуть существование какой-то генеральной линии развития религии, единой для всех обществ. Более того, сами явления и системы, наблюдаемые в разных уголках земного шара и в разные эпохи и интуитивно объединяемые нами под общим именем религиозных, демонстрируют такое разнообразие, что встает вопрос о том, можно ли вообще дать логичное и исчерпывающее определение религии как феномена.

Поиск социальной функции религии и культуры в целом стал основой для двух направлений так называемого функционализма, доминировавших в антропологии вплоть до 50–60-х годов прошлого столетия. Первое представлено школой Бронислава Малиновского, согласно взглядам которого существование любого культурного элемента объясняется психологическим или эстетическим «спросом» на него со стороны индивида; бесполезных культурных явлений, таким образом, не может быть в принципе [7]. Другое

направление, структурный функционализм, начало которому положили работы А. Рэдклифф-Брауна, склонялось к мысли, что культурные явления служат не потребностям индивида, а запросам общества в целом: религия, этика и право способствуют поддержанию стабильности и постоянства его структуры, сглаживая противоречия между составляющими его индивидами и способствуя их кооперации. В этом взгляде на культуру я нахожу немало справедливого и позже упомяну о сильных сторонах концепции структурного функционализма, а пока что отмечу, в чем заключаются ее очевидные слабые стороны. Сам Рэдклифф-Браун был очень осторожен в оценках своей гипотезы, считая ее доказанной лишь применительно к некоторым религиям — например, «гражданским культам», которые исповедовали в Древнем Риме или конфуцианском |<итае, где поклонение богам рассматривалось как способ служения родному сообществу — будь то полис, деревня или государство [8]. Однако это довольно специфический тип культов, и изучать феномен религии на его примере — все равно что изучать институт демократических выборов на примере Северной Кореи, чья политическая система формальне является демократической. Если же говорить о таких религиях, как, например, христианство, то концепция религии как средства поддержания общественной стабильности начинает буксовать: правомерно ли объяснять существование христианских церквей их стабилизирующей и интегрирующей ролью, если в некоторые продолжительные периоды своего существования они явно преследовали свои собственные, а отнюдь не общественные цели? Не может объяснить этот подход и существование так называемых деструктивных проявлений религии: каким потребностям человека или общества может отвечать культ, мотивирующий своих адептов на групповое самоубийство, и какую стабильность в религиозном сообществе он может поддерживать, если это сообщество подчас гибнет целиком из-за акта фанатизма? Специально отметим, что такого рода явления не находятся на периферии религии, не представляют собой извращение, противоречащее самой ее сути, — они являются развитием ключевого для многих из них (христианства, буддизма, джайнизма и т. п.) представления о физическом теле как препятствии на пути к спасению. Не объяснив эти явления, нельзя претендовать на понимание феномена религии в целом.

Врожденным недугом большинства вариантов социального подхода было представление о жестком детерминизме общественных институтов и культурных явлений. «Основной постулат социологии состоит в том, что созданный человеком институт не может базироваться на заблуждении и обмане: иначе он не смог бы существовать достаточно долго»[9], — считал Э. Дюркгейм. Из представления о том, что формы религии определяются их социальной ролью, логически вытекает, что изменения в образе жизни сообщества должны приводить к изменению его религии. Такая закономерность действительно существует, но она не играет определяющей роли в мировых религиях, которым свойственно постоянство доктрины независимо от изменений условий существования: христианство, которое исповедовали в ранние Средние века египетские копты, римляне и европейские варвары, — это в целом одно и то же учение, хотя образ жизни его адептов разительно различался [10]. Напротив, как раз здесь культурный детерминизм наблюдается особенно ярко: мировым религиям рано или поздно удавалось навязать обращенным народам пропагандируемые ими образ жизни и ценности. Детерминистские концепции, будь то подход Дюркгейма или исторический материализм Маркса, ломали зубы об удивительное постоянство религиозной обрядности и доктрины, об «устойчивое сохранение неприспособленного»[11]. Детерминистский подход может объяснить, почему в иудаизме возник запрет на свинину, указав, что свиное мясо быстро портилось в условиях жаркого климата, а также служило источником смертельно опасного заболевания — трихинеллеза, широко распространенного на Ближнем Востоке во времена, когда создавался «Левит»; однако он не сможет изыскать причину, по которой иудеи продолжали соблюдать этот запрет, расселившись по европейским областям умеренного климата, где свинина уже не представляла такой угрозы.

Религиозные движения, культовые организации сплошь и рядом действуют нелогично: христианская церковь, в Средние века превратившаяся в богатейшего владельца земель и финансов, продолжала при этом, как и в дни апостолов, проповедовать нищенствование — хотя это, казалось бы, шло вразрез с ее интересами, превращая Святой Престол в удобную мишень для обвинений в лицемерии. Дискуссия о пережитках считается одной из самых длительных и бесплодных в антропологической науке: она была начата еще Робертсоном-Смитом и Тайлором, но не может считаться оконченной и до сих пор. Если эволюционисты полагали такие «бесполезные» элементы религиозных культов простой данью традиции, обреченной со временем на отмирание (прогнозы, кстати, редко оправдывались), то функционалисты старались подобрать «пережиткам» какую-нибудь актуальную причину: например, Б. Малиновский считал, что наличие в культуре элемента, утратившего свою прежнюю функцию, всегда объясняется тем, что он приобрел какую-то новую роль[12].

Многие ключевые функционалистские представления, на первый взгляд кажущиеся логичными и даже бесспорными, на деле сплошь и рядом утрируют реальную ситуацию. Приведем лишь один пример: идея Малиновского, что культурные явления возникают в ответ на потребности человека, казалось бы, очевидна и справедлива: действительно, человек ощущает определенную психологическую и эстетическую нужду во всех сторонах религии — как во внешней, обрядовой, так и в духовной. Однако за простотой такого представления скрывается еще один уровень постижения феномена культуры: ее явления не только вызываются потребностями в них, но и сами формируют эти потребности. Человек из музыкальной семьи может от природы не иметь склонности к восприятию музыки, но благодаря воспитанию он будет восторгаться Бахом или интересоваться джазом. Точно так же и любая религия с детства учит человека переживать определенные чувства, быть восприимчивым к определенным явлениям, формирует его мораль и ориентиры; возникающие в этом процессе потребности и приведут к тому, что человек будет ощущать свою религию как нечто глубоко необходимое и в той или иной степени будет формировать те же потребности не только у своих детей, но и у людей, с которыми поддерживает отношения.

Таким образом, культура как бы сама готовит свою преемственность. К 50-м годам XX века социальный детерминизм превратился в тесную одежду, из которой наука о культуре уже выросла: работы учеников Франца Боаса, развивавших тезис о культурном релятивизме, вывод Витгенштейна о том, что язык определяет восприятие мира и устанавливает границы реальности, подготовили очередную революцию в антропологии. Если вплоть до 50–60-х годов в антропологии тон задавали эмпирики — приверженцы социальных подходов, считавшие, что культура рождается из повседневных отношений между людьми и, таким образом, складывается из экономических, политических и других материальных и психологических потребностей человека, то уже к 70–80-м годам XX века поле боя осталось за рационалистами, считавшими, что культура носит идеационный характер — т. е. сама по себе является комплексом символов и инструкций, определяющих взаимоотношения между людьми [13].

Важный вклад в становление этого ключевого для современной антропологической науки взгляда внес структурно-семантический подход: начиная с 50–60 годов XX века антропологи стали рассматривать культуру как систему, определяемую не только и не столько социальными потребностями, сколько действующую по своей собственной логике. Этому способствовало и развитие психологической науки, постепенно изменившее само направление антропологических исследований: если ранее ученые рассматривали как исходную точку рассуждений о культуре социальные институты, то теперь они стали проявлять все больше интереса к закономерностям работы человеческого мозга. Во второй половине XX века в религиоведении наблюдаются постепенные попытки «переставить местами лошадь и телегу»: продемонстрировать, что не только общественная жизнь влияет на религию, но и наоборот — т. е. культура не

только во многом автономна от социальной жизни, но и влияет на нее, обладая собственным детерминизмом. Этот взгляд, казалось бы, совсем не нов: еще классики немецкой философии для объяснения политических и экономических явлений широко пользовались такими понятиями, как «дух времени» или «дух нации». Однако в материалистической традиции XIX века было принято подчинять культурные явления жесткому детерминизму осязаемой материальной реальности, куда абстрактные и малопонятные принципы работы мозга, казалось бы, не входили. И хотя отдельные исследователи давали убедительные примеры влияния культуры на экономику (как это сделал Макс Вебер, рассмотревший в своей знаменитой работе ту роль, которую идеология протестантских общин сыграла в становлении европейского и американского капитализма [14]), еще в первой половине XX века культуру принято было рассматривать как производную от нужд общества — противный взгляд, как считалось, попахивал идеализмом. Предпосылки к отказу от этого положения накапливались постепенно, и именно психология здесь сделала больше, чем кто-то другой, показав, что мышление и поведение человека направляются отнюдь не только разумом, но и логикой эмоций, врожденных и культурных представлений. Но если психоанализ рассматривал культуру как производную от комплексов, влечений, потребностей, то антропологический структурализм впервые стал относиться к ней как явлению практически самодостаточному, рассматривая ее как материальную систему, чья структура и логика независимы от потребностей ее носителей. Однако и структурно-семиотический подход не смог дать удовлетворительного ответа на вопрос, который вынесен в название этой главы: что же такое религия?

К. Леви-Стросс создавал свои труды, когда уже были широко известны работы Н. Винера, где человеческий мозг рассматривался как генератор и реципиент информации, а общество в целом — как система, где индивидуальные сознания соединены информационными потоками [15]. С этой точки зрения человеческая культура представала набором различных кодов, таких как этика, право, естественный язык — или религия, чьи обряды состоят из символов, скрывающих за внешней формой значимое для верующего содержание. Увы, попытка трактовать культуру как систему коммуникации не выдерживает никакой критики по ряду причин. Прежде всего, здесь имеет место подмена понятий: религиозный опыт подлежит коммуникации, но сам по себе коммуникацией являться не может, точно так же, как и любой индивидуальный опыт вообще — вы можете рассказать другу, что испугались огромной собаки, которая ринулась на вас из-за угла, когда вы шли утром на работу, и это будет актом коммуникации; однако сам факт нападения собаки, разумеется, не является актом коммуникации. Верующий может сообщить своим единоверцам о мистических переживаниях, которые испытывал, но этот рассказ будет лишь кратким отчетом о необычайно сложных чувствах, которые трудно рассматривать как полноценный «текст», составленный по определенному «коду», из-за их индивидуального и явно не направленного на коммуникацию характера.

Одним из камней преткновения семиотики как раз и была проблема текста, у которого нет адресата. Еще до возникновения структурной антропологии Л.С. Выготский задумывался о том, можно ли трактовать речь, которую человек произносит наедине с собой, как социальную, и склонялся к положительному ответу, поскольку речь сама по себе — социальное явление [16]. Структурно-семиотические подходы отвечали на этот вопрос схожим образом — и все-таки социальная природа, свойственная коллективным ритуалам, не позволяет назвать социальными и коммуникативными сугубо индивидуальные, адресованные сверхъестественным силам религиозные действия: индивидуальная молитва не может служить набором знаков ни для кого, кроме самого молящегося; никто не знает, о чем думает шаман, уходя на месяцы в тайгу, где он живет в совершенном одиночестве, — и совершенно не понятно, какие значения для общества может нести жизнь христианского или индуистского отшельника вдали от людей, если ее никто не видит и, возможно, никогда о ней не узнает. Религию в целом будет правильнее

уподобить не пьесе, разыгрываемой актерами перед зрителями или даже перед самими собой, но чему-то вроде вечной репетиции, на которой множество актеров повторяет за кулисами текст перед выходом на сцену; их бормотание, часто едва слышное и всегда вразнобой, нельзя считать диалогом между ними — это множество монологов, исполнители которых слышат друг друга лишь время от времени. Роль индивидуальной религиозности, индивидуальной работы сознания человека с представлениями о сверхъестественном в любой религии принципиально важна. Если рассматривать мысли человека как коммуникативные знаки, используемые для общения с собой, можно зайти слишком далеко [17].

Примечательно, что и стандартная трактовка религиозных символов как особого языка коммуникации легко уязвима для критики. Когда верующие делятся друг с другом религиозными переживаниями, они в большинстве случаев не используют никакого другого языка, кроме естественного. Специфическую религиозную систему знаков можно увидеть лишь в ее обрядовой стороне: ритуалы действительно состоят из символов, но можно ли считать, что совершение любого обряда — это акт коммуникации, если основная часть верующих, наблюдающая его отправление или даже принимающая в нем участие, не способна понимать эти символы? Ведь искусством экзегезы обычно владеет лишь профессиональный жрец — и не будет преувеличением сказать, что такая неосведомленность рядовых верующих вполне естественна для большинства религий в истории человечества: характерно, что в очень многих из них священным языком выступал или до сих пор выступает мертвый язык — латынь в католичестве, церковнославянский в православии, иврит в иудаизме (вернувшийся к жизни лишь в XX веке), санскрит в индуизме и т. п. Как будто назло семиотикам религии стараются минимизировать количество передаваемой даже на естественном языке информации, подкладывая мину под любые попытки определить их как системы коммуникации. Если язык или этика на удивление хорошо соответствуют своей задаче, то религия — столь же странное средство коммуникации, каким был бы диалог телеграфистов, забросивших телеграфные аппараты и разбежавшихся в разные концы города, где они заведомо не видят друг друга, чтобы исполнять там загадочные танцы в соломенных юбках. Большинство обрядов низкоинформативны и передают крайне небольшое число значений, имеющих смысл для адресата — в лучшем случае они позволяют зрителям почувствовать свое единение, очищение от прежней жизни, новый статус и т.п .[18] Выходит, что код крайне несодержателен, а текст при этом неоправданно велик — как если бы в книге каждая глава длиною в пятьдесят страниц кодировала бы лишь одну букву. Такая система коммуникации могла бы быть оправданной только в том случае, если бы религия была способна передавать специфическую информацию, недоступную для естественного языка и других коммуникационных систем. Но что это за специфическая информация? Попытки отыскать особое религиозное чувство предпринимал еще Бенжамен |<онстан, и можно сказать, что до сих пор не обнаружено никаких достоверных следов такого феномена. Пожалуй, можно было бы утверждать, что язык религиозных символов призван передавать информацию о специфических трансовых состояниях психики — однако, хотя явления такого рода и занимают важное место в религиозных практиках, религия далеко не сводится к ним. Чаще всего сторонники семиотики попросту отказываются конкретизировать смысл знаков, о которых пишут, лишь делая намек, что их таинственные значения улавливаются нашим подсознанием, но не могут быть поняты разумом. В этом случае семиотический подход, на мой взгляд, сам начинает напоминать религиозную веру: представление о том, что все действия человека наделены неинтеллигибельными значениями, заставляет вспомнить о распространенной в монотеистических религиях идее, что все события мира имеют тайный смысл, ведомый только Богу. Здесь семиотика пересекает границу своей полезности: конечно, можно рассматривать все, что делает человек, как знаки, но непонятно, что нового для понимания его поступков мы из этого извлечем.

Как я уже говорил, самым весомым вкладом в понимание культуры и религии, сделанным структуралистами и семиотиками, стало признание, что культурная информация обладает значительной автономией от деятельности индивида и общества и способна сама определять их действия: «человек — это животное, висящее на сотканной им самим паутине смыслов»[19]. Эмпирики выводили большую часть институтов из влияния конкретной среды обитания; рационалисты показали, что культура — сама по себе среда обитания sui generis, и ее «ландшафт» по-своему столь же материален, как и природный: культура устанавливает свои скалы, которые человек, в ней воспитанный, не может пройти, и свои бурные потоки, которые будут нести его даже против его воли. В своем знаменитом определении религии |<. Гирц трактует ее как «(1) систему символов, которая способствует (2) возникновению у людей сильных, всеобъемлющих и устойчивых настроений и мотиваций, (3) формируя представления об общем порядке бытия и (4) придавая этим представлениям ореол действительности таким образом, что (5) эти настроения и мотивации кажутся единственно реальными»[20].

В наши дни религиоведение уже не может искать причины поведения верующих в их социальных потребностях. Однако на смену структурно-семантическому новых методов не пришло: период с 80-х годов XX века по нынешнее время отмечен засильем постмодернистских игр со смыслами, по сути, представляющих собой не научные, а литературно-публицистические построения. Едва ли будет преувеличением сказать, что к пониманию феномена религии они не продвинули науку ни на йоту. Пожалуй, единственное, за что религиоведам следует сказать спасибо постмодернизму, это то, что его воцарение ознаменовало собой отказ от поиска универсального метода объяснения религии. Такого метода нет и не может быть: наш краткий экскурс в историю религиоведения как раз и был призван показать, что сущность религии сложна и ее невозможно сужать до какой-то одной стороны. Крупнейшие антропологи второй половины XX века, и среди них Э.Э. Эванс-Притчард и К. Гирц, продемонстрировали, что ни один из существующих подходов к религии не может претендовать на абсолютное понимание предмета, и с тех пор никаких новых точек зрения на религию в чисто гуманитарной традиции не появилось. Современное религиоведение — это область сомнений, а не положительного знания.

Но если абсолютизация любого из существовавших в науке подходов к религии ведет к заблуждению и искажению свойств предмета, то отчего же не построить нечто вроде синкретической теории религии, примиряющей все эти взгляды? Такой синкретический подход, вероятно, имеет право на существование; скажем более, похоже, что именно им в основном и пользуются современные ученые: учебники по религиоведению непременно приводят список равноправных «функций» религии — компенсирующей, интегрирующей, регулирующе-контролирующей, экзистенциальной и т. п., за которым угадываются следы недавней борьбы между универсальными подходами.

Однако в действительности синкретический подход скрывает принципиальную проблему: упрятанные в него методы противоречат друг другу слишком во многом, чтобы точки, где они сходятся, позволяли бы определить явление религии сколько-нибудь подробно. Где, например, провести «водораздел» между концепциями, подчеркивающими коллективную и, наоборот, индивидуальную природу религиозных феноменов — ведь никакого согласия по этому поводу между исследователями нет. Что еще важнее, синкретический подход опять-таки не покрывает явление религии целиком: если соединить все методы, бытовавшие в науке, возможно, перед нами и возникнет здание единой теории, но это будет здание с дырявыми стенами и без крыши. И эмпирические, и рационалистские подходы не могут объяснить ни глубокого консерватизма и преемственности религиозных форм, ни целых классов важных религиозных явлений. Один из них уже упоминался: это проявления так называемого религиозного фанатизма, которые невозможно увязать с какими-либо потребностями общества и индивида, но которые при этом не могут рассматриваться как следствие психических расстройств —

прежде всего потому, что слишком явно провоцируются самими религиозными концепциями и представляют собой регулярное, играющее важную роль явление, затрагивающее людей самого разного психологического склада. И именно этот класс явлений вступает в резкое противоречие с той, по сути, единственной чертой, которая действительно объединяет все эти универсальные подходы: каждый из них рассматривает религию как нечто служащее интересам человека, будь то интересы социальные, экзистенциальные или психологические. Даже самые ярые антиклерикалы так или иначе говорили о полезности религии: К. Маркс, называвший религию «опиумом народа», при помощи которого класс эксплуататоров держит в повиновении эксплуатируемые классы, тем не менее считал, что она играет роль важнейшего средства классовой организации общества вплоть до его перехода в стадию социализма [21]. «...Стойко обозначилась тенденция подчеркивать гармонизирующие, интегрирующие и психологически поддерживающие аспекты религиозных систем, а не аспекты разрушительные, дезинтегрирующие и психологически расстраивающие, тенденция демонстрировать то, каким образом религия способствует сохранению социальной и психологической структуры, а не то, каким образом она разрушает или трансформирует ее», — сетовал К. Гирц в 70-х годах XX века [22], свидетельствуя о том, что религию продолжают изучать по лекалам, созданным еще в XIX веке.

Но так ли очевиден и бесспорен взгляд на религию как на нечто, поставленное на службу человеческим интересам? И можно ли оценивать ее с этой точки зрения, не осознав, в чем же заключаются сами эти интересы? Значение этих вопросов выходит за рамки теоретической науки. Философы-материалисты XIX–XX веков предрекали, что научный прогресс и развитие цивилизации приведет к исчезновению религии, поскольку рационально устроенное общество сможет удовлетворить духовные потребности человека, не прибегая к использованию старой как мир иллюзии. Предсказания не сбылись — напротив, в современном мире, который в целом выглядит куда более цивилизованным и благополучным, чем полвека назад, в мире, где образование куда доступнее, чем когда-либо в истории, религия как будто готовится взять реванш. Около 40% американцев отрицают дарвиновскую теорию эволюции жизни на Земле и склоняются к креационистским или иным ненаучным взглядам [23]. Среди представителей интеллигенции в развитых странах модно быть верующим, причем не просто агностиком, но представителем какой-то конкретной конфессии — так же, как сто лет назад модно было быть атеистом. Активные верующие, среди которых немало людей с ученой степенью, приводят в поддержку своей веры весомые аргументы, утверждая, что она дает им смысл существования, гармонизирует душевный мир. Однако происходит возвращение не только положительных эффектов религии, но и, казалось бы, хорошо забытых негативных: всплеск межрелигиозных конфликтов в Европе, долгие десятилетия считавшейся наиболее толерантной частью света, исламский терроризм придают средневековым явлениям размах технологической эры.

Те, кто считает религию лишь формой, прикрывающей вполне прагматичные стремления человека к благополучию, или функцией, регулирующей отношения в обществе, обычно стараются отыскать у любых ее проявлений определенную полезную роль (например, человеческое жертвоприношение или религиозная война способны содействовать сплочению сообщества, обретению им экзистенциального оптимизма благодаря тому, что Г.1. Элиаде обозначал термином «смерть как творение»[24]), либо рассматривают эти явления как находящиеся на периферии феномена религии, нетипичные для большинства верующих проявления фанатизма. Гипотеза, согласно которой, например, гибель сектантов в огне служит предупреждением для оставшихся в живых, и именно в этом заключается его социальная функция, годится для околофилософских моралистических спекуляций, но не для серьезной науки — и точно так же странно будут выглядеть попытки отыскать функциональную роль религиозных конфликтов, вред от которых для всех конфликтующих сторон явно превышает любую

возможную пользу. Возможно, именно внимание к деструктивной стороне религии, внимание, которого она давно заслуживала, но до сих пор так и не получила, позволит улучшить наше понимание этого явления, обнаружить новый взгляд на него. В этой главе я попытаюсь подвергнуть критическому анализу установившуюся в социальных науках тенденцию, о которой говорил К. Гирц, — тенденцию рассматривать религию как явление бесспорно позитивное. В самом деле, почему мы так уверены, что любое культурное явление, приверженность которому человек демонстрирует на протяжении тысячелетий, является бесспорно полезным?

Культура как адаптация

В эпоху Э.Б. Тайлора отправной точкой рассуждений о человеке служила вера в то, что деятельность его разумна. Эта идея кажется изначально позитивистской, но фактически она унаследована наукой именно от религии: даже усвоив теорию эволюции Дарвина, антропологи и историки XIX века продолжали рассматривать человека как венец творения, совершенное существо, понимающее — в отличие от животных — разницу между добром и злом, между рациональными и нерациональными поступками. С этого ракурса антропогенез представал не просто качественным эволюционным скачком, но чем-то вроде алхимической трансмутации: в процессе борьбы за существование человек выработал большой мозг, создал язык, сложное общество и культуру, освоил орудия труда — и после этого навсегда покинул животный мир, подменив законы борьбы за существование свободной волей — т. е. практически «уподобился ангелам», по известному библейскому выражению. Позитивистская вера в то, что и природа, и человечество движутся по пути прогресса, оставляла два варианта трактовки культурных явлений, выглядящих откровенно иррациональными: во-первых, считать, что мы просто не понимаем их скрытой целесообразности; во-вторых, полагать, что они могут быть не слишком серьезными ошибками, которые человек время от времени делает на пути к совершенству.

Но так ли справедливо это отношение к человеку, как существу, поступки которого настолько разумны, что он, пусть и ошибаясь временами, в конечном счете всегда находит верный путь? Две мировые войны, чудовищные преступления нацистского режима, атомная бомбардировка Хиросимы и Нагасаки пошатнули веру в то, что человечество идет по пути гуманизации, а научно-технический прогресс влечет за собой прогресс морали. Что касается науки о человеке, то перед ней встала важнейшая теоретическая задача — вписать существование нашего вида в общую картину мироздания, продемонстрировав не только то, каким образом такое существо могло возникнуть в ходе эволюции, но и как общие законы мироздания могут определять его нынешнее существование [25]. На смену вере в то, что культура и общество развиваются благодаря рациональным устремлениям человека, пришла более правдоподобная модель, в которой и социальные институты, и культура во всем многообразии их форм являются результатом приспособления сообществ к условиям их существования. «После Леви-Брюля в английской науке возобладала тенденция рассматривать каждую изучаемую культуру как... болееменее успешную адаптацию к конкретной среде»26.

Адаптация к среде — центральное понятие дарвинизма, но если в начале XX века это не вызывало непосредственных ассоциаций с биологическими науками, то позднее уйти от этих ассоциаций уже не получалось. Б. Малиновский указывал на то, что культурные потребности человека являются сложными производными от биологических — так, основой экономики служит потребность питаться, а основой сложных систем родства — необходимость производить, воспитывать и защищать потомство [27]. А.Р. Рэдклифф-Браун рассматривал жизнь сообщества как постоянную адаптацию социальных институтов к среде обитания и друг к другу; это взаимное приспособление, в его представлении, и служило главным двигателем любых изменений культуры. Э.Э.

Эванс-Притчард на примере нуэров продемонстрировал, что их политические институты во многом выступают способами приспособления их сообщества к природным условиям, в которых они живут [28]. Стремясь включить человечество в общую картину жизни на Земле, антропологи, придерживающиеся самых различных взглядов, — от Лесли Уайта 29 и Джулиана Стюарта [30] до неофункционалистов 70-х годов и представителей семиотического направления, таких как К. Гирц [31], — рассматривают структуру общества и его культуру как специфический, свойственный лишь человеку способ приспособления к среде.

Новый взгляд сбавил градус провиденциального пафоса, характерного для гуманитарной науки XIX века: человеческие сообщества не движутся к более совершенным формам организации, они просто приспосабливаются тем или иным образом. Они делают то же, что и все живые существа, но иначе. Однако развить это революционное положение большинству социальных антропологов не удалось: они не желали проводить никакого сравнительного анализа между особенностями адаптации человеческих и животных сообществ и, как следствие, не могли обнаружить ни общих закономерностей, ни различий. Во многом проблема заключалась в том, что к середине XX века между гуманитарными и естественными (прежде всего такими, как генетика и этология) науками о человеке постепенно выросла почти непроницаемая граница. Ее появление объясняется причинами исторического характера: в своем становлении в первые десятилетия XX века наука о человеке выдержала длительную войну с попытками объяснять социальные явления через биологическую природу человека (будь то фрейдизм, народоведение Ратцеля или другие теории). Поистине сокрушительный удар по антропологии нанесли социал-дарвинизм и околофашистские расовые теории — сами они были легко отторгнуты наукой, однако последствия реакции их отторжения оказались куда более катастрофическими: вплоть до 70–80-х годов минувшего века социальная антропология как огня боялась «биологизирования», строго блюдя свой статус дисциплины полностью или по преимуществу гуманитарной. Взгляд на человека как существо не от мира сего, неподвластное процессам, распространяющимся на все прочие системы, до сих пор продолжает определять многие подходы, характерные для гуманитарных областей32.

Парадоксальным образом ведущие течения социальной антропологии XX века постоянно демонстрировали необходимость выхода за рамки строго гуманитарного подхода: так, структуралисты отталкивались от предположения, что структура культуры кодируется самим устройством нашего мозга, выработавшимся в процессе адаптации человеческого вида к среде обитания. Работы Л.С. Выготского, Ж. Пиаже, Хомски показали, что в качестве орудия познания мозг отнюдь не является tabula rasa — его врожденные структуры закладывают основы общих для всех человеческих существ когнитивных структур, во многом предопределяя деятельность человека по созданию и восприятию культуры. Мозг новорожденного, который еще не слышал речи, заранее приспособлен к обучению ей [33] (как показали более поздние исследования, само существование культуры возможно лишь потому, что наш мозг, в отличие от мозга животных, способен оперировать символами[34]). Биологическим основанием существования человеческого общества служит ряд выработавшихся в процессе естественного отбора инстинктов — таких, как способность выстраивать иерархию индивидов, стремление к коммуникации с себе подобными и т. п.

Необходимость реабилитации связи, существующей между биологической адаптацией человека к условиям его существования и развитием культуры, была осознана еще в 60-е годы XX века, однако никто из социальных антропологов не попытался решить эту задачу: в трудах гуманитариев ссылка на загадочные механизмы адаптации к среде фактически превратилась в удобную формулу умолчания — объяснить, как процессы адаптации влияют на изменение и развитие культуры, невозможно, поскольку эта задача выходит за пределы гуманитарных наук. И структурно-семантические, и

социально-функциональные подходы дистанцировались от этого вопроса, анализируя процессы внутри сообществ лишь на одном временном срезе их существования. «Мы, функционалисты, — отмечал Эдмунд Лич, — не являемся на самом деле принципиально „антиисторичными“, просто мы не знаем, как вместить исторический материал в наши концепции»[35]. При этом очевидно, что представители функционалистского и структурно-семантического направлений, соглашаясь в том, что культура и структура человеческих сообществ представляют собой адаптацию, по сути дела, подразумевали под одним и тем же термином два совершенно разных процесса. Первые считали, что приспосабливаются к условиям сами социальные институты: общество отбирает те варианты, наилучшим образом соответствующие условиям, в которых оно существует. Напротив, вторые не рассматривали адаптацию как актуальный движущий фактор — структура культуры представляет собой результат процессов естественного отбора, приведших к появлению человека разумного, но в настоящий момент эти процессы либо остановились, либо так медленны, что не могут обусловливать никаких изменений культуры: врожденный «логический рисунок» мозга лишь задает общие для всех сообществ черты культуры. Итак, функционалисты делали акцент на культурной адаптации человека, а структуралисты — на генетической.

Вопрос о генетических основаниях человеческой культуры затрагивает проблему антропогенеза, уводит в область этологии и генетики. И вовсе не случайно первые смелые попытки продемонстрировать, как именно механизмы адаптации влияют на эволюцию культуры, были предприняты именно биологами. В 1975 году американский социальный исследователь Эдвард Уилсон предложил «новый синтез» биологии и культурологии — социобиологию. В исходных своих положениях социобиология близка к ортодоксальным теориям антропогенеза: человеческая культура возникла как развитие биологической адаптации — социальные существа, нашедшие способ хранить и передавать друг другу разнообразную информацию, получили биологическое преимущество — накопление опыта поколений способствовало развитию мышления, что в итоге позволило создать формы организации сообществ, недоступные животным, освоить изготовление сложных орудий труда. Но если традиционные гуманитарные подходы делали акцент на особой природе человека, позволившейему восторжествовать над инстинктами, доказательством чему служило то, что он способен совершать поступки, не имеющие аналогов в поведении животных, то социобиология постаралась свергнуть человека с пьедестала инакости, на который он себя поднял: не только многое из того, что кажется нам проявлением свободной воли, с ее точки зрения является сложным результатом инстинктов, характерных для многих других социальных животных, — но и сама наша культура существует благодаря наличию особых, человеческих инстинктов, которых нет у животных [36]. Предрасположенность к вере в сверхъестественное, характерная для людей независимо от их культуры, вполне может оказаться одним из таких инстинктов [37]. Здесь социобиология дает хороший фундамент структуралистскому представлению о религии как о коммуникативной системе, подобно естественному языку, выработавшемуся в процессе эволюции нашего вида. Религия помогала человеку разумному выживать, считают социобиологи, — скорее всего, именно благодаря тому, что играла в социуме объединительную роль, воспитывала альтруистическое поведение и т. п.

Недостаток социобиологического подхода в том, что он не позволяет объяснить разнообразие культурных явлений: например, существование множества религий, которые все-таки серьезно различаются между собой [38]. Если мы признаем, что все проявления религии заранее запрограммированы генами, нам не удастся понять, почему религии рождаются и умирают, установить, в каком направлении и благодаря каким факторам они изменяются. Культура не может быть лишь производной от генетики, пусть и сколь угодно сложной. Вот почему социобиология не стала плодотворным направлением в исследованиях культуры, хотя многие ее положения дали материал для развития другой дисциплины — эволюционной психологии, которая сейчас активно развивается и

приносит ощутимые результаты. Современные эволюционные психологи заняты поиском отнюдь не «врожденной идеи» Бога (ведь в религиях мира не удалось обнаружить ни одной общей и, следовательно, могущей претендовать на примордиальный характер идеи), а существующего в человеческом мозге комплекса врожденных мыслительных инструментов, предрасполагающего к вере в сверхъестественное [39].

Два вида адаптации — характерная для всех живых существ генетическая и присущая только человеку культурная — основаны на механизмах разного порядка. И все же они во многом аналогичны. Этологи еще в первой половине XX века обратили внимание на то, что многие проявления человеческой культуры, которые мы считаем уникальными, характерными только для нашего вида, в действительности имеют довольно точные по своей функции аналоги среди социальных животных, чья нервная система в миллионы раз проще, чем наша [40]. Если считать сельским хозяйством регулярное культивирование растений с целью последующего употребления их в пищу, то южноамериканские муравьи-листорезы, планомерно высевающие грибы на грядки из компоста и собирающие урожай, чтобы кормить себя и своих личинок, открыли его миллионами лет ранее, чем человек. Социальные насекомые — единственные животные, кроме человека, ведущие войны между сообществами, где участвуют многотысячные армии особей; целью этих войн часто является захват «рабов» — вражеских личинок, которых победители выращивают у себя в муравейнике, чтобы те трудились на его благо. Функциональная иерархия и повседневная деятельность социальных насекомых порой настолько сложна, что трудно поверить, что ее направляет не разум, а инстинкты. И все же именно в этом кроется различие между нашими сельским хозяйством, войнами и рабовладением и любыми напоминающими их явлениями, наблюдающимися у социальных насекомых.

Получение пищи путем культивирования растений и использование даровой рабочей силы для нужд своего сообщества — это средства, которые способны существенно повышать его жизнеспособность, — неважно, идет ли речь о популяции социальных насекомых или человеческом социуме. Совершенно не удивительно, что как только у эволюции появляется возможность задействовать эти процессы, она это делает. Однако как отличаются пути, которыми эволюция привела к сельскому хозяйству нас и муравьев! Г.1уравейник с его иерархией возник как плод отбора полезных для выживания инстинктов продолжительностью в миллионы лет. На то, чтобы создать человеческий мозг, эволюция потратила существенно больше времени, зато этот инструмент позволил перейти от следования врожденным поведенческим стратегиям к их сознательному выбору. Адаптивные преимущества нового способа отбора поведенческих стратегий позволили человечеству в считанные тысячи лет многократно увеличиться численно, расселившись по всем климатическим поясам Земли, а также освоить способы поддержания своего существования, недоступные животным, — изготовление сложных орудий труда, экономику, медицину.

Благодаря чему способ приспособления к среде, используемый человеком, оказался более быстрым, чем тот, что демонстрируют большинство видов животных? Революционное для истории науки объяснение дал в 1972 году Карл Поппер, основатель эволюционной эпистемологии. Поппер считал, что сам процесс познания, характерный для человека, продолжает генеральную линию дарвиновской эволюции путем естественного отбора, но уже на более высоком уровне: точно так же, как природа создает все более жизнеспособные формы существ, человеческое познание опробует различные концепции и выбирает те, что дают более полное знание о мире. Человеческий способ адаптации гораздо выгоднее, чем тот, что характерен для животных: и эволюция амебы, и эволюция концепций в мозгу Эйнштейна в равной степени подразумевают эксперимент, в ходе которого совершаются, а затем устраняются ошибки. Но если амеба, в чьем геноме возникла нежизнеспособная мутация, устраняет оплошность собственной смертью, то Эйнштейн ограничивается тем, что подвергает нежизнеспособную концепцию

критическому анализу и предпочитает ей оптимальную. Этот отбор наилучших концепций и организационных форм лежит в основе научно-технического и социального прогресса [41]. Именно это объяснение и стало одной из важнейших философских заслуг Поппера: работа мозга и интеллектуальный прогресс человечества в целом осуществляется по тому же алгоритму естественного отбора, что и эволюция биологических видов, просто человеческий мозг использует этот алгоритм более экономно.

Поппер считал, что его модель относится преимущественно к научному познанию, но другие исследователи, прежде всего социальный исследователь Дональд Кэмпбелл, задались вопросом, можно ли применить эволюционную эпистемологию к развитию всей человеческой культуры. Модель пришлось подкорректировать: ведь если культура подразумевает естественный отбор идей, то процесс не ограничивается индивидуальным сознанием человека, а происходит внутри сразу многих сознаний. Культура не только сокращает «путь ошибок трудных», заменяя индивидуальное познание, потребовавшее бы от каждого человека в одиночку совершать все пробы и ошибки, необходимые для познания окружающей реальности, познанием коллективным, заранее предохраняющим от ошибок и аккумулирующим эвристические алгоритмы и полезные знания, но и служит внешним средством, благодаря которому человек структурирует свое сознание, тренирует свой интеллект [42]. Человек зависим от культуры и не может жить вне ее. Но коль скоро культура возникла как форма адаптации в интересах выживания человечества, означает ли это, что ее дальнейшая, продолжающаяся и в наши дни эволюция ведет к улучшению адаптации к среде? Как известно, Поппер придерживался оптимистичных взглядов на будущее и считал, что, вооруженное научным знанием, человеческое сообщество движется к определенной цели — открытому обществу. В этом плане его взгляд на эволюцию познания неизбежно схож с позитивистским: это прогресс, движение по восходящей.

Но точно ли направление развития культуры предопределено заранее этой тенденцией к улучшению адаптации человека к миру, в котором он живет? Отметим, что отбор идей, который имеет место в предложенной Поппером модели, фактически является искусственным, а не естественным — ведь критерий жизнеспособности, по которому его Эйнштейн отбирает нужные идеи точно так же, как селекционер отбирает функциональные, с его точки зрения, наследственные признаки охотничьих собак или ездовых лошадей, носит произвольный характер. Повышает ли этот отбор приспособленность Эйнштейна к его среде обитания, зависит от того, какую именно цель преследует его мысленный эксперимент (т. е. от целеполагания): если Эйнштейн занят поиском наиболее эффективного способа самоубийства, победа его высокого интеллекта над трудной задачей едва ли повысит адаптивность бедняги. Целеполагание диктуется как эмоциями, так и способностью к анализу и опытом, которые у любого человека и общества в целом ограниченны. А если вспомнить, что люди, жившие века назад, в массе своей обладали куда менее развитым методологическим аппаратом, чем современный человек, становится ясно, что путь познания представлял собой не изящную восходящую кривую, а постоянные блуждания в потемках. Прогресс человеческой мысли более всего заметен в научно-технической области именно потому, что это, пожалуй, единственная сфера деятельности, где возможны чистый эксперимент и достоверная верификация, даже если они осуществляются не профессиональными учеными, а рядовыми членами общества. Средневековый солдат мог испытывать пристрастие к верному клинку, но, наблюдая способность мушкета убивать на расстоянии и пробивать толстые доспехи, он был рано или поздно обречен перейти к использованию огнестрельного оружия. Однако определить умозрительно, какая форма организации общества, какой общественный институт или идеология наиболее эффективны, задача не просто нелегкая, но, скорее всего, просто невыполнимая. Каким же образом в культуре закрепляются оптимальные варианты тех или иных ее элементов, а также социальных институтов, позволяющие человеческому сообществу эффективно приспособиться к среде обитания?

Судя по всему, это приспособление подчиняется алгоритмам, изучением которых занимается теория игр: в культуре периодически возникают разнообразные элементы, которые сосуществуют на протяжении некоторого времени; с ходом времени те из них, которые повышают адаптивность сообщества к среде, закрепляются, а те, что бесполезны в решении этой задачи, перестают воспроизводиться и утрачиваются. Такая модель, предложенная в 1965 году Д. Кэмпбеллом, и в самом деле весьма напоминает биологическую эволюцию, где адаптивные гены со временем вытесняют неадаптивные [43]. Подлинно естественным отбором концепций будет процесс, в котором: а) отбор идей осуществлялся бы не отдельным индивидом, а целым сообществом — ведь большинство идей человек черпает из культуры; б) оптимальность идеи определялась бы не соответствием неким идеалам, характерным лишь для индивида-«Эйнштейна», а более очевидными показателями — ростом численности сообщества, продолжительности жизни его членов и т. п. В такой модели внутри сообщества должна происходить конкуренция элементов, относящихся к одной и той же области культуры — например, различных способов получения продовольствия, различных видов орудий труда или оружия, противоречащих друг другу этических норм: итогом конкуренции становилось бы закрепление элементов, обеспечивающих максимальную его адаптивность.

Работает ли такая модель в эволюции культуры? Разумеется: человеку, интересующемуся историей, на ум сразу приходят примеры перехода от охоты и собирательства к земледелию и скотоводству, освоение сложных методов агрикультуры, вытеснение бронзовых орудий железными и т. п. Гораздо более интересный пример, касающийся не технологии, а этики, приводит американский антрополог Уильям Дархэм. Известно, что в большинстве обществ, как современных, так и древних, кровосмешение запрещено. Учеными установлено, что у детей, родившихся в результате инцеста, выше вероятность развития наследственных болезней, а их репродуктивные способности ниже. Очевидно, что первобытные племена не вели долгосрочных наблюдений за линиджами различных семей и не могли научно установить опасность врожденных дефектов, которую несут с собой близкородственные браки. Запрет на кровосмешение, который зафиксирован в большинстве культур мира, Дархэм трактует именно как культурную идею, оказавшуюся полезной: системы родства у большинства народов устроены таким образом, что исключают возможность кровосмесительных браков. Иными словами, кровосмесительный брак устранен из человеческой культуры методами естественного отбора идей, поскольку он представляет собой неадаптивное явление [44].

В примере Дархэма отбор идей является до некоторой степени осознанным: ученый подчеркивает, что обобщения того или иного уровня, касающиеся связи между инфертильностью и инцестом, существуют во всех культурах. Однако порой для естественного отбора культурных элементов и осознание отнюдь не требуется: случайно возникший элемент может закрепиться вовсе не потому, что воспринявшее его сообщество здраво оценило преимущества. Традиционно историки считали, что переход к земледелию носил вполне осмысленный характер: постепенно осваивая возделывание фруктовых деревьев, овощей и злаков, древний человек заметил, что оседлый образ жизни и агрикультура дают ему возможность вести более сытое и менее подверженное опасностям существование. Однако современные исследования показывают, что в действительности жизнь первых земледельцев была поистине чудовищной: они не только тратили на получение пропитания больше времени, чем охотники-собиратели, но и имели более низкую продолжительность жизни, чаще испытывали голод из-за нерегулярности урожаев и были больше подвержены болезням, возникавшим от скученности и антисанитарии. Следовательно, популяция людей, постепенно переходящая к земледелию, едва ли могла оценить плюсы нового способа производства пищи и выбрать их сознательно. Однако если такой переход имел место, он оказывался бесповоротным: вернуться к кочевой жизни мешали инерция мышления и все возраставшая потребность сообщества в пище. Что же происходило с популяцией земледельцев далее? Отсутствие

необходимости перемещаться с места на место и более богатый белками и углеводами рацион способствовали тому, что в семьях появлялось гораздо больше детей. Как следствие, уже через несколько поколений сообщества земледельцев многократно превышали численностью сообщества охотников-собирателей; затем они начинали распространяться по значительной территории; оседлый образ жизни давал возможность постепенно (на протяжении тысячелетий) совершенствовать орудия труда, культуру и социальную организацию [45].

Вполне возможно, что и некоторые религиозные представления — например, вера в существование потустороннего мира, составляющая одну из основ любой религии, могли возникнуть схожим путем. Идея, что покойник нуждается в отдельном обиталище, где он мог бы быть скрыт от глаз живых, вызывает необходимость погребения трупа; традиция погребения, в свою очередь, оказывается полезной для сохранения генов популяции, снижая вероятность эпидемий. Следовательно, любые проторелигиозные представления о том, что покойнику требуется собственный «дом» или целый «мир», повышают адаптацию сообщества и будут закрепляться в его культуре [46]. Характерно, что культурное приспособление выступает как бы аналогом биологического: запах разлагающейся плоти является отвратительным для многих животных, так как бактерии, вызывающие гниение, часто оказываются болезнетворными, и животные, таким образом, генетически запрограммированы избегать контакта с трупами. У человека эта полезная мутация дополняется еще и культурной идеей: отвратительно пахнущий объект выступает символом пугающей смерти; изолируя его от мира живых, человек надежнее отгораживается от инфекции.

Приведем еще один любопытный пример. Одним из объектов пристального интереса этнологов начиная с XIX века выступали представления о ритуальной чистоте и скверне. Ряд исследователей, начиная с Д.Д. Фрэзера, видели в них примитивные попытки формирования гигиенических правил. В пользу такого взгляда свидетельствует несколько весомых аргументов. Известно, что предписания, связанные с ритуальной чистотой, характерны для жителей жаркой (особенно степной и полупустынной) зоны, где легко распространяются эпидемии. Многие из этих предписаний кажутся рациональными с точки зрения гигиены: например, древние иранцы считали человека, прикоснувшегося к трупу, нечистым и помещали его в «карантин»; боролись с мухами; собирали все нечистоты и пищевые отходы в специальные башни, где растворяли их с помощью кислоты. Нет никаких сомнений, что подобные обряды очищения от трупной скверны действительно помогали бороться с распространением эпидемий в жарком климате на равнинах, при высокой мобильности племен.

Но были ли эти меры осознанными, основанными на неких медицинских концепциях? Совершенно очевидно, что древние иранцы не понимали, каков истинный механизм возникновения эпидемий. Само их представление о скверне облачено в столь густую мишуру обрядности, что через нее порой довольно трудно прорваться: например, «Видэвдад» ставит степень осквернения человека, прикоснувшегося к трупу, в зависимость от социального статуса покойного; считает оскверненными не только людей, которые находились рядом с умершим незадолго до его смерти, но и их родственников, даже если они находились далеко [47]. И все-таки «медицинский материалист» находит этому объяснение, представляющееся разумным: даже не будучи способными понять механизм распространения инфекции и, разумеется, не обладая никакими знаниями о том, что является ее возбудителем, древние иранцы тем не менее вполне могли заметить, что многие люди, прикасавшиеся к мертвому телу, вскоре умирали, и могли сообразить, что употребление пищи, засиженной мухами, приводит к гибели. На основании этого материала была создана определенная концепция гигиены, где в качестве субститута заразы выступала «скверна». А поскольку мышление древнего человека было мифологическим, рациональные предписания обрастали фантастическими, чисто религиозными подробностями [48].

Это объяснение кажется логичным, если не вдаваться в детали. В действительности в книгах Авесты скверна отнюдь не фигурирует как причина гибели людей от болезней: представление о ней фигурирует как часть общего ужасного впечатления от смерти члена сообщества. Муха воспринимается как дух смерти, прилетевший за телом, — но нигде не говорится о том, что сама по себе она способна вызвать болезнь: древние иранцы, кажется, и вовсе не понимали, какую роль она играет в распространении болезней. Методы борьбы со скверной также не выглядят сколько-нибудь санитарными. Сам способ погребения — оставить труп на специальном столбе-дахме высотой в человеческий рост, чтобы его пожирали звери и клевали птицы, в высшей степени негигиеничен; в «Видэвдаде» предписывается лишь следить за тем, чтобы животные не перетаскивали разлагающиеся части трупа к огню, воде, земле, но оставлено совершенно без внимания, что труп будет засижен теми же мухами. Наиболее гигиеничный способ обращения с трупом — закапывание в землю — «Видэвдад» даже не рассматривает. Оскверненными считались только нижнее белье и ложе; верхнюю одежду покойного, судя по всему, родственники могли использовать. Вещи покойного очищались чтением над ними молитв (что, вероятно, не могло не способствовать заражению тех, кто проводил очистительные обряды). Сама мысль использовать для уничтожения этих вещей огонь, который в степных условиях был бы самым эффективным средством дезинфекции, древнему иранцу казалась кощунственной: огонь священен.

Такое же непонимание гигиенической роли собственных концепций ритуальной чистоты наблюдается и у других кочевых народов — например, у древних иудеев. Как объяснить эту странную ситуацию? В своих знаменитых работах, касающихся ритуальной чистоты, Мэри Дуглас высмеяла «медицинский материализм» Фрэзера и его последователей, предложив взамен собственное семиотическое объяснение: источником скверны в первобытных и древних сообществах считается то, что выпадает из привычных, обыденных категорий — так, нечисты все четвероногие, которые летают (поскольку у птиц обычно только одна пара конечностей, помимо крыльев), те парнокопытные травоядные, которые не жуют жвачку (в отличие от остального скота), и т. п. Таким образом, все представления о скверне и ритуальной чистоте рождаются не из практических, а из чисто символических представлений. Это объяснение логично и изящно — его справедливость подтверждает, например, подробный разбор ритуальных предписаний Левита, проделанный Дуглас. И все-таки оно не проливает свет на то загадочное обстоятельство, что многие из ритуальных предписаний действительно сокращают вероятность эпидемии — сама Дуглас то и дело признает, что «сходство между их символическими обрядами и нашей гигиеной иногда просто поразительно»[49]. Объяснение, которые предлагаю я, способно примирить, казалось бы, непримиримые позиции «медицинских материалистов» и приверженцев семиотической интерпретации представлений о ритуальной чистоте: сами эти представления, как утверждает Дуглас, действительно были порождены попытками древних сообществ выстроить логичную картину мира — однако в дальнейшем в культуре народов жарких областей закрепились и стали играть наиболее важную роль именно те из них, которые выполняли гигиенические функции (например, омовение, помещение больных в карантин, запрет на прикосновение к трупу, некоторые пищевые ограничения). Даже в том случае, когда эти запреты имели неэффективный, по сравнению с современными гигиеническими предписаниями, характер, они все равно повышали жизнеспособность сообщества: помещая в карантин не только инфекционных больных, но и, например, женщин в период менструации, тех, кто подошел к алтарю не с той стороны, с которой требует обряд, тех, кто произнес запретные слова, и т. п., сообщество только один раз из десяти принимало меры против действительно опасного явления и девять раз боялось собственной тени — однако и этот единственный случай небезосновательных опасений давал ему больше шансов выжить, чем тому сообществу, которое не применяло никаких карантинных мер.

Именно такой «слепой» отбор, когда члены сообщества не могут заранее оценить

плюсы и минусы конкурирующих культурных элементов, и наилучший из них закрепляется именно потому, что обеспечивает сообществу лучшую адаптивность (благодаря которой популяция увеличивается быстрее, чем конкурирующая с ней, которая, в конце концов, тоже принимает более адаптивный элемент культуры), является гораздо более чистым примером естественного отбора идей, нежели осознанная, интеллектуальная деятельность, направленная, например, на улучшение существующих технологий. Однако и в случае сознательной мыслительной деятельности отбор идей в истории все равно будет иметь в основном естественный характер, поскольку, как уже говорилось, никто не способен просчитать все последствия нововведения или изменения существующего культурного элемента. Даже в относительно простом случае технологического прогресса целесообразность технологии может играть меньшую роль, чем инерция мышления: при всей очевидности плюсов железных орудий по сравнению с бронзовыми переход к преимущественному употреблению железа представлял собой длительный процесс, состоящий как из осмысленных находок, так и из «выбора вслепую», поскольку для победы железа требовалось не только развитие и распространение технологий его выплавки из руды и обработки, но и прокладывание новых торговых путей, позволявших доставлять руду, изменение методов ведения войны и т. д. Переход от одной технологии к другой, таким образом, выглядел не как рациональное решение, но как динамическая картина, где сотни тысяч человек на протяжении веков «голосуют» за ту или иную из них; медленно возникающий перевес одного из «кандидатов» зависит не только от тысячи микроэкспериментов, но и от того, какими путями распространяется информация об их итогах.

Удачно найденная культурная идея — такая, как добывание огня или изобретение лука и стрел — гарантирует выживание и рост популяции; ее члены передают свои гены большему числу потомков, а те, в свою очередь, будут продолжать воспроизводить культурные идеи, которые привели их к успеху. И если бы это была единственная закономерность, касающаяся естественного отбора идей, то процессы развития культуры вполне укладывались бы в рамки эволюционной эпистемологии. Однако в действительности отношения между естественным отбором идей и отбором генов носителей этих идей — нас с вами — гораздо более неоднозначны. Прежде всего, распространение той или иной идеи вовсе не обязательно говорит о ее адаптивности: например, сообщество, в культуре которого находится высокоадаптивный элемент A (будь то навыки земледелия, изобретение огнестрельного оружия или что-то иное), а также элементы B, C и D, не играющие никакой адаптивной роли, будут расти численно, распространяя все эти элементы просто в силу приверженности сообщества его культуре. Нельзя сказать, например, что европейский костюм XVIII–XIX веков был гораздо удобнее, чем любой другой, и давал тем, кто его носит, какие-то адаптивные преимущества. Однако, распространяясь по миру в силу того, что ее носители обладали передовой на тот момент техникой и экономикой, европейская культура несла с собой и костюм, и языки народов Европы, и мораль, и образ жизни, которые могли мало соответствовать потребностям обществ, затронутых колониальным «окультуриванием», — и тем не менее воспринимались подчас с великой готовностью. Важно понимать и то, что адаптивный характер нововведения может затрагивать не всю популяцию, а иногда лишь небольшую ее часть, которую он может со временем превратить в доминирующую. Новые культурные идеи запускают новые фильтры отбора генов внутри популяции (эта закономерность была обнаружена еще в конце XIX века американским психологом и философом Джеймсом Болдуином): например, в тех человеческих популяциях, где одомашнили молочный скот, со временем распространилась мутация, позволяющая взрослым переваривать лактозу. Можно сказать, что этот процесс привел к изменению генофонда человечества, поскольку большая часть ныне живущих людей является потомками тех первобытных жителей Африки, которым посчастливилось родиться с этой благоприятной мутацией. Технологический прогресс, развитие экономики, изменение

общественных институтов традиционно рассматриваются историками как позитивные явления — однако с генетической точки зрения они не могут быть абсолютно положительными: любой культурный элемент будет способствовать выживанию не всего сообщества, а лишь какой-то его части.

Эволюционная эпистемология была прорывом по сравнению с эволюционизмом XIX века: она предлагала почти столь же оптимистичное мировоззрение, но на более совершенной научной основе: вселенная движется к совершенству, поскольку совершенство адаптивно; дарвиновский естественный отбор отбирал наиболее удачные формы живых существ, а теперь интеллект, задействующий естественный отбор идей, отбирает наиболее сложные и изящные формы поведения и культуры. В этой модели генетический и культурный отбор тянут воз, в который они запряжены — человека — в одну и ту же сторону. Однако в действительности дело обстоит иначе: даже тогда, когда гены и культура требуют сходных действий, они не улучшают, а, наоборот, ухудшают работу друг друга. Например, у многих животных есть определенный инстинкт, заставляющий избегать половых связей с теми, среди кого они выросли, — как легко догадаться, этот инстинкт должен спасать от кровосмесительных связей. У человека этот инстинкт присутствует, но не является сильным. Почему? У. Дархэм дает изящное и достоверное объяснение. Логично будет предположить, что этот инстинкт, запрограммированный генетически, характерен для разных людей и популяций в разной степени — от самой сильной до самой слабой. В тех популяциях, где кровосмесительные браки в течение какого-то времени были распространены, этот инстинкт должен быть сильнее, так как большие шансы выжить имели те индивиды, которые инстинктивно противились кровосмешению. И напротив, там, где кровосмесительные браки запрещены культурными средствами, этот инстинкт будет постепенно ослабевать. Как было сказано выше, в большинстве сообществ существует культурный запрет на кровосмешение: именно этот факт У. Дархэм считает причиной, по которой инстинкт, противодействующий кровосмешению, у человека выражен слабо [50].

Иными словами, культурные средства отбора тех или иных адаптивных черт ухудшают работу генетических средств, способных программировать те же черты. Схожим образом, судя по всему, обстоит дело с гомосексуализмом: не будучи генетически адаптивным, он редко встречается среди животных. В большинстве человеческих культур гомосексуализм строго подавлялся, а значит, те, кто имел определенную врожденную предрасположенность к нему, принужден был это скрывать и вести жизнь обычного семьянина, оставляя свои гены многочисленным детям. Как следствие, у человека гомосексуализм распространен куда шире, чем у животных [51]. Итак, гены и культура могут тянуть человека в противоположные стороны даже тогда, когда они, казалось бы, действуют заодно.

Эти сложные и неоднозначные взаимоотношения между отбором идей и отбором генов ломают гармонию, которую старались сохранить в научном взгляде на человека сторонники эволюционной эпистемологии: генетическую и культурную адаптацию не получается рассматривать как два соседних отрезка одной и той же прямой, плавно переходящие один в другой, — в действительности это два асимметричных процесса, происходящих каждый на своем уровне. Но если эти процессы разнонаправлены, то оба ли они служат интересам человека?

Какие идеи предпочитает естественный отбор?

Элементы культуры создаются людьми, но продолжают существовать и развиваться по своим законам. С одной стороны, в силу того, что каждое новое поколение перенимает культуру от предыдущего как данность, ей удается сохранять определенное постоянство несмотря на подчас радикальное изменение условий существования сообщества (уже это постоянство культуры не позволяет определить ее как адаптацию к среде и ничего более).

С другой — культурные элементы постепенно видоизменяются, причем далеко не всегда это происходит благодаря сознательному, рациональному усовершенствованию их человеком: широко известно, например, явление языкового дрейфа — даже в неизменных условиях существования язык любого сообщества меняется — постепенно и незаметно даже для самих носителей: изменяются произношение слов, оттенки их значений, появляются новые способы словообразования и синтаксические конструкции. У культуры есть определенная независимость от своих создателей, а значит, и от их целей — рациональных и биологических: ни религия в целом, ни отдельные ее проявления не могут быть ни адаптациями, ни функциями в чистом виде [52].

В 80–90-х годах XX века наиболее продуктивные, с нашей точки зрения, направления антропологии пришли к следующему двоякому взгляду на культуру: способности к созданию культуры у человека в целом выработались как адаптация к среде, но конкретная культура каждого сообщества вовсе не обязательно является адаптивной [53]. Этот взгляд хорошо обоснован с точки зрения дарвинизма: если существование культуры в целом (т. е. как инструмента коммуникации и аккумуляции знаний) проверялось на адаптивность миллионы лет (гены тех предков человека, которые имели лучшие способности говорить, создавать материальные объекты и т. п., распространялись в генофонде быстрее, чем гены тех, кто умел делать это хуже), то большинство конкретных элементов культуры существуют слишком непродолжительное с генетической точки зрения время, чтобы наглядно продемонстрировать свое благотворное влияние на сохранение в генофонде тех или иных генов.

Сложные взаимоотношения между двумя видами естественного отбора — генетическим и культурным — стали основой научного подхода к человеку в целом ряде антропологических концепций, условно объединяемых в рамках теории эволюционирующей культуры — среди важнейших упомянем концепцию коэволюции того же У. Дархэма, меметику, основы которой были заложены британским этологом Ричардом Докинзом, теорию двойного наследования, разработанную Р. Бойдом и Ричерсоном, теорию передачи культуры Л. Кавалли-Сфорца и М.Фельдмана, а также более поздний и подвергшийся пересмотру вариант социобиологического подхода, представленный работами Э. Уилсона и Ламсдена. В программных работах упомянутых авторов (большая часть из которых была опубликована в 60-е — начале 80-х годов XX века) получает дальнейшее развитие аналогия между отбором генов и элементов культуры: теория эволюционирующей культуры применяет к культуре не только понятие естественного отбора, но и два других ключевых термина дарвинизма, так хорошо знакомых нам по учебникам биологии, — наследственность и изменчивость. Точно так же как и генофонд живых существ, культура подразумевает постоянное воспроизводство своих элементов во времени [54]. Подобно генофонду, культура постепенно меняется — в том числе и за счет случайных «мутаций» (таких, как языковой дрейф), служащих важным источником культурного разнообразия. Естественный отбор в данной модели — это закономерное изменение частоты распространения различных культурных элементов (или различных вариантов одних и тех же элементов) — что приближает его к аналогичному процессу, являющемуся основой природной эволюции. Так же как и между различными биологическими видами и особями внутри вида, между культурными явлениями идет «борьба за существование» — технологии, призванные решать одну и ту же задачу, разнообразные элементы культа и целые религии конкурируют между собой, соперничая за востребованность человеком: те из них, которые воспринимаются как более целесообразные и привлекательные, со временем получают все большее распространение, тогда как другие маргинализируются и исчезают. Это свидетельствует о том, что популярное в гуманитарной науке уподобление культуры генофонду на самом деле больше, чем метафора: законы культурной и биологической эволюции действительно во многом аналогичны. Но насколько далеко заходит эта аналогия и можно ли провести ее на уровне современной науки, а не на базе спенсеровских и любых других устаревших

представлений об универсальных законах бытия?

Механизм отбора генов основан на том, что живые существа, наилучшим образом приспособленные к конкретной среде обитания, будут выживать чаще и размножаться быстрее, нежели их конкуренты, а значит, наиболее адаптивные гены с каждым поколением будут получать все большее распространение в генофонде. Но какие культурные элементы можно рассматривать как наиболее адаптивные — те, которые повышают адаптивность использующего их человека? Взамен простой попперовской модели, в которой идеи соревнуются в способности решать некоторую заранее поставленную задачу, теория эволюционирующей культуры предлагает гораздо более сложную модель: 1) человеческий мозг не является бесстрастным логическим инструментом: борьба между идеями, их изменение, рождение новых идей и исчезновение старых зависят не только от его аналитической деятельности, но и от целеполагания, эмоций, инерции мышления и т. п.; 2) конкуренция идей происходит не только в индивидуальном сознании, но и внутри всей культуры — т. е. оно зависит не только от чистого интеллектуального эксперимента, но и от способов передачи культуры, взаимоотношений между людьми внутри сообществ и между сообществами и т. п.; 3) единственным критерием оптимальности идеи с точки зрения интересов человека может служить отнюдь не ее логическое совершенство или эстетическая привлекательность, но ее влияние на выживание ее носителей. Здесь теория эволюционирующей культуры навсегда прощается с наивным оптимизмом позитивистов, равно как и с ключевым представлением ранней эволюционной эпистемологии о том, что познание как таковое адаптивно, поскольку, лучше понимая законы Вселенной, человек способен действовать более эффективно. Как и живую природу, культуру ошибочно представлять как сбалансированное царство гармонии — проверенным с точки зрения адаптации можно считать не слишком большое число ее элементов; характерно, что и большинство из этих элементов амбивалентны и ситуативны: например, ядерная физика может рассматриваться как нечто полезное для выживания человечества ровно до того момента, пока атомная война, ставшая возможной благодаря достижениям науки, не уничтожит род людской.

Если Руссо, Бентам, Дж.С. Милль и многие другие философы XVIII–XIX веков считали, что социальный и научный прогресс полезен, поскольку делает людей счастливыми, а жизнь — свободной от страданий, то дарвинизм уже в XIX веке давал иное объяснение полезности прогресса: он нужен человечеству, чтобы выживать и увеличиваться численно (во второй половине XX века, когда перед миром встал признак перенаселения, последняя задача стала казаться обывателю едва ли не кощунственной). С этого ракурса вся человеческая культура выглядит иначе: эволюционно оправданы не те ее элементы, которые кажутся возвышенными и красивыми, и не те, которые дарят комфорт и время для размышлений о вечности, а лишь те, которые позволяют людям продолжать свой род, воспроизводить свои гены. Если мы примем такой взгляд на вещи, то осмысленность и ценность многих явлений, которые традиционно рассматривают как прогрессивные, будет подвергнута сомнению — например, контрадаптивными окажутся характерный для индустриальных обществ образ жизни, ведущий к депопуляции [55], или многие стороны глобальной экономики, подрывающие основы существования традиционных обществ 56.

Может показаться, что дарвинистский взгляд на функцию культуры является упрощенным и обедняет ее: гуманитарные традиции отношения к культуре избегают вопроса о практическом значении ее явлений, считая его примитивным и утилитаристским. Однако этот взгляд способен не сузить, а расширить рамки изучаемого явления: останавливаясь на признании, что культура является уникальной особенностью человека как вида, мы закрываем для себя пути к пониманию причин ее возникновения и факторов ее развития; напротив, признавая ее эволюционный характер и стараясь встроить ее в общую схему явлений, возникших и развивающихся благодаря дарвиновскому отбору, мы сумеем понять многие особенности поведения человека. И

если мы всерьез хотим пользоваться понятием «адаптация» в гуманитарных науках, не превращая его в формулу избегания, мы не должны противоречить самому главному, что заложено в этом понятии: адаптация благоприятствует выживанию людей, а не препятствует ему.

В теории эволюционирующей культуры процесс появления, изменения и распространения элементов культуры предстает как обособленный, лишь косвенно связанный с адаптацией человеческих сообществ. Существование каждого культурного элемента может находиться с задачей выживания человеческого сообщества в одном из трех основных типов отношений — элемент может сохраняться и распространяться: 1) благодаря тому, что благоприятствует выживанию его носителей; 2) несмотря на то, что не приносит никакой существенной пользы (мы рассмотрели этот вариант на примере европейского костюма); 3) вопреки тому, что приносит его носителям вред. Последний пункт может показаться спорным тем, кто убежден, что в культуре нет вредных элементов — однако крайне трудно обосновать полезность таких культурных явлений, как употребление тяжелых наркотиков или, например, распространенного в индустриальных странах высококалорийного рациона, последствия которых ежегодно уносят десятки 56 57 тысяч жизней. Примечательно, что многие неинфекционные болезни распространяются культурным путем: например, вестернизация мира служит «проводником» распространения среди жителей Земли синдрома избыточного веса и связанных с ним сердечно-сосудистых заболеваний. Блестящий пример устойчиво воспроизводившегося неадаптивного культурного явления рассматривает У. Дархэм: вплоть до 50-х годов XX века среди народа форе (Новая Гвинея) процветал ритуальный эндоканнибализм, получивший и религиозное (аборигены были уверены, что поедание мяса усопших родственников облегчит их путь в страну мертвых), и рациональное (они считали также, что глупо пренебрегать хорошим мясом) обоснование. При этом каннибализм способствовал распространению болезни куру, которая вызывается смертельно опасным вирусом. В некоторых деревнях болезнь уносила до 50% населения — однако это ничуть не снижало популярности людоедства. Вполне возможно, что если бы не правительственный запрет на людоедство, наложенный в 1950-х годах, народу форе грозило бы вымирание или сокращение численности до критического уровня [57]. Другим хорошим примером распространения неадаптивного культурного явления может служить «экологическое самоубийство», совершенное народом Рапа Нуи — аборигенами острова Пасхи: вырубка лесов с целью использования бревен для транспортировки каменных блоков, из которых изготавливали гигантские статуи-моаи, привела к уничтожению естественной среды обитания народа, сокращению его кормовой базы и депопуляции [58]. Это говорит о том, что в культуре человеческих сообществ вполне может распространиться элемент (и весьма часто это будет религиозная идея), который поставит под вопрос само их существование.

Возможно, утверждение о существовании вредных элементов культуры оскорбит сторонников традиционных культурологических подходов в меньшей степени, чем признание, что большая часть культуры, не будучи вредной, не является при этом сколько-нибудь полезной для адаптации сообщества. Человеческий мозг ежедневно порождает десятки тысяч простых суждений, большинство из которых никогда не будут вербализованы. Меньшая часть будет сообщена другим людям, сохранится в их памяти и, возможно, даже будет пересказана еще пару раз, после чего передача их по цепочке пресечется, а информация постепенно забудется. Наконец, самая небольшая часть этих информационных единиц будет подхвачена значительным числом людей и станет частью культуры, воспроизводясь на протяжении многих лет, десятилетий и даже веков — как это происходит с анекдотами, поговорками, стихотворениями, научными открытиями и т. п. Невозможно утверждать, что люди, выбирая, какую книгу прочесть, напевая привязчивый мотивчик или пересказывая забавную историю, в большинстве случаев руководствуются соображениями полезности — и так же сложно утверждать, что книги, песни и анекдоты,

которым повезло воспроизводиться на протяжении значительного отрезка времени, воспроизводятся именно потому, что повышают адаптивность тех, кто им следует. Более того, сам процесс коммуникации между людьми с точки зрения адаптации выглядит в высшей степени избыточным: согласно ключевой идее семиотического подхода люди постоянно обмениваются текстами, обладающими неким важным для них содержанием, но крайне сложно отождествить «важность» сообщений с их полезностью для задач адаптации — большинство диалогов, которые ведутся людьми, очевидно, не несет информации, полезной для выживания. По сравнению со средствами коммуникации, которым пользуются животные (в частности, общественные насекомые), человеческая коммуникация крайне избыточна. Именно понимание того, что большинство текстов не несет объективной информации о реальности и полезной нагрузки, стало в свое время одним из главных камней в огород семиотики — и одновременно одним из отправных пунктов постмодернизма и постструктурализма: Ж, Деррида подчеркивал, что любой текст представляет собой переработку более старых и тоже подвергшихся более ранней многократной «перелицовке» текстов; смысл их, таким образом, утрачивается ввиду постоянного изменения значений [59]. Почему же эти бессмысленные и даже вредные элементы культуры продолжают воспроизводиться?

Существует несколько эволюционных объяснений. Вполне очевидно, что для того, чтобы культура вообще могла существовать, она должна быть построена на точном и устойчивом воспроизводстве идей. Судя по всему, умение копировать поведение друг друга, характерное для многих высших приматов, у человека эволюционировало как полезный признак именно в силу коэволюции — те, кто был наиболее приспособлен к тому, чтобы воспринимать полезные идеи других, обладали большими шансами на выживание, следовательно, их гены внутри популяции становились все более многочисленными. Человек становился все лучшим имитатором — и даже при том, что сейчас, как и 100 000 лет назад, человеческий мозг не обладает способностью отсеивать от действительно полезной информации тонны «мусора», способность к имитации все равно была фактором, благоприятствующим выживанию [60]. Возможно, что речь у человека возникла еще до того, как он научился оформлять с ее помощью осмысленные знаки — т. е. до появления языка как такового: еще в 1970–80-х годах антропологи пришли к выводу, что ни загонная охота, ни собирательство, ни любое другое занятие первобытного человека в действительности не требовали ни сложного языка, ни пространных переговоров между членами сообщества. Робин Данбар, изучавший особенности общения высших приматов, предположил, что потребность общаться при помощи звуков у древнего человека была связана не с нуждами обмена вербальной информацией, а с необходимостью поддерживать единство сообщества. Известно, что большинство приматов используют для той же цели определенные «коммуникативные ритуалы» вроде груминга — однако если эти средства общения не позволяют группе шимпанзе достичь численности более чем в 50–55 особей, то коммуникация при помощи бормотания еще ничего не значащих звуков позволяла древнему человеку формировать более крупные сообщества, что благоприятствовало его выживанию. Таким образом, речь сама по себе была средством сплочения человеческого сообщества, а характер средства передачи вербальной информации она приобрела позже [61]. Если Данбар прав, то неудивительно, что львиная доля конкретной информации, ежедневно циркулирующей между членами сообщества в процессе коммуникации, не несет никакого полезного смысла. Иными словами, людям свойственно бессмысленно болтать, и эта болтовня полезна для выживания общества.

Добавим, что результатом коэволюции может оказаться и характерный для всех традиционных обществ иммобилизм, стремление к неизменности культуры, восприятие ее как установленной раз и навсегда и оттого совершенной. «Новизна была и есть категорией неизвестного. В наше время новизна прельщает. Раньше, наоборот, она страшила людей», [62] — так французский историк Жан Делюмо характеризует общую закономерность

мышления вплоть до Новейшего времени. На протяжении большей части своей истории человек крайне неохотно вводил в употребление новые нормы и порядки, изобретения, идеи. Вероятно, на заре существования консервативные сообщества, из тысячелетия в тысячелетие воспроизводящие одни и те же нормы поведения, имели больше шансов выжить, чем львиная доля тех, что решили бы резко поменять условия своего существования: знания о природе были так скудны, что большинство каких угодно экспериментов — будь то изменение пищевой базы, организации поселений или переход к новым орудиям труда — вели к гибели сообщества. Отметим, что эта коэволюционная гипотеза удивительным образом гармонирует с функционалистской концепцией А.Р. Рэдклифф-Брауна, согласно которой культурная система сообщества выступает в том числе и как средство поддержания status quo. Однако, из сотни сообществ-экспериментаторов даже одно выжившее имело большие шансы на рост и развитие, чем любое из сообществ-консерваторов. Этим и объясняется тот факт, что человеческая цивилизация все-таки эволюционировала, хоть и крайне медленно.

Консерватизм мог закрепиться не только на уровне отдельных культур, но и на уровне нашего мозга, т. е. генетически: при некоторой любознательности большинство человеческих существ опасается радикальных культурных экспериментов — например, перехода к другой организации семьи или смене религии. Вплоть до Новейшего времени человек сильнее всего боялся утратить привычный образ жизни, враждебно относясь к появлению в своей культуре новых элементов. Д.Т. Кэмпбелл [63], Дж. Болл [64], а также Р. Бойд и П.Дж. Ричерсон [65] отмечают, что и свойственная человеку конформность, служащая причиной того, что большинство взглядов, которые разделяют окружающие, мы готовы воспринимать без критической проверки, может быть генетическим преимуществом: склонность человека принимать те же идеи, что и его окружение, усиливает кооперацию внутри сообщества. Однако именно эта конформность делает людей легкой жертвой «эпидемий» опасных культурных явлений.

Итак, способность человека к подражанию и коммуникации является биологически полезным свойством; однако это не означает, что полезной является вся культура, существующая благодаря ей: наряду с определенным процентом способствующих выживанию идей человек воспроизводит тонны бесполезной информации и даже некоторое количество опасной для воспроизводства его генов. Однако это еще не все. Одним из основных в теории эволюционирующей культуры является представление о том, что взаимодействие человека и его культуры предполагает не один, а два разных критерия приспособляемости: для людей адаптивность культурного элемента означает благоприятствование их выживанию, но для самого культурного элемента адаптивность означает ситуацию, когда он воспроизводится хотя бы и вразрез с интересами человека. Очевидно, что многие опасные для нас культурные явления распространяются просто за счет их психологической привлекательности: не будучи адаптивными для человека, они в определенном смысле высокоадаптивны для самих себя: употребление наркотиков или ритуальное самоубийство могут существовать в культуре на протяжении тысячелетий.

Но разве человек не рациональное существо? Некоторые исследователи, работающие в русле теории эволюционирующей культуры (в частности, Дархэм), соглашаются с тем, что многие культурные явления могут причинять вред своим носителям, но склонны считать, что в масштабе крупных исторических отрезков отбор идей все-таки служит приоритету человеческого выживания: человеческая популяция может на протяжении веков воспроизводить вредную идею, но в конце концов ее вытеснит идея-конкурент, более эффективная для сохранения наших генов 66. Это до некоторой степени верно: если мы посмотрим на историю науки или технологии, мы увидим, как действительно полезные для выживания популяции идеи медленно прорастают сквозь тьму идей-сорняков, которые постепенно выбраковываются как ненужные. Возможно, для того чтобы отобрать наиболее полезные из них, нужен, как говорят генетики, «широкий пул»: чем больше популяций участвует в отборе нескольких

вариантов культурной идеи и чем больше срок, в течение которого идет такой отбор, тем выше вероятность, что будет отобран благоприятствующий выживанию элемент. Те черты, которые позволили создать то, что обычно называют «цивилизацией», — земледелие, простые приспособления вроде колеса, базовое и при этом эффективное оружие вроде лука и стрел, письменность, возникали и постепенно совершенствовались на протяжении тысяч лет. Однако снова приходится напомнить, что рациональный отбор адаптивных идей наблюдается почти исключительно в научно-технологических областях; вспомним, как сложно оценить реальные плюсы и минусы различных политических систем, как замутнен процесс их оценки моральными и мировоззренческими убеждениями аналитиков, их верой в правоту той или иной из них. В области религии ждать рационального отбора адаптивных идей почти так же странно, как, например, в области искусства. Еще хуже, судя по всему, обстоит дело с рациональным устранением неадаптивных культурных явлений: очевидно, что проявления религиозного фанатизма не исчезли и в наше время. Если природа человека не меняется, то неадаптивным культурным явлениям, видимо, вообще не грозит исчезновение — вопреки чаяниям о просвещенном и гуманном будущем и через миллион лет найдутся те, кто готов исповедовать деструктивные религиозные учения, и число их, возможно, не уменьшится.

Однако природа человека не так уж и неизменна: ведь устранение неадаптивных идей может осуществляться генетическими средствами. Если у людей существует генетическая предрасположенность к фанатизму, суициду или, например, к курению, она может быть устранена дорогой, но закономерной ценой — поскольку смертность среди приверженцев этих культурных веяний выше, то рано или поздно их гены должны покинуть генофонд. Э. Уилсон и Ч. Ламсден использовали следующую метафору: биологические потребности человека и потребности самой культуры — это хозяин, выгуливающий на поводке собаку. Поводок может быть длинным, а хозяин — либеральным: собака может отбегать на значительное расстояние от хозяина и совать нос куда не надо. Однако в конечном счете хозяин идет собственным маршрутом, которого так или иначе придерживается и собака, наворачивающая круги вокруг него [67]. Если теория «поводка» верна, то человечество действительно движется к совершенствованию: в конечном счете, в генофонде человечества остаются только те гены, которые обеспечивают наивысшую рациональность поведения; как следствие, и среди культурных идей со временем сохраняются только те, которые соответствуют все более строгому критерию рациональности, заданному этими генами. Если это так, то Фрэзер не слишком ошибался в своих рассуждениях: с ходом времени из всех элементов мировых религий должны отбираться именно полезные — пускай и не за счет интеллектуального прогресса самого по себе, а благодаря естественному отбору среди людей. Выходит, нам остается признать правоту эволюционистов XIX века и закончить главу на том, с чего мы начали: религии действительно становятся все гуманнее и совершеннее?

Увы, нас ждет разочарование. Теоретическая модель Уилсона и Ламсдена едва ли применима к реальным взаимоотношениям генетики и культуры. Прежде всего, может не существовать никакой генетической предрасположенности к большинству неадаптивных культурных явлений: так, к фанатизму могут располагать врожденные черты психики, которые в других ситуациях демонстрируют высокую адаптивность — такие, как, например, целеустремленность или сила характера. Во-вторых, если даже вредное культурное явление и в самом деле программируется неадаптивными генами (как это может быть в случае с курением), никакого жесткого вето на воспроизводство этих генов не накладывается, поскольку подавляющее большинство жертв болезней, спровоцированных курением, гибнет в возрасте 50–60 лет, успевая оставить потомство, унаследовавшее ту же предрасположенность. Наконец, и это самое важное обстоятельство: генетическая эволюция движется поисти не черепашьими темпами по сравнению с культурной и просто не способна поспевать за возникновением все новых неадаптивных культурных явлений.

Выше я говорил, что адаптивность элементов культуры подразделяется на адаптивность-для-человека и адаптивность-для-самих-себя. Это может показаться парадоксальным, но в действительности любой культурный элемент существует прежде всего именно потому, что он приспособлен для собственного выживания: ведь он так или иначе создает впечатление своей оправданности. Люди ведут религиозные войны, уходят в монастырь, жертвуют жизнью во имя ближнего, читают священные книги, работают в офисах, занимаются сельским хозяйством, искусством, наукой и еще тысячей разных дел именно потому, что находят это оправданным. Что из этого действительно оправданно с точки зрения выживания их сообществ, очевидно далеко не всегда: чтобы сохраняться, культурной идее вовсе не требуется быть действительно полезной — во множестве случаев от нее требуется лишь выглядеть полезной. Еще в 1968 году антрополог Ф.Т. Клоак отметил, что коэволюция между человеческими генами и культурой — вовсе не обязательно симбиотический процесс — напротив, между воспроизводством элементов культуры и задачей воспроизводства человеком собственных генов, похоже, есть противоречие: элементы культуры стремятся к тому, чтобы выработать для себя наиболее привлекательную форму и воспроизводиться как можно дольше и распространяться как можно шире; при этом их психологическая привлекательность вовсе не обязательно ведет к повышению шансов поддерживающих их людей на воспроизводство своих генов. «В худшем случае — мы их рабы», — отмечал Ф.Т. Клоак [68], говоря о таких адаптивных для самих себя культурных явлениях.

Итак, коль скоро внутри культуры действует собственный естественный отбор, а у любого из культурных элементов могут быть собственные эволюционные задачи, отличные от тех, ради которых его создавал человек, его поведение может преподнести множество неожиданных сюрпризов. В следующей главе я постараюсь продемонстрировать, что культурным идеям удается в самом прямом смысле слова использовать нас, людей, в своих интересах.

Глава 2 Мемы — «живые» культурные идеи

Что предполагает каждая сила природы? Она хочет воспроизвести себя самое!

Мейстер Экхарт

Человеку, получившему классическое гуманитарное образование, мысль, что у элементов культуры могут быть какие-то собственные эволюционные цели, кажется странной: при первом знакомстве с теорией эволюционирующей культуры он может расценить ее как очередную постмодернистскую игру словами. Как могут быть у культуры собственные цели, если она, во-первых, не является живой и обладающей разумом, а во-вторых, создается самим человеком, чтобы служить его целям? Первая половина этой главы будет посвящена вопросу, казалось бы, довольно далекому от религии и человеческой культуры: что такое эволюция и по каким законам она действует? Это мнимое отступление от темы более чем оправданно: если многое в человеке, в том числе и культура, возникло благодаря эволюционному процессу, то нам необходимо хорошо понимать, что же он собой представляет.

Универсальный дарвинизм и репликация

В 1983 году британский биолог Ричард Докинз выдвинул гипотезу универсального дарвинизма — догадку о том, что закон естественного отбора действует на уровне любых систем во Вселенной [1]. Выдвигая эту идею, Докинз отнюдь не занимался свободной спекуляцией и фантазиями в спенсеровском духе: он просто пытался обобщить ряд научных выводов из разных областей. Уже к 60–70-м годам XX века у ученых-естественников не осталось сомнений, что дарвиновский отбор имеет место не только в живой природе — уже хотя бы потому, что само определение «жизнь» утратило свои границы. Вирус не способен ни двигаться, ни питаться, ни самостоятельно размножаться, он даже не обладает раздражимостью — той формой обратной связи,

которую мы обычно ассоциируем с жизнью, — и тем не менее он не только создает свои многочисленные копии, паразитируя на репродукционном аппарате клетки, но и является объектом органической эволюции: он способен мутировать, приспосабливаясь к изменениям среды обитания. В свое время именно исследование вирусов заставило биологов задуматься о том, что границы понятия «эволюция» необходимо пересмотреть. Еще сильнее пошатнули прежние представления об эволюции как о чем-то свойственном только живым существам, данные о самоорганизации органических молекул, полученные в 1960–1970-х годах биохимиками, в частности нобелевским лауреатом немецким ученым Манфредом Эйгеном: оказалось, что борьба за существование начинается уже на уровне органических молекул — те из них, которые обладают большей устойчивостью и формируются с большей скоростью при одних и тех же условиях, будут распространены шире и станут сохраняться дольше, чем их «конкуренты»[2]. (Примечательно, что примеры вируса и гиперцикла[3] мешают провести границу между живым и неживым так, как это делает классик американской семиотики Т. Себеок, утверждающий, что лишь живые организмы используют символы для обмена информацией [4]: вирус, внедряющийся клетку, использует для своего размножения тот же механизм «коммуникации», что и ДНК самой клетки, да и реакции гиперцикла, где каждая предшествующая стимулирует начало следующей, тоже могут рассматриваться как своего рода «символы».) Эти данные свидетельствовали том, что дарвиновская конкуренция наблюдается отнюдь не только в мире «живых» объектов, и законы, сформулированные Дарвином для биологии, — лишь частный случай действующего во всей природе общего закона.

Еще ранее, в 1976 году, в программной книге «Эгоистичный ген», которой суждено было превратиться в настоящую «библию» неодарвинизма, Докинз наметил путь к выведению универсального закона эволюции, отметив, что все объекты нашей Вселенной, которым удается просуществовать века, тысячелетия или миллионы лет, — это лишь те, которым посчастливилось найти стабильную структуру: например, молекулы различных солей собираются в кристаллические структуры, а атомы водорода внутри звезд сливаются в атомы гелия именно потому, что для тех и других это наиболее стабильные формы в данных условиях. Таким образом, под естественным отбором можно понимать выживание стабильных систем: «Самая ранняя форма естественного отбора состояла просто в отборе стабильных форм и отбрасывании нестабильных. В этом нет ничего таинственного. Это должно было произойти по определению»[5].

Закон сохранения стабильных систем может показаться образчиком тавтологии: стабильно то, чему удалось достичь стабильности. Однако это ключевая идея мышления, к которому я предлагаю перейти читателю, чтобы понять многое из того, что относится не только к живым системам, но и человеку и его культуре. Важной особенностью такого подхода является отказ от поиска высших причин существования любых объектов Вселенной — звезды, камни и живые существа существуют не потому, что вызваны какой-то вселенской потребностью мистического характера, но просто потому, что им удалось найти форму, устойчивую к внешним воздействиям и блокирующую внутренний беспорядок системы. Именно эта закономерность является основой для любого дарвиновского отбора.

Что отличает вирусы, бактерии и все те объекты, которые принято считать живыми, от всех остальных стабильных объектов Вселенной? Способность создавать собственные копии, организуя материю в ту же форму, в какую организованы они сами, — иными словами, размножаться. Опираясь на наработки М. Эйгена и П. Шустера, Докинз предложил весьма достоверную версию зарождения жизни на Земле: первым биологическим объектом была не клетка, а органическая молекула, которая оказалась способной создавать собственные копии. Появление такой молекулы (Докинз называет ее репликатором, отмечая тем самым ее важнейший признак — способность воспроизводить саму себя) было уникальным событием, но затем ее копии стали множиться в геометрической прогрессии. Время от времени в процессе копирования случались

ошибки, что приводило к появлению молекулы, отличной от исходной. И через несколько сотен миллионов лет «первичный бульон» земных океанов населили разнообразные варианты молекул-репликаторов, заметно отличающихся друг от друга не только структурой, но и тремя параметрами, лежащими в основе дарвиновского отбора: продолжительностью жизни, скоростью репликации, точностью воспроизводства. Нарастающая острота конкуренции вела к совершенствованию способов повышения стабильности. Появление первых бактерий Докинз рассматривает как новое оружие в этой борьбе: те из молекул-репликаторов, которые обнаружили способ окружить себя липидной мембраной, защищающей от агрессивной внешней среды, и наполнить эту оболочку органеллами, радикально увеличили продолжительность своей жизни и улучшили способность к изготовлению собственных копий.

Версия Докинза отличается от других абиогенетических гипотез появления жизни на Земле тем, что она с самого начала противопоставляет молекулу-репликатор (ДНК) и ее носителя: организм, содержащий эту молекулу, существует лишь для того, чтобы помогать ей сохранять стабильность и активно размножаться. Дальнейшее развитие этого принципа переворачивает представление об эволюции жизни на Земле. «Какова судьба древних репликаторов теперь, спустя 4 миллиарда лет? Они не вымерли, ибо они — непревзойденные мастера в искусстве выживания... Теперь они собраны в огромные колонии и находятся в полной безопасности в гигантских неуклюжих роботах, отгороженные от внешнего мира, общаясь с ним извилистыми непрямыми путями и воздействуя на него с помощью дистанционного управления. Они присутствуют в вас и во мне; они создали нас, наши души и тела; и единственный смысл нашего существования — их сохранение... Теперь они существуют под названием генов, а мы служим для них машинами выживания»[6]. По Докинзу, основной единицей эволюции является не вся особь и уж тем более не вид (представление о видовом отборе в наши дни большинство биологов отвергает), но именно ген — участок ДНК, который содержится в клетках всех населяющих нашу планету организмов.

Что служит основанием для такой точки зрения и что это дает для понимания процессов эволюции? Дело в том, что ген — единственная структура, которая в процессе размножения живых существ изготовляет свои точные копии (т. е. реализует принцип наследственности): ведь даже у двух простейших бактерий с одинаковой ДНК непременно есть индивидуальные фенотипические особенности; в случае же с организмами, размножающимися половым путем, не может быть речи не только о копировании фенотипа, но и копировании самого генома, поскольку генотип любого нового существа возникает в результате рекомбинации генов матери и отца. Это значит, что он уже никогда не будет воспроизведен заново как единое целое, исчезнув навсегда со смертью организма. Однако большинство генов, которые его составляли, сохранится в потомках особи соединенными в новые комбинации с генами, привнесенными его супругой, супругами его детей, внуков и т. п. Итак, индивидуум живет недолго, а вот ген — это стабильная структура: большинство генов, которые содержит ДНК современного человека, возникли сотни миллионов лет назад и благополучно продолжают существовать, воплощенные в миллиардах особей, принадлежащих не только к нашему, но и к довольно далеким от нас видам — как выразился знаменитый эволюционный биолог Роберт Мэй, «у человека половина общих генов с бананом».

Открывая книгу вопросом, казалось бы, далеко не новым: «Зачем мы живем?» — Докинз ломал устоявшуюся философскую традицию, придавая ему не экзистенциальный, а чисто биологический смысл. Человек может искать смысл своего существования в полезности обществу, в любви к Богу или людям или в том, чтобы «ловить день», как советовал Гораций, — но рождается и живет он именно потому, что гены стремятся к своему сохранению и ради этого мотивируют живые существа на размножение. С эволюционной точки зрения наша задача лишь в том, чтобы обеспечить их дальнейшую передачу; наше выживание важно лишь постольку, поскольку продолжение нашего

существования ведет к сохранению наших генов. Но если ген — основной игрок эволюции, а мы лишь машины, работающие на него, то как же ему удается руководить нашим поведением? Исключительно пассивным способом: гены могут лишь закладывать определенные поведенческие стратегии живых существ, действующие на уровне инстинктов: например, заставлять своих носителей испытывать склонность к определенной пище и образу жизни, закладывать симпатию к определенным качествам представителей противоположного пола, подталкивать вести себя агрессивно или, напротив, миролюбиво, — наконец, как было сказано в предыдущей главе, могут даже делать своих носителей предрасположенными к культурным навыкам, таким как речь или вера в сверхъестественное. Однако при всей своей пассивности генетические программы способны на многое. Докинз проводит аналогию с шахматными компьютерами — программист, стремящийся к тому, чтобы его машина одержала победу в турнире с другими ЭВМ, не способен предугадать всех игровых ситуаций и не знает стратегий, которые будут использовать соперники, но может научить машину самостоятельно выбирать оптимальные алгоритмы, сталкиваясь с новыми для нее ситуациями. Победителями в турнире естественного отбора окажутся самые адаптивные существа. Если генетическая программа достаточно сложна, она может формировать в фенотипе специальные органы мышления, способные к самообучению и ситуативному анализу, такие как мозг высших млекопитающих и человека, — как красноречиво выразился молекулярный биолог Сол Спигельман: «Нуклеотиды изобрели человека, чтобы воспроизводиться даже на Луне»[7]. Однако у каждой программы есть свой предел возможностей: поскольку гены не обладают даром предвидения, ошибочная стратегия (как в попперовском примере с амебой) может закончиться ранней смертью существа и, соответственно, копий его генов.

Правомерно задаться вопросом: но как же можно считать живые организмы машинами выживания для генов, если их ДНК содержит не один-единственный ген, а сотни тысяч, собирающихся в совершенно новые комбинации при половом размножении? В действительности гены коадаптируются, собираются в своеобразные «команды», позволяющие повышать жизнеспособность каждого из них: несколько генов помогают друг другу создавать организм, обладающий повышенной приспособляемостью к среде. При этом эффективность гена зависит от его «команды»: ген, программирующий острые клыки, пригодится хищнику, но окажется вреден для травоядного. Именно различным вариантам коадаптации генов мы обязаны видовому многообразию живой природы. Само половое размножение, согласно концепции Докинза, возникло именно как способ создавать максимальное число комбинаций генов, перетряхивая «команды» так, чтобы найти наиболее перспективные варианты выживания входящих в них генов. «Команды» избавляются от плохих «игроков» довольно затратным путем — ценой смерти носителя того гена, который показал себя плохим игроком. В качестве примера неудачника можно привести ген, вызывающий врожденную психическую болезнь, или генный комплекс, формирующий у человека предрасположенность к алкоголизму или суициду.

Мир, где мы живем, — это поле сражения между генами, однако не следует понимать термин «борьба за существование» слишком буквально: конкуренция между особями и видами вовсе не обязательно выливается в кровавые поединки, где победитель добивает побежденного. Основное средство устранения «плохих» генов — более низкие шансы на репродукцию их обладателей: например, у болезненной или более слабой, чем конкуренты, особи меньше шансов оставить потомство, чем у той, что родилась сильной и здоровой, и гены неудачников постепенно устраняются из популяции — с такой же неотвратимостью, как если бы их действительно убивали.

Во времена, когда Докинз писал «Эгоистичный ген», многие биологи придерживались мнения, что естественный отбор в животном мире носит популяционный характер, а следовательно, важную роль в выживании популяции играет взаимовыручка ее членов. Аргументами в пользу этой точки зрения служили популяризируемые этологами

трогательные примеры «заботы о ближнем», проявляемые различными животными, — летучие мыши-вампиры кормят кровью животных своих больных собратьев, победивший в поединке волк оставляет в живых побежденного и т. п. Нужно подчеркнуть, что концепция популяционного отбора вселяла в биологов такой же экзистенциальный оптимизм, какой пробуждали в гуманитариях концепции эволюционизма и эволюционной эпистемологии: милосердие и гуманизм эволюционно оправданны и, более того, присущи не только человеку — это генеральная линия развития жизни на планете. Такой взгляд кажется интуитивно верным: сообщество животных, внутри которого налажено тесное сотрудничество, окажется более сильным, чем то, где идет «война всех против всех», а значит, в ходе эволюции размножатся именно те гены, которые программируют альтруистичное поведение. Однако математическая модель, предложенная в 1964 году британским эволюционным биологом У. Гамильтоном, показала, что большую часть фактов «животного альтруизма» можно объяснить в рамках так называемого кин-отбора: гены могут мотивировать животных снижать агрессию по отношению к родственным особям и даже оказывать им поддержку, поскольку это способствует выживанию максимального числа копий генов, общих у родственных особей [8]. Докинз демонстрирует, что настоящий альтруизм (означающий, что существо жертвует интересами собственного выживания и размножения ради интересов других особей, не являющихся ей близкими родственниками), не является эволюционно стабильной стратегией: если в сообществе добряков заведется хотя бы один эгоист, принимающий помощь, но не оказывающий ее другим, его гены в течение нескольких поколений начнут доминировать, а значит, рано или поздно сообщество будет состоять из одних эгоистов.

Эгоизм не случайно был вынесен Докинзом в заголовок его книги. Хорошо известно, что никакие фенотипические особенности, закладываемые геномом, не могут быть полезны абсолютно для всех видов живых существ: длинные и сильные ноги совершенно не нужны тому, кто не живет охотой и кому не угрожают более крупные хищники, а крупное тело окажется обременительным для существа, обитающего в скудной пустыне. Однако, утверждает исследователь, есть одно качество, которое всегда и везде адаптивно, — это эгоизм, выражающийся в стремлении существа использовать для воспроизводства собственных генов максимальный объем ресурсов окружающей среды, — оно полезно для представителей любых видов. Эгоизм — сама суть эволюции: организмы живут не для какой-то цели, а именно потому, что их жизнедеятельность сконцентрирована на собственном выживании и размножении. Докинз рассматривает несколько типичных для большинства животных стратегий, которые наблюдатель может принять за любовь к ближнему, но которые на самом деле не что иное, как результат «холодного расчета» со стороны генов: так, за трогательным союзом самца и самки кроется инстинктивное стремление перевалить на партнера бремя забот по воспитанию потомства, а стремление снабдить собрата добытой пищей демонстрируют только те животные, которые уже сыты и уже не могут съесть больше.

В настоящее время мало кто из биологов разделяет идею популяционного отбора и верит в подлинный альтруизм среди животных. Но как обстоит дело с альтруизмом у человека, в самой основе сообществ которого заложены взаимопомощь и гуманность? Нам следует избавиться от одного заблуждения: социальные аспекты бытия человеческих сообществ — взаимопомощь, обмен полезной информацией и т. п. — в действительности ни в малейшей степени не снижают остроты конкуренции между генами внутри популяции. Да, люди проявляют заботу о собратьях, родившихся с серьезным генетическим недостатком или ставших инвалидами в результате несчастного случая, — однако их гены, представляющие собой «плохих игроков», едва ли имеют намного больше шансов на сохранение в человеческом обществе, чем в сообществе животных: даже самая милосердная женщина, работающая в приюте для инвалидов с генетическими аномалиями, вряд ли заведет ребенка от кого-либо из своих пациентов — а значит, их гены будут устранены в момент их смерти. Люди могут грезить о мире, основанном на

принципах всепобеждающей доброты, и жертвовать жизнью, спасая других, — однако для их генов правила игры остаются теми же: победителями окажутся те, которые будут переданы максимальному числу потомков, а не те, что погибнут вместе с их носителем. Вот почему, отмечает Докинз, альтруистическое поведение неадаптивно и у человека: тот, кто положил жизнь на заботу о других, скорее всего, оставит и сможет поддержать меньше потомков, чем окружающие.

Этот вывод ученого до сих пор вызывает жаркую критику, мотивируемую как научными, так и этическими соображениями. Многие антропологи предпочитают думать, что у человека стремление к взаимопомощи уж точно должно быть адаптивным: ведь, в отличие от животных, у него есть культурные средства, позволяющие сдерживать эгоизм отдельных особей, — если индивид нарушает принятые в сообществе этические нормы, его поражают в правах или даже изгоняют; напротив, если он рискует жизнью ради выживания других, статус героя делает его популярным среди женщин, что ведет к росту шансов на репродукцию [9]. Такого рода механизмы и в самом деле работают во всех традиционных обществах и отчасти отражены в законах современных государств. Однако сомнительно, что какиелибо культурные средства могут быть настолько совершенны, чтобы полностью устранить репродуктивные преимущества, которыми наделены эгоисты; к тому же они могут действовать только в рамках замкнутых сообществ с устоявшимися этическими системами — в современном индивидуалистичном мире, где человек может быстро поменять круг друзей и знакомых (например, сменив место жительства) и тем самым легко избавиться от прежней репутации, а система ценностей не является жесткой и определенной, бездушный эгоизм не может так эффективно наказываться, а героическое самопожертвование — столь же эффективно вознаграждаться.

Благоприятствовать выживанию генов может разве что так называемый реципрокный (взаимный) альтруизм, предполагающий, что все особи оказывают друг другу примерно равную поддержку, при этом никому не помогая безвозмездно[10]. Способностью к реципрокному альтруизму могут обладать только существа с хорошей памятью, позволяющей запоминать, чем отплатили за их помощь другие особи, и способностью к психологическому анализу намерений тех, кто обращается к ним за помощью (кстати, именно с необходимостью быть «макиавеллистом», проницательно оценивающим подлинные мотивы других, одна из наиболее авторитетных теорий связывает развитие у человека крупного мозга)[11]. Однако любой подлинный альтруизм, требующий подставлять обидчику другую щеку и снимать ради ближнего последнюю рубаху, будет вести к устранению из популяции генов его приверженца, а значит, уменьшать врожденную склонность к альтруизму внутри всего сообщества. Результаты этой закономерности могут быть отдаленными во времени, и все же они неотвратимы: сообщество, которое на 99% состоит из альтруистов и лишь на 1% — из эгоистов, может быть сверхуспешным на протяжении многих поколений, но в конце концов эгоисты в нем всетаки превратятся в преобладающий тип. Эволюция не имеет средств закрепить альтруизм генетически, и этот факт следует принимать во внимание при рассмотрении тех поступков людей, которые кажутся особенно человечными. С эволюционной точки зрения любые попытки оправдать проявления религии, ведущие к смерти ее адептов, некой пользой для выживших членов сообщества не выдерживают никакой критики.

Но, возможно, биологически неадаптивным является слишком многое в человеческой культуре: стремление расширять горизонты ведомого мира, заботиться о ближнем, искать тайные смыслы бытия Вселенной зачастую противоположны задачам нашего выживания. Уже поздние теоретики эволюционной эпистемологии не разделяли оптимистичного представления, что идеал эволюции — максимальное познание реальности: например, Герхард Фоллмер отмечал, что эволюция наложила на человеческий мозг строгие когнитивные ограничения: он лучше всего приспособлен для изучения «мира средних размеров» (с Эвклидовой геометрией, ньютоновской физикой и макрообъектами, которые мы привыкли воспринимать как твердые, жидкие и

газообразные), поскольку только такого рода познание благоприятствовало выживанию нашего вида [12]. Каким бы огромным ни был вклад талантливого ученого или изобретателя, посвятившего всю жизнь науке, в развитие научно-технического достояния человечества, его гены, скорее всего, проиграют, поскольку он, вероятно, тратит слишком мало времени и энергии на то, чтобы обзавестись потомством и поставить его на ноги. Это порождает не слишком воодушевляющий парадокс: процесс накопления человечеством знаний идет рука об руку с процессом устранения из его генофонда генов талантливых людей; результатами сделанных ими открытий будут пользоваться потомки их не столь талантливых современников. Архимедов винт существенно облегчит жизнь внукам и правнукам солдата, убившего Архимеда, но гены бедняги не извлекут никакой пользы из того, что его имя живет в веках.

Мы видим, насколько пессимистичной может показаться теория эгоистичного гена тем, кто не привык применять к культуре методологический аппарат дарвинизма. Еще одна, куда более существенная проблема состоит в том, что она переносит гуманитария в область, где привычные представления об истории и развитии человечества переворачиваются с ног на голову: рассуждая об истории и прогрессе, мы акцентируем внимание на борьбе между бедными и богатыми, социальной справедливости, задачах насыщения страждущих и верховенстве закона — и нам трудно представить, что с эволюционной точки зрения бедный Лазарь, вся жизнь которого проходит в страданиях, получает награду уже на земле — у бедняков обычно большие семьи, и их гены будут распространяться в генофонде, тогда как гены счастливого и жадного богача, который, скорее всего, оставит немногих потомков, заботясь о том, чтобы не дробить наследство, постепенно будут утрачены.

Мы видим в истории борьбу систем, различных форм политического, социального и экономического устройства, тогда как с точки зрения биологической эволюции эти формы преходящи и оказывают весьма опосредованное влияние на выживание тех, кто их создает и придерживается; мы можем считать постиндустриальный капитализм и социально ориентированное государство оптимальными формами развития, но для генов тех, кто пользуется современной медициной и такими формами социальной защиты, как пенсии и пособия по безработице, эти формы общественного устройства в основном будут нести вред. Гуманитарные науки крайне сложно соединить с биологическими в единую науку о человеке, поскольку то, что выглядит субъективно привлекательным, в действительности является вредным для выживания рода человеческого — и это, вероятно, главная причина, почему взгляд современных ученых на человека по-прежнему остается внутренне противоречивым. Сам Докинз отмечал, что когда его книга только появилась, изложенные в ней мысли показались естественными биологам и философам, но к концу XX века «Эгоистичный ген» стал мишенью для острой критики, в основном с моралистических позиций. Сильнейшие нарекания вызвала «нестыковка» этой теории с политкорректной системой ценностей, рассматривающей альтруизм, стремление к социальному и научному прогрессу как естественные основы человеческого общества. В предыдущей главе я уже упоминал, что решение оценивать культурные явления с точки зрения полезности для репродукции их приверженцев большинству гуманитариев представляется оскорбительным и ограниченным — им мерещится в этом нечто социал-дарвинистское. Однако Докинз вовсе не сторонник утилитаризма в подходе к культуре, он лишь напоминает: «Пусть он (читатель — И. Н.) знает, что если, подобно мне, он стремится к созданию общества, члены которого великодушно и самоотверженно сотрудничают во имя общего блага, ему нечего рассчитывать на помощь со стороны биологической природы человека»[13].

Несмотря на критику в адрес его концепций к настоящему времени Ричард Докинз вполне заслуженно превратился в одного из самых влиятельных ученых мира: эволюционные взгляды, выдвигаемые им и его единомышленниками, с ходом времени приобрели широчайшее признание в биологии. Однако нас интересует совсем другой

аспект его концепции, ведущий к теории универсального дарвинизма. В модели, которую предлагает ученый, основным движителем эволюции является репликатор — объект, способный организовать свое воспроизводство. Несмотря на то что ни гены, ни вирусы, ни органические макромолекулы не способны ни мыслить, ни осознанно стремиться к чему бы то ни было, они выступают агентами естественного отбора. Это означает, что для того, чтобы эволюционировать, вовсе не требуется быть живым, тем более мыслящим существом: естественный отбор — это безликий алгоритм сохранения стабильных систем, и любой объект, которому посчастливится найти способ изготавливать свои копии, запустит собственный эволюционный процесс. В конце книги Докинз задается вопросом: существует ли на нашей планете еще какой-нибудь репликатор, кроме гена? «Случилось так, что реплицирующейся единицей, преобладающей на нашей планете, оказался ген — молекула ДНК. Возможно существование и других таких единиц. Если они существуют, то при наличии некоторых иных условий они неизбежно составляют основу некоего эволюционного процесса»[14].

Чтобы признать, что существование тех или иных объектов подчиняется дарвинистской модели, должны выполняться три обязательных условия: во-первых, объекты должны обладать способностью к репликации, т. е. обеспечивать принцип наследственности, вовторых, часть их копий должна демонстрировать изменчивость — т. е. слегка отличаться от родительской единицы, и, наконец, в модели должен наблюдаться естественный отбор: наиболее жизнеспособные варианты должны иметь преимущества в скорости репликации и продолжительности существования. При этом совершенно неважно, в какой именно среде обитают и из чего сделаны конкретные репликаторы, поскольку в процессе репликации воссоздается именно форма, а не материя: потенциальные репликаторы следует искать везде, без каких бы то ни было ограничений.

Докинз писал свою книгу в эпоху, когда не существовало Интернета, и для подтверждения своей концепции не мог воспользоваться примером компьютерных вирусов — он сделал это в более поздней работе [15]. Конечно, компьютерный вирус умышленно пишется программистом, а не возникает случайно, тем не менее он демонстрирует многие характерные для настоящих вирусов черты: он способен изготавливать собственные копии, обманывая операционную систему-носитель, которая «думает», что, рассылая копии вируса другим компьютерам, она выполняет рутинную, необходимую задачу. У компьютерных вирусов наблюдается и естественный отбор: большая часть из них уничтожается в силу постоянного совершенствования антивирусных программ, но, поскольку даже самый совершенный алгоритм не способен обеспечить полной защиты компьютера от вирусов, наиболее приспособленные к «меняющейся среде» выживают. И все же у вирусов отсутствует третье условие естественного отбора: у них нет изменчивости — в отличие от биологического, компьютерный вирус пока не способен мутировать. Однако по мере того, как усложняется само пространство Интернета, возникает все больше вероятностей возникновения программного кода, который сможет демонстрировать изменчивость [16]. Уже в наши дни существуют программы, создающие так называемый поисковый спам — сотни тысяч фальшивых страничек, текст каждой из которых представляет уникальную комбинацию одних и тех же ключевых слов — это необходимо, чтобы убедить поисковые программы, что эти странички не клоны друг друга, а осмысленный текст. Понимать смысл текста поисковики пока не могут, и все же они обладают определенными методами грамматического и лексического анализа, позволяющего отсеивать сочетания, заведомо не похожие на текст, написанный человеком. Предположим, что умный поисковик отсеет 999 из тысячи вариантов текста, скомбинированного программой поискового спама. Но один вариант все же уцелеет и размножится: сама же программа будет предлагать его пользователям, вбивающим в поисковую строку ключевые слова, которые там содержатся, доставляя его копии в кэш-память компьютеров пользователей. Это уже настоящая конкуренция в дарвиновском смысле, поскольку в модели отбора присутствует вариабельность.

Возражение, которое может возникнуть против такой трактовки, связано с тем, что и компьютеры, и Интернет, и сама программа, генерирующая вариации поискового спама, созданы людьми — в отличие от физической реальности, которая существует сама по себе. Однако это возражение фактически подменяет понятия: и среда, и объекты в ней действительно созданы людьми — но отбор сам по себе не запрограммирован человеком: он возникает спонтанно и основан на тех же принципах, что и в мире живой природы. Проиллюстрируем это на простом примере. Жизнь на нашей планете не только развивается, но и возникла благодаря механизмам естественного отбора: отбору генов предшествовал отбор молекул, приведший к появлению биологических существ. Но если представить, что сторонники теории панспермии правы и жизнь на нашу планету была занесена инопланетянами (пусть даже и сама наша планета вплоть до последнего атома создана теми же инопланетянами), модель биологической эволюции на Земле не перестанет от этого быть дарвинистской: инопланетяне могли придать любые черты живым существам, но они не смогли бы изменить законы мироздания, одним из которых является отбор наиболее стабильных объектов. После того как инопланетяне, завершив создание жизни на планете, отправились бы восвояси, эта искусственная жизнь начала бы развиваться по тем же самым дарвиновским законам, что и естественная. Точно так же в программной среде естественный отбор не создается программистом — он возникает спонтанно благодаря взаимодействию написанной им программы с программой-поисковиком. Естественный отбор — это универсальный закон, действующий независимо от того, кем и с какой целью созданы объекты, на которые распространяется его действие [17].

Концепция Докинза, вероятно, не стала бы настолько научно значимой, если бы ему не удалось найти другой способной к репликации единицы. Внимательный читатель, конечно, уже догадался, о чем речь. Еще Дональд Кэмпбелл предполагал, что органическая и культурная эволюции, обнаруживающие между собой значительное сходство и построенные на алгоритме естественного отбора, могут оказаться разными проявлениями некоего универсального закона. Ранее я недаром акцентировал внимание на том, что культура подразумевает постоянное воспроизводство информации. Если вспомнить, что каждый элемент культуры, распространяющийся из сознания в сознание (порой на протяжении многих десятков и сотен поколений), является информационной единицей, с полным правом можно утверждать, что эти элементы реплицируются: распространяясь благодаря коммуникации между людьми, они создают в их сознаниях все новые собственные копии. Гены, вирусы и макромолекулы состоят из материи, но, как я уже говорил, их репликация подразумевает не воспроизводство материи, а воспроизводство формы. Информация нематериальна, и, однако же, она существует объективно: единицы культурной информации состоят из особым образом организованных символов и при передаче и распространении сохраняют определенное постоянство формы. Это означает, что передача культуры есть репликация информационных единиц, сборка их новых копий. Аргумент Докинза состоит в том, что появление у людей культуры, построенной на символах и воспроизводящейся путем коммуникации, создало своего рода «новый первичный бульон» — огромный массив разнообразной информации, в котором, ввиду универсальности законов естественного отбора, возникли стремящиеся к выживанию единицы, запустившие собственный эволюционный процесс.

Большинство исследователей, изучавших различные модели естественного отбора в эволюции культуры, придерживались традиционной антропологической терминологии, называя единицы отбора «культурными чертами» или «культурными элементами», но Докинз счел нужным дать им специальное название «мемы» (от греческого мимесис — «подражание»). Это название, образованное по аналогии со словом «гены», напоминает, во-первых, что каждая такая единица является репликатором, преследующим задачу собственного выживания и размножения; а во-вторых, что мем — это прежде всего

объективно существующая информация, а не те субъективно воспринимаемые явления, которые мы, люди, обобщаем в виде тех или иных культурных элементов. «Точно так же, как гены распространяются в генофонде, переходя из одного тела в другое с помощью сперматозоидов или яйцеклеток, мемы распространяются в том же смысле, переходя из одного мозга в другой с помощью процесса, который в широком смысле можно назвать имитацией. Если ученый услышал или прочитал об интересной идее, он сообщает о ней своим коллегам и студентам. Он упоминает о ней в своих статьях и лекциях. Если идея подхватывается, то говорят, что она распространяется, передаваясь от одного мозга другому... Посадив в мой разум плодовитый мем, вы буквально поселили в нем паразита, превратив тем самым разум в носителя, где происходит размножение этого мема, точно так же, как размножается какой-нибудь вирус, ведущий паразитическое существование в генетическом аппарате клетки-хозяина. И это не просто facon de parler (фр. образное выражение): мем, скажем, веры в загробную жизнь реализуется физически миллионы раз как некая структура в нервной системе отдельных людей по всему земному шару»[18].

Культурный эгоизм

Аналогии между эволюцией культуры и биологической эволюцией не новы — их пытался провести еще Герберт Спенсер, однако эти попытки были малоуспешными потому, что большинство исследователей превратно понимали сам процесс эволюции — как движение к совершенству, некой заранее заданной цели [19]. Несмотря на развенчание спенсеровских спекуляций, идеи дарвиновского отбора концепций подспудно присутствовали в гуманитарных науках — автор этих строк десятки раз наталкивался в исторических монографиях на фразы вроде «в период республики римские боги подверглись своеобразному естественному отбору». Уподобление культуры своеобразному «геному» цивилизации еще в середине XX века приобрело в гуманитарной публицистике характер устойчивой метафоры. Однако именно теория эволюционирующей культуры, предложив логичное теоретическое обоснование, продемонстрировала, что сходство между биологической и культурной эволюцией не метафора, а полноценная и многообещающая аналогия. Созданная Докинзом меметическая концепция впервые дала подлинно дарвинистское объяснение причин, благодаря которым эта аналогия возникает: единицы культурной информации — это репликаторы, которые, как и гены, служат целям собственного выживания и распространения. При этом мем, как отмечает и сам Докинз, и его последователи, — близкий аналог все-таки не гена, а именно вируса: для его существования и репликации требуется материальный носитель — наш мозг, и если ген принимает участие в создании своего носителя, то мем, подобно вирусу, лишь использует его пространство для своих целей.

Модель Докинза, как уже говорилось, отличается от многих других коэволюционных теорий, согласно которым культура способствует повышению адаптации человека. По Докинзу, мемы еще более эгоистичны, чем даже гены: им нет дела до того, как их распространение отражается на судьбе носителей, они заняты собственным выживанием и размножением. Стремясь к этим целям, мемы закрепляют черты, которые полезны именно для их собственного выживания. «Рассмотрим представление о Боге... Как оно реплицируется? С помощью устного и письменного слова, подкрепляемого великой музыкой и изобразительным искусством. ...Выживаемость хорошего мема, входящего в мемофонд, обусловливается его большой психологической привлекательностью. Идея Бога дает, на первый взгляд, приемлемый ответ на глубокие и волнующие вопросы о смысле существования. Она позволяет надеяться, что несправедливость на этом свете может быть вознаграждена на том свете. „Всегда протянутые руки“, готовые поддержать нас в минуты нашей слабости, которые, подобно плацебо, отнюдь не теряют своей действенности, хотя и существуют лишь в нашем

воображении. Вот некоторые из причин, по которым идея Бога с такой готовностью копируется последовательными поколениями индивидуальных мозгов. Бог существует, пусть лишь в форме мема с высокой выживаемостью или инфекционностью, в среде, создаваемой человеческой культурой»[20]. Оказавшийся привлекательным для множества людей мем переходит из сознания в сознание, подобно вирусу; люди тратят время и энергию для того, чтобы их мозг сохранял и периодически оживлял его в памяти.

Как и у гена, у мема есть три основные задачи — обеспечить себе долговечность существования, широту распространения и точность своей передачи. Наиболее приспособленным мемам удается не просто казаться привлекательными для человека; инфицируя его сознание, они мотивируют носителя на их распространение. Верующий в единого Бога старается рассказать о своей вере как можно большему числу людей, уговаривая принять ее с помощью пряника, а если нужно — то и кнута. Фанат рок-музыки делится с другими своими музыкальными предпочтениями, рассказывая о любимых хитах как о прекрасных, утонченных, наполненных высоким смыслом произведениях. Модница работает «рекламным щитом» для одежды, которую считает стильной и изысканной. Каждый из нас служит носителем и распространителем мемов, и если семиотики считали, что с помощью «культурных кодов» человек общается с другими людьми, то меметика ставит акцент точнее: он не просто общается, а проповедует. Люди не только подают окружающим примеры определенных поступков, идей и артефактов — они заимствуют их и побуждают заимствовать. Если коммуникация в рамках семиотики может рассматриваться лишь как статичный процесс (люди обмениваются шифрами, используя при их составлении некие заданные коды), то меметика способна исследовать его как динамический, поскольку объясняет, почему эти «культурные коды» со временем подвергаются изменениям: составляющие их элементы конкурируют между собой, вырабатывая новые привлекательные черты, чтобы распространиться по возможно большему числу сознаний и занять в них как можно больше ресурсов.

Это представление о меме как об эгоистичном репликаторе радикально меняет традиционные акценты в подходе к культуре: существование культурных элементов вовсе не обязательно диктуется их пользой для выживания человека; более того, они могут наносить ему ощутимый биологический вред. Вероятно, мозг действительно отбирает полезные с его точки зрения идеи, но несовершенство выбора и особенности целеполагания порождают многочисленные «уязвимости» мозга, которые мемы используют для своего распространения [21]. Паразитические мемы лишь выглядят полезными: например, приметы вроде страха перед черной кошкой заставляют людей тратить ресурсы мозга и всего организма на воспроизводство определенного поведения. Увы, не все паразитические мемы так невинны: некоторым удается даже заставить носителя пренебречь инстинктом самосохранения и уничтожить свой организм — например, убедив его в том, что он спасет свою душу, бросившись в пламя.

Совершенно очевидно, что модные вещи, рокмузыка и религиозные обряды помогают достигать определенного психологического комфорта. И если психологический комфорт ведет к продлению жизни человека (а геронтологи в основном склонны с этим соглашаться), то не следует ли все-таки считать все эти мемы симбионтами? Ответим на этот вопрос так: в ряде случаев мемы действительно оказываются симбионтами, но в других случаях соотношение вреда и пользы, которые они приносят, оказывается далеко не выигрышным. Психологический комфорт не всегда благоприятствует выживанию: человеку в горящем доме лучше пожертвовать душевным спокойствием и спешно озаботиться, как бы оттуда выбраться. Некоторым своим носителям религия позволяет прожить более долгую жизнь и, поскольку многие религии считают Божьим указанием девиз «Плодитесь и размножайтесь», оставить как можно больше потомков. В этом случае можно утверждать, что религия способствует процветанию генов своих носителей. Однако, увы, это не всеобщая закономерность: не раз в истории религиозные идеи толкали их адептов на смерть в религиозных войнах, заставляли идти на мученическую

смерть из-за догматических разногласий или просто доводили до гибели благодаря чрезмерному упованию на Бога и пренебрежению к своей земной участи. А если вспомнить, что наиболее древние течения христианства — католицизм и православие, а также буддизм и некоторые другие религии — предписывали своим наиболее истовым адептам безбрачие, становится ясно, что религиозные идеи весьма часто вели к исчезновению генов своих носителей. Целибат — один из ярчайших примеров мемов, провоцирующих поведение, явно противоположное интересам генов своих носителей (и этому явлению будет посвящена целая глава).

Культурные идеи демонстрируют едва ли не большинство эффектов, которые Докинз рассматривает на примере генов. Так, им свойственна коадаптация: собранные в определенный комплекс, они имеют больше шансов быть скопированными из сознания в сознание. Если даже очень доверчивому человеку, незнакомому с рассказом о жизни Христа, поведать о том, что некий человек был сыном Бога, претерпел распятие на кресте и воскрес на третий день, он сочтет это абсурдом. Но если он узнает о кротком и милосердном учении Христа, о том, что вера в Него дает человеку шанс на новое существование после смерти, если его разум будет смущен пугающими картинами Апокалипсиса, у него будет гораздо больше шансов воспринять рассказ о распятом и воскресшем Боге как достоверный. Мемы внутри таких комплексов (они получили название «мемплексы» — удобное сокращение от громоздкого «коадаптированный мемовый комплекс») как бы поддерживают друг друга, затрагивая струны в сознании человека при помощи сложного набора «отмычек» — логических, эмоциональных и т. п. Наиболее приспособленным мемплексам удается сплести целую сеть представлений о мире, из которой носитель не в состоянии выпутаться. Религии — настоящие чемпионы по плетению таких сетей иллюзорной реальности, в которую они улавливают человека: в одной из следующих глав мы увидим, как средневековому христианству удалось создать целый мир, подчинив религиозной догме науку, экономику, политическое устройство общества, частную жизнь людей, обеспечив тем самым гарантированное воспроизводство мемплекса христианства.

Мемы возникли благодаря появлению у человека способностей к коммуникации, однако их существование не следует рассматривать лишь как побочный эффект эволюции человека: судя по всему, они сами по себе наложили значительный отпечаток на всю эволюцию homo sapiens. С. Блэкмор объясняет, почему именно человек стал создателем культуры: из всех животных только высшие приматы способны учиться, подражая. Обучение путем подражания делает возможным воспроизводство информации; однако именно это и создает почву для репликации мемов. Вероятно, еще до появления речи наши предки были способны воспроизводить мемы — однако до появления языка культура не была устойчиво воспроизводившимся массивом информации, и следовательно, мемы возникали как единицы с весьма краткой продолжительностью жизни — в одну-две передачи между индивидами. Однако, однажды появившись, мемы мгновенно превратились в новый важный фактор отбора для нашего вида, определяющий, какие черты генотипа должны развиваться, а какие нет. Опираясь на это соображение, С. Блэкмор дает собственные решения двух величайших антропологических загадок: эволюции мозга у homo sapiens и происхождения речи. Обе эти проблемы казались простыми и понятными еще в первой половине XX века: и мозг, и речь развивались у наших предков потому, что способствовали их выживанию. Это верно лишь в общих чертах — как говорится, дьявол кроется в деталях: как отмечалось в предыдущей главе, мозг человека (который, к слову, в три раза превышает объемом мозг его ближайших родственников — шимпанзе) явно избыточен для осуществления тех функций, которые лежали на нем в каменном веке, — чтобы изготовить примитивные орудия труда или устроить загонную охоту, сгодился бы и мозг, и вдвое меньший, чем наш. Такая же история и с речью: простейшие ее навыки действительно могли зародиться в ответ на потребность в организованной охоте или труде, однако ответственные за нее структуры

мозга, уже у человека плейстоцена, судя по исследованиям окаменелых черепов, были способны продуцировать чрезвычайно сложные языковые конструкции, необходимости в которых у пещерного человека не было. Сложный мозг не только не нес преимуществ для выживания человека в каменном веке, но и требовал неоправданных расходов: ведь он потребляет примерно половину всей энергии, вырабатываемой нашим организмом. Естественный отбор не терпит расточительства: если бы потребности в таком огромном мозге и сложной речи у человека не было, эти феномены бы попросту не могли возникнуть — Господь Бог мог дать человеку мозг «на вырост», заранее зная, что ему понадобится размышлять о квантовой физике и устройстве Галактики, но естественный отбор этого сделать никак не мог. Вот почему уже с 60-х годов XX века исследователи предпринимали попытки рассматривать огромный и сложный мозг человека как побочный эффект приспособления человека к каким-то другим задачам. Но каким? Блэкмор дает этим двум взаимосвязанным проблемам остроумное объяснение. Особенностью человека, отличающей его от всех животных, кроме высших приматов, является способность к подражанию. Именно появление этой способности и позволило возникнуть культуре и второму репликатору — мему, который сразу же начал оказывать селекционное давление: люди, обладающие лучшими способностями к подражанию, имели репродуктивные преимущества, поскольку легче усваивали новые, уже опробованные другими людьми-экспериментаторами способы охоты, принципы организации, формы орудий труда. Человек как вид становился все более ловким имитатором, а параллельно с этим шла активная эволюция мемов. В основе информатики лежит представление о том, что дискретные (цифровые) информационные единицы копируются и хранятся с большей надежностью, чем аналоговые. Единицы языка — от слов до предложений — являются дискретными: следовательно, мемы, передаваемые посредством языка, будут сохраняться и воспроизводиться с гораздо большей точностью, чем те, что передаются через модели поведения. Итак, появление языка, пусть даже в самой примитивной форме, сразу стало фактором, благоприятствующим воспроизводству мемов. А усложнение языка, которое способствовало распространению мемов во все более точной форме, шло рука об руку с отбором генов, позволявших нашим предкам выработать мозг, приспособленный для того, чтобы использовать речь и — наряду с крупицами информации, способствующей выживанию человека, — воспроизводить тонны бесполезных мемов. Эта гипотеза выглядит реалистичной и вполне соответствует тем принципам взаимодействия человека и мемов, представление о которых выработалось у нас во время изучения обрядовой стороны религии (см. главу 5).

Критика меметики, научная и не слишком

Меметика — молодая дисциплина: научный интерес к ней стал пробуждаться лишь во второй половине 90-х годов XX века, и она продолжает вызывать острую критику со стороны приверженцев традиционных культурологических подходов. Выше я говорил, что попытки создать непротиворечивую науку о человеке, где традиционные гуманитарные представления не вступали бы в конфликт с положениями генетики и биологической эволюции, не могут не подвергаться яростной обструкции из-за того, что они фактически рушат строившееся веками здание гуманистических ценностей. И все-таки теория эгоистичного гена оставляла возможность сохранить прежнее видение мира: можно было признать, что нерациональные с точки зрения выживания наших генов явления культуры все же имеют духовную ценность, поскольку никто не знает, в чем состоит историческое предназначение человека как существа. Однако меметика выбивает из-под ног и ту почву, которая казалась твердой: все неадаптивные культурные явления, к которым мы питаем пристрастие, — попросту своего рода паразиты, использующие нас для своего распространения. Вне всяких сомнений, этот взгляд покажется многим пессимистичным, однако ученые в своем стремлении к истине не должны прятать голову в песок, увидев, что познаваемая реальность не соответствует ожиданиям. Увы, в

настоящее время меметика чаще всего подвергается нападкам не с научных, а с этических позиций.

Наиболее типичный выпад против нее основан на том, что она якобы использует вульгарно-материалистические представления, уподобляя человеческий мозг компьютеру, который может быть обманут внедрившимся в него «вирусом», а человека с его способностью критически мыслить, ставить осознанные цели и отделять добро от зла рассматривает как покорного исполнителя заложенных в него программ [22]. В действительности меметика вовсе не считает, что все наше поведение сводится к простому выполнению культурных инструкций, — она лишь опирается на одно из ключевых положений современной антропологии, согласно которому каждый из нас так или иначе живет в реальности своей культуры, играющей преимущественную роль в выборе человеком поведенческих стратегий. Однако культура эта сама по себе состоит из элементов, эволюционирующих по законам естественного отбора, и это меняет всю картину взаимоотношений между мемом и человеком: столкновение биологических интересов человека-носителя и стремления мема-репликатора к собственному выживанию зачастую выливается в паразитизм второго на первом. «Мы по-прежнему можем задаваться вопросом, получают ли люди какие-либо выгоды от существования тех или иных культурных элементов — и служит ли это, таким образом, причиной, почему они воспроизводятся. Но мы должны быть готовы и к отрицательному ответу на этот вопрос»[23], — предупреждает Д. Деннетт.

Отрицание кибернетической природы мозга и вовсе вызывает воспоминание о нападках на «лженауку кибернетику» в СССР 1950-х годов, вызванных не только политическими причинами, но и банальным нежеланием понимать, что работа нашего мозга во многом основана на тех же принципах обмена информацией, которые действуют как внутри простейших живых систем, так и внутри неодушевленных механизмов. Человеческий мозг выступает генератором и приемником информации в той же степени, что и компьютер. Разумеется, при всей своей сложности и многофункциональности он превосходит существующие ныне образцы ЭВМ, но это не означает, во-первых, что в своей деятельности он свободен от базовых функций, свойственных кибернетическому устройству (человек не перестает нуждаться в воздухе только потому, что он — мыслящее существо), а во-вторых, что между ними пролегает непреодолимая граница. Еще совсем недавно в научно-популярных журналах именитые математики всерьез утверждали, что компьютер, как бы хорошо он ни умел считать, все равно не обыграет в шахматы человека, поскольку не обладает фантазией, интуицией, талантом... В наши дни программу, способную победить именитого гроссмейстера, можно бесплатно скачать в Интернете, и, по мере дальнейшего усложнения компьютеров и программ для них, становится очевидно, что нет никаких фундаментальных препятствий, чтобы обучить вычислительную машину тому, что мы называем фантазией или интуицией[24]. Словом, такого рода критика опять-таки обнаруживает уже упомянутое представление человека о себе как о существе, неподвластном законам бытия.

Являясь источником эмоций, имеющих сложную психофизиологическую природу, и используя специфическую, отличную от формальной логику, наш мозг тем не менее проявляет большинство свойств, характерных и для искусственного интеллекта: он обменивается информацией с другими «виртуальными машинами» посредством знаковой системы, познает мир, вынося суждения на базе уже имеющейся в его памяти информации, и аккумулирует результаты суждений как базу для новых умозаключений. Подобно компьютеру, мозг не может создать новую идею из ничего — любая идея базируется на трех видах информации — на логических закономерностях и данных, которые генетически «предустановлены» в когнитивных структурах мозга, на результатах обработки наблюдений за окружающей реальностью и на коммуникации с другими людьми. Последний источник делает мозг доступным для культурного программирования.

Точно так же и культура, будучи информацией, подчиняется всем законам, характерным для информатики в целом. Признавая объективность человеческой культуры, антропологи, как отмечает Дан Спербер, тем не менее уклоняются от вопроса об ее онтологическом статусе, не признавая культуру ни материальным, ни психологическим феноменом, ни какой-либо комбинацией этих составляющих[25]. Отсутствие ответа на этот вопрос, между тем, стало причиной серьезной путаницы, например, в семиотической теории. Понимая, что культура и коммуникация используют одни и те же информационные единицы, многие семиотики не нашли ничего лучшего, как отождествить оба явления: культура и есть коммуникация [26]. Такое отождествление, в свою очередь, породило представление о том, что всякий «текст» (единица культурной информации) обладает коммуникативной направленностью, т. е. предназначается адресантом для передачи адресату. Меметика подходит к проблеме с противоположной стороны, со стороны адресата, а не адресанта: мемы — это любая информация, которую можно скопировать; она не обязательно предназначена для коммуникации, но может передаваться ее средствами. При этом информацию можно копировать на различные носители — будь то человеческий мозг, бумага, магнитный диск и т. п. Меметический подход позволяет рассматривать элементы культуры как разновидность информации в целом, не проецируя на нее несвойственные ей характеристики.

Вероятно, именно трактовка культуры как системы информационных единиц, обрабатываемых «виртуальной машиной», которой является человеческий мозг, может дать науке подлинно материалистический подход к ней. Однако непонимание онтологического статуса мемов зачастую вызывает и превратное понимание аналогии между мемом и вирусом: многие гуманитарии, не слишком сведущие в биологии, склонны представлять вирус чем-то активным, обладающим ложноножками и недюжинным коварством — следовательно, и гипотеза о мемах сразу вызывает ассоциации с фантастическими романами вроде хайнлайновских «Кукловодов», где инопланетные существа устанавливали контроль над человеком, внедряясь в его организм. Нет, мемы не являются ни разумными, ни, в каком угодно смысле слова, живыми: так же, как и вирусы, это пассивные единицы, эволюция которых происходит исключительно благодаря тому, что их носители, действуя по собственной эволюционной программе, делают ошибочный выбор и воспринимают их как полезный и потому заслуживающий копирования объект.

Меметику часто обвиняют и в том, что в стремлении к строгой аналогии между культурной и органической биологической эволюцией она старается представить эволюцию культуры как закономерный отбор случайно возникших элементов. Но как же можно считать религиозные идеи, виды оружия или формы одежды случайно возникшими, если своему возникновению они чаще всего обязаны сознательному нововведению[27]? Здесь имеет место определенное недопонимание: меметика отнюдь не отрицает, что большинство культурных элементов возникает и изменяется благодаря сознательной, направленной деятельности людей, она лишь акцентирует внимание на том, что каждое поколение перенимает большую часть культуры как данность, а осознанное вмешательство в нее не отменяет медленного, растянутого порой на сотни и тысячи лет процесса отбора, который может сохранять не те элементы, которые, казалось бы, более соответствуют интересам их носителей, а совсем другие. Весьма часто (и особенно в области религии) элементы культуры возникают по одним причинам, а сохраняются по совершенно другим. Появившись однажды в силу тех или иных конкретно-исторических причин, религиозная идея может сохраняться даже несмотря на то, что сами реалии, благодаря которым она возникла, уже тысячелетия назад отошли в прошлое. Известно, что характерное для греческой философии противопоставление духа и материи при примате первого во многом вдохновлялось системой рабовладения: представление о свободном и возвышенном духе, диктующем материи, в какие именно оптимальные формы ей воплотиться, было проявлением естественного для жителя древних Афин противопоставления между свободой и рабством, интеллектуальным и тяжелым

физическим трудом [28]. Античное рабство давно в прошлом, однако оппозиция идеального и материального через неоплатонизм и гностицизм прочно вошла в христианство, а затем и в ислам. Характерное для индо-иранских народов видение Вселенной как множества изолированных миров, вероятно, было навеяно ландшафтом лесостепей, где обитали их предки, — обширные поля отделены друг от друга густыми лесами (правдоподобность этой гипотезы может подтвердить каждый, кому довелось побывать в низовьях Волги)[29]. Предки индийцев покинули лесостепную зону более трех тысяч лет назад, но представление о множественности миров по-прежнему остается одним из краеугольных камней в космологии всех религий, возникших в Индии.

Для целей меметики не так уж важно знать, как именно появились те или иные идеи, гораздо важнее — почему они сохранились. В биологической эволюции любая мутация носит случайный характер, а вот закрепление ее всегда закономерно. В культурной эволюции идеи редко рождаются случайно — каждая из них является результатом осмысления окружающей реальности или рождается как инструмент, пользуясь которым человек преследует собственные (в той степени, в какой он их понимает) интересы, но сохранится ли эта идея, связано уже не с конкретно-историческими обстоятельствами, а с ее привлекательностью для человека (причем привлекательностью универсальной, привлекательностью для человека вообще, а не для члена конкретного сообщества и жителя конкретной эпохи) или ее способностью мотивировать носителей на ее сохранение и распространение. Это действительно напоминает закономерное закрепление случайно возникших признаков. Отметим попутно, что сознательные крупные инновации в культуре происходят не так уж часто (гораздо чаще имеет место постепенное накопление малозаметных изменений того или иного элемента), и, как я уже упоминал в предыдущей главе, вплоть до Нового времени люди относились к радикальным новшествам с подозрением. Вполне возможно, что сами мемы провоцируют людей на неприятие нового (мы коснемся этого вопроса в главе 6).

Другая часть нападок на меметику вызвана уже упомянутым страхом «биологизаторства» науки о человеке, рудименты которого до сих пор весьма ощутимы: историки и этнологи в большинстве случаев не только избегают пользоваться данными популяционной генетики, но и опасаются самого употребления термина «человеческая популяция», поскольку им чудится в нем нечто расистское. Многим кажется возмутительным и сам факт, что отец меметики — биолог, а не гуманитарий: каждому гуманитарию известно немало неуклюжих, а порой и откровенно бредовых попыток математиков или физиков применить методы своих наук к истории и социологии. Неосторожные заявления классиков меметики подчас лишь подливают масла в огонь — как воинствующий атеист, Докинз в своих эссе иногда склонен утрировать явление религии, называя ее «вирусом мозга». И все-таки меметика оказалась продуктивным методом именно для гуманитарных наук: один из самых крупнейших из ныне живущих специалистов по когнитивной философии, Дэниэл Деннетт из Университета Тафтса, использовал меметику для создания теории человеческого сознания; известный британский психолог Сьюзен Блэкмор в 1997– 2001 годах издавала Journal of Memetics, публиковавший работы, где методы меметики применялись к широкому кругу проблем — от экономических до музыкальных.

На самом же деле, увы, чаще приходится сталкиваться с тем, что гуманитарии, широко пользующиеся дарвиновской терминологией для построения метафор, продолжают понимать эволюцию во вполне спенсеровском духе — как усложнение и постоянное совершенствование форм. В своих теоретических спекуляциях антропологи и социологи на удивление часто употребляют фразы вроде «культура (общество, государство) представляет собой живой организм» (причем, кажется, эти обороты задуманы вовсе не как метафоры) — и никого это «биологизаторство» не коробит. В гуманитарных изысканиях существует и целая традиция пафосных и откровенно ненаучных спекуляций, строящихся на понятиях вроде «менталитет» или «этос» и

рассматривающих культуру как загадочную субстанцию, которую «впитывают с молоком матери».

Возможно, проблема во многом еще и в выработке нового научного языка: даже подмечая аналогии между культурной и органической эволюцией, гуманитарии не могут облечь их в более точную форму, не пробуждающую воспоминаний о позитивистских и идеалистических теориях XIX века, охотно трактовавших как живые организмы все, что угодно — общество, язык, государство и т. п. Меметика ни в малейшей степени не опиралась на достижения семиотики, поскольку обязана своим существованием скорее генетике и психологии, — и, однако, именно семиотики предвосхитили многие положения меметики, не сумев при этом ни четко выразить их, ни объяснить. Так, способность «текстов» жить собственной жизнью, не зависящей от воли создающих их людей, была подмечена еще структуралистами: Лотман говорил о тексте как о полноценном собеседнике, способном разговаривать с человеком и с культурным контекстом[30]. Л. Мялль и вовсе утверждал, что тексты способны к репликации, полагая, что каждый из них является «текстопорождающим механизмом»[31]. Эти попытки рассказать о важных теоретических открытиях, как мы видим, приводят то к очеловечиванию явно неодушевленных предметов, то к употреблению сложных и туманных формулировок. На мой взгляд, теории эволюционирующей культуры, и в частности меметике, первой удалось заложить основы научного языка, который действительно адекватен этим сложным явлениям, создать удобную терминологию и методические принципы — и я не вижу причин, почему бы ими не воспользоваться. Я надеюсь, что универсальный дарвинизм позволит обнаружить связь между разными областями явлений, имеющих место в нашей Вселенной, и вписать существование человеческой культуры не только в общую историю жизни на планете, но и в общую научную картину мироздания.

Проклятые вопросы меметики

При всем том нельзя не принимать во внимание, что меметика как дисциплина сегодня находится лишь в начале трудного и долгого пути и вопросов здесь пока больше, чем ответов. Существует несколько действительно важных теоретических проблем, связанных с мемами. Одна из них в том, что невозможно четко отграничить один мем от другого. Дарвиновская эволюция предполагает, что единицы наследования должны быть дискретными, но четко обозначить границы между идеями или культурными элементами не представляется возможным. Авторы книг по меметике обычно иллюстрируют эту трудность при помощи такого вопроса: что является мемом — Девятая симфония Бетховена или только ее первые четыре ноты? Однако проклятый вопрос, в какие единицы организована культурная информация, отнюдь не нов: он унаследован меметикой от семиотики, в рамках которой шла долгая дискуссия о том, можно ли разбить на отдельные значимые единицы невербальные коммуникативные объекты, например рисунки или картины. Отсутствие однозначного ответа отнюдь не мешало семиотике развиваться и считаться наиболее авторитетным подходом к культуре. Скажем больше: и между генами, представляющими собой куда более простые единицы, чем культурные элементы, тоже не всегда удается провести границы: в процессе кроссинговера, лежащего в основе полового размножения, границы расщепления ДНК иногда пролегают не только между генами, но и внутри них. С. Блэкмор в своей «Машине мемов» справедливо напоминает, что до открытия в 1953 году Дж. Уотсоном и Ф. Криком структуры молекулы ДНК (и уж тем более в те времена, когда Мендель проводил свои опыты, а Дарвин только формулировал законы наследственности), у ученых вообще не было понимания, что представляет собой единица наследственной информации и в каких структурах внутри организма она сохраняется, — однако это не послужило препятствием к тому, чтобы заложить основы генетики. Точно так же не должно быть препятствием и отсутствие данных о том, что представляют собой мемы с точки зрения структуры, как именно

организована информация в мозгу и т. п. [32]

Другая проблема более существенна. Что может выступать носителем мемов — только человеческий мозг, где мемы существуют в качестве определенных биохимических структур, или в том числе и артефакты, созданные с их помощью? Является ли напечатанное на бумаге стихотворение таким же набором мемов, как и хранящийся в нашей памяти собственно текст? В «Эгоистичном гене» Докинз следовал разделению между mи i-культурой, предложенному Ф.Т. Клоаком: мемы (i-культура) являются инструкциями, хранящимися в мозгу, а поведение человека и создаваемые им артефакты (m-культура) являются чем-то вроде фенотипа этих мемов, программируемого результатом их обработки нашим мозгом [33]. В «Объясненном сознании» Д. Деннетт возражает против такой точки зрения, указывая, что «паровоз несет идею колеса» — т. е. артефакты сами по себе являются носителями информации, способной к репликации, но этот довод легко опровергнуть, если счесть артефакты и поведение человека своеобразным шифром, в который мемы переводят себя, чтобы их можно было скопировать: мозг декодирует (воспользуемся чисто семиотическим термином) символы, артефакты и поведение (в том числе речевую коммуникацию) других людей, стараясь извлечь из них коммуникативную информацию. При этом поведение и артефакты не обязательно должны нести в себе сознательно отправленное другими людьми послание: если текст, переданный посредством устной или письменной речи, или исполнение ритуалов подразу мевают сознательное сообщение, то, например, лук и стрелы, оказавшиеся в руках незнакомого с ними человека, вовсе не являются «сообщением» — и, однако же, человек способен проанализировать устройство лука и скопировать его, таким образом получив и записав в своем мозгу созданные кем-то мемы. При этом способность человека прочесть полезный «текст», заключенный в артефакте, во многом зависит от того, какая информация уже хранится в его мозгу: индейцы племени навахо, впервые увидевшие паровоз, извлекли из него совершенно иное «сообщение», чем русский инженер И.И. Ползунов, увидевший паровоз Стефенсона на выставке в Лондоне и сумевший по возвращении на родину собрать его пусть и приблизительную, но вполне рабочую копию. То же верно и в отношении любого текста, передаваемого при помощи языковых средств, — смысл, который вы извлекаете из услышанной фразы, напрямую зависит от уровня владения языком, на котором она произнесена, а также от понимания слов и ситуации, которая будет заметно варьироваться в зависимости от особенностей вашей личности. В мире мемов, где каждое их копирование априори не может быть стопроцентно точным, постоянная декодировка носителей информации (еще один термин из учебников семиотики) — артефактов, текстов и поведения людей — является основой передачи любой культурной информации.

Было бы очень удобно отождествить мемы с i-культурой и закрыть на этом проблему. Однако есть соображение, которое не позволяет принять такую простую и удобную точку зрения. Дело в том, что и поведение, и тексты, и артефакты сами по себе могут служить объектом копирования: пробуя сделать первый в своей жизни глиняный горшок, подмастерье горшечника не имитирует движения своего учителя, у которого он учится, а осваивает лишь два-три стандартных приема, с помощью которых старается придать сходство своей заготовке с образцом, на который то и дело бросает взгляд; в дальнейшем этих приемов будет вполне достаточно для того, чтобы делать копии и более сложных изделий. Другими словами, имеет место именно копирование объекта, а не поведенческой программы. Л. КаваллиСфорца и М. Фельдман даже используют термин «организмы второго порядка»[34], когда говорят об артефактах, создаваемых людьми, подчеркивая, что каждый из таких артефактов выступает самостоятельной единицей естественного отбора: их форма и дизайн придуманы людьми, однако то, как именно будет выглядеть кузов автомобиля или лезвие алебарды, зависит не только от желания их создателей, но и от того, какую эффективность продемонстрируют эти объекты в физическом пространстве. У. Бенцон, развивая эмпирическую традицию антропологии,

полагает, что именно артефакты и поведение — это «гены», а идеи — это их «фенотип»[35]. Судя по всему, необходим компромисс: считая мемами «любую информацию, поддающуюся копированию», С. Блэкмор вводит удобное разделение двух способов копирования, которые обозначает как «скопируй-инструкции» и «скопируй-результат»36. Если повар читает рецепт, а затем варит суп, он копирует инструкции (т. е. определенные поведенческие образцы); если же он пробует суп другого повара, попутно анализируя его состав, а затем готовит собственный суп из таких же ингредиентов, он копирует результат (т. е. артефакт). В повседневной жизни встречаются оба способа; часто они сопутствуют друг другу — повар, попробовав суп, приготовленный коллегой, вполне может спросить, клал ли тот туда травку «утешение желудка», тем самым запросив инструкцию в дополнение к своим аналитическим попыткам скопировать результат его деятельности.

С невозможностью отличить «генотип» мема от его «фенотипа» связана и другая теоретическая трудность: если человек копирует не идею, а предмет, чаще всего он воспроизводит и отправляет по цепочке другим людям все случайно внесенные при воспроизведении детали. Но в таком случае эволюция мемов — это не дарвинистский, а ламаркистский процесс: ведь наследуются не только «врожденные», но и приобретенные в процессе копирования признаки. Это противоречие, на мой взгляд, можно снять, если рассматривать «приобретенные признаки» как «шум» или мутацию — в отличие от копирования генов, копирование мемов всегда предполагает мутацию того или иного масштаба. В отличие от гена, мем — гораздо менее стабильное образование, и все же у него есть свои способы противостоять «шуму», мешающему точности копирования. Один из таких способов Докинз иллюстрирует на простом примере: если обучить одного ребенка из группы складывать бумажный самолетик и попросить передать этот навык дальше, мы не заметим никакого серьезного накопления ошибок даже к десятому по счету ребенку: его самолетик будет довольно точной копией исходного, поскольку наш мозг обычно хорошо понимает, что именно нужно копировать при изготовлении материального объекта [37]. В случае с технологическими идеями фактором, ограничивающим «шум» при их передаче, выступают не только когнитивные структуры мозга, но и сам материальный мир с его логикой физики, геометрии и алгебры.

Отметим, что процессы копирования культурных единиц вовсе не обязательно должны быть организованы точно так же, как копирование генов: и те и другие происходят по законам естественного отбора, но детали воспроизводства могут серьезно отличаться. Меметика не повторяет ошибки Г. Спенсера — ни о каком точном уподоблении биологического естественного отбора и отбора идей и речи быть не может: ген — дискретная единица, а мем — нет, ген копируется точно, а мем — лишь приблизительно, ген предполагает строгое разделение генотипа и фенотипа, а мем подразумевает наследование в том числе приобретенных признаков [38]. Однако эволюция обоих построена на одном и том же принципе естественного отбора, опирающемся на наследственность, изменчивость и связь между адаптивностью того или иного признака и частотой его воспроизведения в гено/мемо фонде.

Зачем нужна меметика?

Этот краткий обзор «белых пятен», которые еще остаются в теории меметики, отчасти объясняет критику в ее адрес. Однако причины, по которым научный интерес к меметике пока что ниже, чем можно было бы ожидать, кроются, разу меется, не только в теоретических проблемах — и далеко не только в опасении культурологов утратить привычную почву старых теорий под ногами. У образованного и умного гуманитария при знакомстве с меметикой (я специально проверял это на множестве знакомых) первым делом возникает мысль: «Действительно, на ситуацию можно посмотреть и с такой стороны, только зачем? Меметика ничем не лучше других постмодернистских подходов, шутки ради называющих лошадь телегой, а телегу лошадью». Некогда один мой добрый

приятель жаловался, что ставит электрический чайник в определенное время дня, даже несмотря на то, что ему не хочется чаю, и в шутку предполагал, что настоящий хозяин его поступков — именно чайник: «Он — мой мозг, а я — его мышцы». Человек, который не хочет разбираться в том, что такое меметика, после первого знакомства с ней, скорее всего, будет воспринимать ее как шутку в этом роде. Многие даже охотно признают, что «естественный отбор» и «мемы» — весьма удобные метафоры для культурных процессов, но тем не менее не станут рассматривать меметику как серьезный научный подход.

Однако в действительности весь смысл меметики заключается именно в том, что мемы — не метафора, а реально существующие единицы: если идеи представляют собой репликаторы, преследующие собственные цели, а отнюдь не служащие интересам человека, закономерности развития культуры окажутся принципиально иными, чем это принято было думать. Меметический взгляд на религию отличается от всех тех, которые рассматривались в предыдущей главе: религия — это самостоятельный игрок, а не производная от интересов верующих и религиозных организаций. В шестой главе я постараюсь продемонстрировать, что борьбу церкви с ересями, как и любые реформационные и антицерковные движения правильнее было бы рассматривать как взаимодействие не двух, а трех сторон, имеющих каждая свои интересы: если церковь отстаивает свою власть над умами и кошельками, а оппозиция — свободу вероисповедания, свободу от церковного произвола и поборов, то религия борется за точность своего воспроизводства и умножение числа своих копий. Она «играет на противоречиях», зачастую добиваясь того, что борьба между церковной организацией и реформационными движениями идет ей лишь во благо. В других главах я постараюсь показать, что множество важнейших сторон различных религий — например, сотериологические и эсхатологические идеи, стремление к аскезе, концентрация на священном тексте и т. п. — закрепились не благодаря конкретно-историческим обстоятельствам или выдающимся вероучителям, но именно потому, что у религии есть собственные цели — стремление к выживанию, точной передаче и распространению в максимальном числе сознаний.

В книге «Машина мемов» Сьюзен Блэкмор приводит важнейший критерий полезности меметики: эта теория объясняет многие факты лучше, чем теории-конкуренты [39]. Многие проблемы социальной антропологии, такие как дискуссия о пережитках, вопрос о соотношении культурных и социальных причин в религиозных движениях и т. п., обретают в свете меметики новый ракурс. Именно меметика может сейчас сказать новое слово и о религии. Материалисты долгое время отказывали религии в праве на роль самостоятельной причины социальных явлений: отталкиваясь от положения, что Бога (богов, сверхъестественного мира в целом) не существует, они полагали, что вера в вымышленные сущности не может быть исходной точкой исторических явлений — в отличие от весомой, грубой, зримой экономики, классовой борьбы и т. п. Отсюда зачастую происходила модернизация мышления людей прошедших эпох, восприятие религии как формы, прикрывавшей социальнополитические потребности. Между тем, ближе к концу XX века стало ясно, что и сами социально-политические конструкты — такие, как государство, идеология, нация и т. п., — являются своего рода иллюзиями, ни в малейшей степени не более реальными, чем религия. Так, один из самых известных исследователей проблемы национализма, Бенедикт Андерсон, назвал нации воображаемыми сообществами, аргументируя это тем, что в действительности нация, как правило, не имеет для своего выделения ни этнической, ни политической, ни какой-либо другой базы, кроме убежденности в ее существовании людей, себя к ней причисляющих. Не составит труда показать, что и другие политические объединения, известные истории, часто являлись в том же смысле воображаемыми: варвары, разрушившие Римскую империю, и сотни лет спустя продолжали считать себя римлянами, балканские славяне, ассимилировавшиеся с древнегреческим этносом, ныне считают себя потомками эллинов. Современные банковские аналитики демонстрируют иллюзорность многих

экономических явлений, в основе которых лежат не физические потребности, а психологические закономерности — так, паника на биржах или финансовые «мыльные пузыри» обычно возникают не в силу объективных причин, а именно благодаря распространению (и часто неумышленному) тех или иных ожиданий относительно экономической ситуации[40]. Более того, и само общество потребления, а значит, и работающая на него глобальная экономика, как многократно отмечалось со времен А.Дж. Тойнби, существуют в силу своего рода иллюзии, поскольку инспирированы стремлением людей к определенному стандарту жизни, распространяемому СМИ, кинофильмами и т. п.

Но если эти воображаемые сообщества и иллюзорные явления на протяжении всего существования человечества считались важнейшими факторами исторического процесса, то чем религия хуже? Опираясь на закономерности эволюции информационных единиц, меметика способна аргументированно объяснить, почему определенные черты религии воспроизводятся на протяжении тысячелетий и почему они провоцируют людей на столь странные чувства, как религиозная нетерпимость, или столь иррациональные действия, как мученичество или затворничество в монастыре.

Меметика дает четкое объяснение, каким образом нематериальные, но объективно существующие агенты (идеи, культурные элементы) могут влиять на социальную жизнь, политику и экономику. Хорошо известно, что постмодернизм, провозгласивший отказ от поиска каких-либо объективных закономерностей истории и развития культуры, как раз и стал реакцией на вульгарно-материалистический подход к явлениям социальной жизни: симулякры Ж. Бодрийара, мир как многократно переправленный текст в работах Ж. Деррида, распространяющиеся в обществе страхи как отправная точка исторических явлений у М. Фуко, требования перейти от поиска универсальных исторических закономерностей к микроистории явно указывали на кризис, спровоцированный примитивным социально-экономическим детерминизмом. Модель развития культуры, предложенная меметикой, ценна уже тем, что, подразумевая существование достаточно четких и универсальных алгоритмов развития, при этом полностью избавлена от жесткого детерминизма. Согласно этой модели любой элемент культуры (особенно сложные идеологические системы вроде религии или комплекса политических идей) возникает не потому, что есть «предпосылки» для этого, а потому, что складываются благоприятные обстоятельства. При этом в двух случаях с одинаковыми обстоятельствами идеология может возникнуть, а может и нет — жесткому детерминизму тут нет места, возникновение идеологии носит вероятностный характер. Иными словами, «спрос» на идеологию не всегда рождает предложение; более того, этот «спрос», как правило, может удовлетворить не какая-то строго определенная идеология, а несколько различных, обладающих разной конкурентоспособностью. Однако при этом, как и в генетике, культурная эволюция сочетает случайность эволюционных находок с закономерностями их отбора: каждая культура тяготеет к выбору тех идей, которые либо оказываются полезны своим носителям, либо способны наилучшим образом пропагандировать себя.

В предисловии к одному из изданий «Философских исследований» Людвиг Витгенштейн с горечью вспоминает, что в то время как в научных кругах его философия вызывала неприятие, отдельные его идеи постепенно приживались в общественном сознании в искаженном и утрированном виде. Меметику может постичь участь, общая для многих радикально новаторских дисциплин: слово «интернет-мем» (так называют распространяющиеся в Сети фразочки, анекдоты и т. п.), изобретенное Сьюзен Блэкмор, уже прочно вошло в молодежную культуру, но научный интерес к меметике, который она вызывала в конце 1990-х — начале 2000-х, потихоньку угас. Меметике как дисциплине остро не хватает практических исследований, и прежде всего именно по истории. Автор искренне надеется, что его книга позволит хотя бы в минимальной степени восполнить этот пробел. Причины, почему я заинтересовался меметикой, как ни покажется странным, чисто исторические. В гуманитарных науках существует нечто вроде моды: каждые несколько десятилетий возникает претендующая на универсальность концепция, под

которую стараются подогнать хорошо известные и неоднократно проинтерпретированные факты: так, в 60– 70 -х годах XX века гуманитарии адаптировали свои изыскания к взглядам Клода Леви-Стросса и Ролана Барта, а в 90-е подгоняли их под постмодернистские концепции. Для автора этой книги меметика — не дань моде, не желание применить к хорошо известным фактам еще одну новую теорию. Многие положения меметики автор обнаружил совершенно самостоятельно — еще не зная, что такая концепция существует — в 1999 году, когда он занимался исследованием секты скопцов (более подробно об этом будет рассказано в последующих главах). Эта русская секта, члены которой подвергали себя кастрации, до сих пор остается загадкой для историков. Автору, как и тысячам других студентов истфака, прививали социально-детерминистское мышление: он привык искать корни идеологии секты в социально-экономических или, на худой конец, психологических факторах. Однако в случае с сектой скопцов эта методика дала сбой: если в подавляющее большинство сект сектанты вступают добровольно, то в скопчество людей затягивали в основном принудительно. Скопцы не испытывали от своего скудного, лишенного цельности учения никакого комфорта — напротив, оно приносило им психологические страдания, но при этом вызывало постоянную необходимость обращать в него все новых адептов. Это навязчивое желание распространять свое учение привело к тому, что методы вовлечения в секту достигли невероятного совершенства — несмотря на очевидную трудность поиска согласных туда вступить. Складывалось впечатление, что идеология секты сама себя воспроизводит, используя все новых адептов как носителей и распространителей: доктрина секты мотивирует старых адептов калечить новых, чтобы сделать их восприимчивыми к абсурдному и жестокому учению, уничтожить возможность вернуться к обычной жизни и деформировать их психику, сконцентрировав их сознание на распространении вероучения. Скопчество — настолько любопытная идеология, что ему стоит уделить десяток страниц (глава 3 настоящей книги); однако при всей своей специфике оно демонстрирует черты, характерные для мировых религий, озабоченных привлечением новых адептов.

Я стал искать исторический подход, который позволил бы объяснить существование такой секты — но не нашел. На ум приходила аналогия с вирусом, который заражает сознание своих носителей, заставляя копировать себя: учение секты скопцов и близкие ему религиозные идеологии я назвал громоздким термином «самовоспроизводящиеся системы идей». Подход к скопчеству как к идеологии-вирусу позволил вскрыть ряд любопытных закономерностей, касающихся этой секты, — о них речь чуть позже. Но мои научные изыскания этот эпизод основательно затруднил: я не мог найти методологии, позволившей бы посмотреть на жизнь идей с их точки зрения, а не с точки зрения человека. Некоторый инструментарий дала мне «Коэволюция» Дархэма, и все же концепция ученого сильно отличалась от представления о собственных целях религиозных идей, которое возникло у меня после изучения скопчества. Методологический тупик длился около пяти лет: в 2004 г. мне посчастливилось прочесть книгу Докинза, и я с радостью узнал, что методология, о которой я мечтал, уже существует. Следующими важными для меня книгами стали «Машина мемов» Сьюзен Блэкмор и «Дарвиновская опасная идея» и «Объясненное сознание» Дэниэла Деннетта. Эти книги вдохновили меня на многолетнее изучение религий с точки зрения меметики, плодом которого и стала настоящая книга.

Практически все пионеры меметики считают религию одним из самых приспособленных типов мемплексов, и мы имеем все основания полагать, что именно в области религии меметический подход будет особенно плодотворен. В этой книге я предлагаю свои объяснения ряда проклятых вопросов, связанных с религией. Почему религии, развившиеся из разных источников и сильно разнящиеся своей философией, склонны демонстрировать общие признаки (например, во многих из них — прежде всего монотеистических и дхармических — видную роль играет аскеза, столь явно

противоречащая интересам выживания человека)? Почему мировыми религиями стали именно христианство, ислам и буддизм? Верно ли, что призывающие к милосердию и добру религии стали мировыми в силу своего этического совершенства? Почему текст в более поздних религиях играет большую роль, нежели ритуал? Почему христианская церковь даже в эпоху своего фантастического богатства и мощи проповедовала спасительную бедность и культ слабости? Почему она боролась с ересью и языческими культами, даже если они не представляли для нее никакой политической угрозы, и почему реформационные движения, которые долгое время было принято рассматривать как движения за религиозную свободу, на самом деле демонстрируют тот же градус нетерпимости и обскурантизма, что и официальная церковь, с которой они боролись? Почему эсхатология занимает столь важное место в мировых религиях? На каждый из этих вопросов можно найти новые ответы, значительно уточняющие предшествующие трактовки историков и религиоведов.

С точки зрения меметики религия — это не какая-то неуловимая абстракция, существующая в раз и навсегда определенном и зависящем от решений вселенских соборов, пап или религиозных реформаторов виде, а миллионы ее индивидуальных вариаций в сознании адептов. Сознание любого из верующих, убежденных, что он исповедует ту же религию, что и его единоверцы, в действительности заключает в себе ее неповторимый образ. Этот факт констатировали в конце XX века исследователи, не имеющие отношения к меметике, в частности, американский фольклорист Л. Примиано, выдвинувший концепцию «местной» или «частной религии» (vernacular religion), согласно которой религиозные представления любого адепта априори не могут не отличаться от представлений любых других индивидов, поскольку религия изначально подразумевает интерпретацию [41]. У человеческого мозга как устройства, генерирующего и получающего информацию, в отличие от компьютера, нет ни возможности, ни в большинстве случаев задачи строго проверять правильность ее восприятия. Поскольку основной целью самих мемов является стремление к как можно более долгому существованию, широчайшему распространению и максимальной точности передачи, нас будут интересовать не элитарные формы мировых религий, а наиболее популярные, получившие самое широкое распространение (а значит, являющиеся победителями в конкуренции между мемами). Я также буду привлекать примеры вероучений, не достигших высокого уровня популярности, но сумевших в течение долгого времени воспроизводиться в точной, неподвластной времени форме (такие вероучения исповедуют некоторые секты). Верующему читателю не стоит возмущаться тем, что, говоря, например, о христианстве, я исследую не сочинения Фомы Аквинского, а «низкие» версии этой религии, где высокие идеи гуманизма замещены народной мифологией, а также тем, что я исследую христианские секты наравне с официальной версией этой религии — осуждение сект церковью не делает их вероучения менее христианскими, так как они восходят к тому же источнику, что и «официальное» христианство. Этот взгляд вносит существенные коррективы в трактовку многих черт религий: так, рафинированный, философский буддизм терпим к другим вероучениям, а его «народная» версия — нет.

Материал, который был использован для этой книги, подобран специально, чтобы соответствовать задаче — он разнороден и позволяет провести параллели между развитием различных религий с тем, чтобы обнаружить в нем общие закономерности. Плодотворный материал дали документы русских милленаристских сект, на изучении которых автор специализируется уже много лет, а также документы по истории раннего христианства, позволяющие пролить свет на формирование и раннюю эволюцию таких важных элементов христианства, как аскеза, эсхатология, идеология спасения, Священное писание и т. п.

Наибольшие сложности вызвал жанр книги: несмотря на обилие ссылок на исторические монографии, ее нельзя назвать научной — предмет и метод исследования специфичен и маргинален, и в гуманитарной науке нет базы, на которую она могла бы

опереться, нет системы критериев, которым она могла бы соответствовать. При этом я преследовал цель сделать ее интересной и доступной для максимально широкой аудитории и стремились к простоте изложения, в ряде случаев прибегая к пояснениям терминов. Многие факты, о которых я буду упоминать, известны каждому историку; отличаются лишь подходы к ним. При этом я старался избежать обычной особенности книг о религии, написанных с позиции материализма, — давления на эмоции читателя при помощи живописания разнообразных ужасов: крестовых походов и погромов — вместо этого я пытаюсь вскрыть закономерности, которые привели к этим явлениям. Иногда стиль будет нарочито бесстрастным, поскольку в мои цели не входит оценивать поступки людей с моральной точки зрения, мне важно лишь понимать, что подвигло их на эти поступки.

После этого громоздкого введения, потребовавшего целых двух глав, я наконец перехожу к основному разделу книги. Он состоит из двух неравных частей, каждая из которых дает ответ на два вопроса, которые мы считаем важнейшими. Часть II рассматривает, каким образом культурным элементам, наносящим прямой вред 120 генам своих носителей, удается воспроизводиться на протяжении веков и тысячелетий. Часть III затрагивает старейший вопрос научного религиоведения: являются ли постепенное изменение религий и смена одних вероучений другими в каком бы то ни было смысле этого слова прогрессом? Можно ли утверждать, что религии развиваются в каком-то определенном направлении? Я считаю, что такое направление действительно существует, но оно довольно далеко от традиционного, человеческого представления о том, что является прогрессивным. В заключение первой части скажу, какими мне видятся цель и смысл этой книги. Она ни в малейшей степени не претендует на однозначное решение вопросов, о которых в ней идет речь — слишком они сложны и слишком долгое время не получали удовлетворительного ответа. Ее цель — лишь продемонстрировать, что к хорошо известным и, казалось бы, всесторонне изученным явлениям можно подойти с совершенно новой стороны, и это новое обращение к старым проблемам может пролить на них довольно много света. Однако надеюсь, что мне удастся обозначить пути, следуя которым рано или поздно удастся найти ответы. При этом я вовсе не жду, что образованный читатель — историк или религиовед — примет меметику и станет применять ее методы в своих исследованиях. Если моя книга станет предметом полемики, я уже сочту, что она достигла своей цели.

ЧАСТЬ II САТУРН, ПОЖИРАЮЩИЙ СВОИХ НОСИТЕЛЕЙ

Итак, религия — это единицы информации, существующие независимо от нашей воли и задач. Однако человек может стараться их приструнить, используя для своих целей, а может позволить им руководить собой. Иногда их власть над носителями оказывается настолько полной, что человек начинает тратить большую часть времени и энергии на поддержание и распространение этих единиц. В этой части я рассмотрю наиболее оптимальный способ, которым религии удалось заставить человека служить ее интересам.

Глава 3 Самое странное из человеческих сообществ

Традиционно культурологические подходы изучают религию с точки зрения интересов самого человека, ставя вопрос о популярности того или иного вероучения следующим образом: что оно дает своим адептам? Далее обычно следуют рассуждения о том, что конкретное вероучение предоставляет своим адептам оптимистичную картину мира, компенсирует их бессилие перед лицом неразрешимых экзистенциальных и социальных проблем и т. п. Вне всякого сомнения, любая религия в определенной мере решает эти задачи. Однако неверно было бы считать, что религия — это бальзам на раны страждущего, исповедующего ее в благодарность за то, что она делает мир в его глазах более радостным и спокойным. Критикуя подобные взгляды на религию Бронислава

Малиновского, Клиффорд Гирц отмечал: «На протяжении своей истории религия тревожила человека, пожалуй, так же часто, как и успокаивала его»[1]. Замечание верное — скажем более: само обстоятельство, что религия тревожит человека, судя по всему, является одной из ее важнейших особенностей, служащей поддержанию религиозной системы и целостности общины, ее исповедующей. Приведем лишь один пример. В основе главных ритуалов «примитивных» сообществ, совершаемых в канун Нового года, лежит страх, что в случае невыполнения обрядовой церемонии новый рассвет может и не настать. Откуда берется этот страх? Во времена Дж. Фрэзера антропологам было легко представлять членов этих сообществ как дикарей, страшащихся самой длинной в году ночи настолько, чтобы бороться с темнотой при помощи сложного обряда. В действительности страх перед этой ночью проистекает не от глупости или простоты «примитивного» человека, а инспирируется самой религией. Вероучениям, которые мы считаем развитыми и гуманистическими, удается заставлять верующего проделывать и не такие штуки — например, понемногу убивать свой организм стоянием в холодной воде или добровольно вырывать у себя куски плоти при помощи хитроумных приспособлений просто потому, что такие поступки видятся им залогом спасения души. При этом нельзя сказать, что радикальные проявления религиозных верований, ведущие к нанесению вреда собственному телу, оказываются востребованы лишь определенным числом мазохистов, существующим внутри каждого общества: Дж. Кролл и Б. Бахрах, подробно исследовавшие жизнь средневековых аскетов, пришли к выводу, что стремление к наибыстрейшему и наисуровейшему умерщвлению плоти — явление культурное, распространяемое посредством воспитания в монастырях и пропаганды народными мистическими движениями [2].

Религии, особенно наиболее приспособленные из них, которые мы называем мировыми, то и дело подчеркивают ничтожность человека, его слабость и бренность, пугают наказанием за несоблюдение тех или иных норм — это ли успокоение и компенсация? Привязанность верующих к этим религиям в немалой степени объясняется именно тем, что им удается постоянно запугивать адептов, уверяя при этом в сверхценности своей веры — взамен страха перед превратностями судьбы религия дарит человеку другие, не менее серьезные страхи. Довольно часто они так глубоки, что легко способны спровоцировать агрессию в отношении других людей или суицид — индивидуальный или коллективный. Как сочетать эти явления с представлением о полезности религии?

В XX веке, в секулярную эпоху широко распространился термин «деструктивный культ», которым обозначают религиозные учения, разрушающие личность адепта, толкающие его на антигуманные поступки. Потребность в этом термине послужила косвенным признанием того, что распространение определенных религиозных учений невозможно объяснить соображениями их полезности для верующих. Однако следует отметить, что в публицистике этот термин обычно применяют лишь к довольно узкому типу религиозных общин — к сектам современного типа, которыми руководят харизматичные учителя, зарабатывающие на одурманивании верующих или самоутверждающиеся за счет подчинения их своей воле. Нельзя сказать, что такого рода харизматики, действующие в личных интересах, не встречались в истории религий до XX века — однако широкое распространение подобных культов именно в Новейшее время есть не что иное, как одно из последствий секуляризации сознания. Именно человек светской эпохи рационально осознал, что религия может служить средством обогащения: принципы манипуляции общественным сознанием, которые отдельные лидеры религиозных учений ранее могли находить интуитивным путем, в век масс-медиа и PR-технологий были заменены настоящей наукой сознательного использования в своих целях некритичных к информации простаков — вспомним знаменитую фразу, произнесенную основателем «Церкви Дианетики» Л.Р. Хаббардом: «Хочешь разбогатеть — создай свою религию». Такое отношение к религии нетипично для большей части

истории человечества — до XX века вероучения не создавались и не развивались целенаправленно: крупные реформаторы могли вносить в них отдельные коррективы, но в целом они возникали и эволюционировали спонтанно, по своей собственной логике. Циничное отношение духовенства к собственной религии, возможно, и было распространено в отдельные эпохи — и все же оно радикально отличалось от того, которое питают к своим доктринам современные создатели тоталитарных сект: самый циничный священнослужитель прошлого был, по меньшей мере, суеверен; самый прагматичный глава секты искренне верил в свою избранность высшими силами. Следовательно, мы не поймем сути явления, стараясь объяснить его сознательным манипулированием чувствами верующих. Вероятно, наиболее близки к сектам досекулярной эпохи те из современных, чьи руководители поставили служение своей идеологии выше собственных финансовых интересов и даже своей жизни — такие, как, например, «Аум Синрикё», создателю которой, преподобному Сёко Асахара, вынесли смертный приговор за устроенную его сектой зариновую атаку в токийском метро.

Итак, понятие «деструктивная секта» требует уточнения. Но чтобы выполнить эту задачу, требуется прежде провести грань между деструктивностью и нормой. Можно ли вывести определение деструктивности, достоверно установив, какое именно воздействие на психику и жизнь верующих может считаться несомненно вредным? Этот вопрос остро актуален именно сейчас, в начале XXI века, когда религия старается взять реванш у атеизма. Благотворность религии, которую подчеркивают верующие (в том числе и большинство тех, кто принадлежит к сектам, которые могут считаться деструктивными), кажется, подтверждается не только их субъективными ссылками на то, что вера несет им душевную гармонию, но и вполне объективными показателями: верующие реже подвержены целому ряду болезней, имеют в целом более высокую продолжительность жизни [3], а вдобавок — что важно как раз для исследователя, занимающегося коэволюционными процессами, — большее число детей.

Можно ли назвать культ деструктивным, если у его адептов большие семьи, если они избегают вредных привычек и занимаются спортом, а дом их — полная чаша? Многие атеисты втайне позавидовали бы такой участи. Определение деструктивности в таком контексте зависит скорее от позиций критика, нежели вытекает из какой-то общечеловеческой системы ценностей: марксисты признали бы вредным культ, сторонники которого эксплуатируют чужой труд и промышляют финансовыми операциями (под это определение угодили бы, например, все протестантские общины Америки, преуспевавшие благодаря тому, что М. Вебер назвал «духом капитализма»), тогда как современные либеральные историки сочли бы деструктивным скорее тот культ, который нарушает устоявшиеся в либеральном обществе ценности — например, поощряет многоженство, ставит женщину в приниженное положение или запрещает высшее образование. Отметим, что в последнем случае нам пришлось бы признать деструктивными целые религии — например, ислам (который и так стал в общественном сознании Европы и Америки главным жупелом, хотя он, вероятно, не более и не менее деструктивен, чем любая из мировых религий). Частый прием критиков религии - порицать вероучения относительно небольших общин, избегая обвинений в адрес крупных конфессий, является скорее данью политкорректности, нежели научным подходом: многоженство мормонов и их вера в библейского пророка, переплывшего Атлантику, чтобы написать боговдохновенную книгу, едва ли более опасны для личности и общества, чем, например, целибат или догмат о непогрешимости папы, составляющий credo католиков.

Да и что означают выражения: «опасен для личности», «разрушать личность»? Мы уходим в дурную бесконечность терминов и определений и оказываемся поставленными перед простым фактом: деструктивность не является объективной категорией. З. Фрейд пытался трактовать религию как социальный невроз, однако в наши дни любой добросовестный психиатр подтвердит, что верующие — точно такие же здоровые люди,

как и атеисты (если не более), и системы ценностей тех и других в целом не столь отличны друг от друга. Некритичность мышления, которую провоцирует религиозная догма, не есть признак душевного заболевания. Широкое распространение в различных религиях трансовых практик тоже не свидетельствует о ненормальности верующих: экстатические состояния, в которые некоторые из них способны прийти во время коллективных ритуалов, мало чем отличаются от состояний, которых светский и атеистически воспитанный человек может достигнуть во время футбольного матча или посещения дискотеки. Эти «состояния измененного сознания» являются временными — ни один последователь самого странного с современной точки зрения древнего культа не способен пребывать в них постоянно. Говорить о том, что в конкретной секте происходит разрушение личности адепта, можно лишь в относительно редких случаях, когда к нему применяются побои, сильные наркотики и тому подобные грубые средства воздействия.

Вы видите, насколько непросто провести границу между деструктивностью религии и ее «полезностью» (в гуманитарной публицистике последняя расплывчато трактуется как способность удовлетворять некие глубинные душевные потребности). Если же подойти к религиозным учениям с дарвинистской точки зрения — как к системам идей, влияющим на адаптивность сообщества, мы убедимся, что даже в том случае, когда религия предписывает человеку убивать других людей (например, представителей других религиозных сообществ), будет довольно сложно доказать, что такая религия является неадаптивной, паразитической системой идей — ведь, как бы ужасно это ни звучало, уничтожая других, индивид или сообщество может повышать свои репродуктивные возможности: вспомним историю переселенцев Дикого Запада, проводивших геноцид индейского населения с тем, чтобы получить их земли, или кровавые захватнические войны, которые вели с соседними племенами «охотники за головами» из народа бразильских индейцев мундуруку4.

И все-таки существует ряд культов, деструктивность которых не вызовет сомнений ни у большинства традиционных религиоведов, независимо от их идеологической принадлежности, ни у тех, кто исследует религии с точки зрения коэволюции, — это культы, требующие от адептов физического самоуничтожения. Далее термин будет употребляться именно в этом в значении: деструктивным является тот культ, который радикально снижает или полностью уничтожает шансы адепта на продолжение жизни и биологическое воспроизводство. Мы не назовем культ деструктивным, даже если его адепты веруют в Летающую макаронину, и сочтем его таковым, даже если он проповедует любовь, равенство и милосердие, но при этом призывает верующих броситься со скалы. Если религия и человек — симбионты, тогда она должна помогать своим адептам выживать и распространяться, а не вымирать.

Можно без труда обнаружить примеры современных сект, члены которых совершали групповые самоубийства: самым ярким может служить гибель членов общины «Народный храм», чей лидер, преподобный Джим Джонс, в 1978 году убедил более 900 своих последователей совершить «революционный акт самоубийства», приняв цианид. И все же это будут именно секты современного типа, организованные вокруг личности вождяхаризматика, который с помощью манипулирования жизнью последователей решает собственные психологические или материальные проблемы. Для наших целей было бы гораздо интереснее обнаружить случаи, где причиной смерти людей стали бы не личные мотивы лидера, а именно разрушительное учение, распространяющееся просто в силу своей психологической притягательности.

«Огненная смерть»: эпидемиология культурного явления

Такие примеры есть, и один из них обнаруживается в русском сектантстве, в целом, богатом на необычные и фантастические учения. Начиная с 80-х годов XVII века по русскому Северу распространяется эпидемия «гарей» — самосожжений, устраиваемых раскольниками. Почти каждое из таких самосожжений уносило жизни десятков человек,

включая женщин и детей; «гари» периодически происходили вплоть до конца XVIII века (однако и после этого время от времени имели место крупные инциденты — последний из них произошел в 1860 году). Советские историки зачастую видели в них пример фанатизма и религиозного обскурантизма, однако в действительности причины, вызывавшие самосожжения, были гораздо сложнее. Прежде всего, гари происходили в среде раскольников, воспринимавших времена, в которых они живут, как последние: на земле воцарился антихрист, и это значит, что совсем скоро всех живущих ожидает Страшный Господень суд. Нет никаких сомнений, что среди причин распространения раскольнических учений важное место занимали социальные: XVII век в России — это время кризиса: обнищание крестьянства, финансовое расслоение, периодические неурожаи создавали наглядные декорации последних времен. Однако ни голод, ни тяжелая социальная ситуация не были для Руси сколько-нибудь новыми: в Смутное время стране пришлось переживать куда более масштабные и продолжительные бедствия, однако никакой «огненной смерти» общество тогда не знало. Важно подчеркнуть, что залогом распространения этой удивительной для большинства современников эпидемии самоубийств послужил именно комплекс идей «огненной смерти», разработанный раскольническими публицистами.

Этот комплекс возник не на пустом месте: еще в 30– 40-х годах XVIII века в лесах Верхнего Поволжья практиковалась капитоновщина — старец Капитон, своеобразный «предтеча» старообрядчества, учил последователей расставаться с земной жизнью путем длительных голодовок: «...На Кшара озере де, которые чернецы живут и они учат... во антихристово пришествие кому ж доитися гладом, и от их прелести многия мужеска и женска и девическа гладом себя заморили...»5. Расколоучители были, по-видимому, знакомы с капитоновщиной (один из толков старообрядчества — нетовщина — распространялся впоследствии на той же территории, что и капитоновщина, и обнаруживал определенное идейное сходство с ней [6]). Однако капитоновщина получила лишь ограниченное распространение и быстро канула в Лету — во многом в силу, что называется, технических причин: для среднего человека, во что бы он ни верил, свести счеты с жизнью при помощи голодовки чрезвычайно сложно; шансы, что, поголодав какое-то время, он отпадет от ереси и вернется к обычной жизни, слишком велики. Капитоновщина, таким образом, не была сколько-нибудь адаптивным мемплексом. Совсем не так обстояло дело с огненной смертью: смерть в пламени была быстрой, необратимой и могла иметь массовый характер. Однако, создавая комплекс идей «огненной смерти», раскольнические публицисты менее всего задумывались об эффективности. Выбор пламени в качестве орудия самоумерщвления был обусловлен тем, что в православной традиции сожжение считалось бескровной смертью и не выглядело, таким образом, убийством[7]; следовательно, и самосожжение не было грехом самоубийства. При этом огонь выступал и распространенным в древнерусской публицистике символом Страшного суда, и самосожигатели, судя по всему, полагали, что своей огненной смертью они как бы стимулируют его начало [8]. Но этими ли причинами был обусловлен тот факт, что именно огненная смерть стала привлекательным для радикальных раскольников способом самоубийства?

Источники XVII–XVIII веков позволяют восстановить наиболее распространенные обстоятельства самосожжений. Один из типичных случаев выглядит так: узнав о приближении царских войск, посланных, чтобы привести раскольников к повиновению и заставить отказаться от еретических взглядов, крестьяне запираются в срубах и поджигают их изнутри. Психологическая ситуация, в которой раскольники принимали решение поджечь сруб, вполне ясна, и ее можно разобрать детально. Царские войска окружают обитель, где заперлись раскольники во главе с учителем. Община заранее предупреждена о готовящейся на нее облаве и знает о том, что пленных либо заставят перекреститься, либо подвергнут пыткам и казням. У раскольников нет никакой программы действий — выйти из крепости и отказаться от «древлеотеческой веры» они не

могут (каждый боится осуждения товарищей и учителя, возможно, еще больше он страшится оказаться в руках солдат) и потому продолжают оставаться в крепости, пассивно обороняясь. После того как стены крепости разрушены и войска уже готовы войти внутрь, чтобы пленить общину, в обители вспыхивает пожар, в котором гибнут все или большая часть раскольников — причем поджигают сруб обычно учитель и его ближайшие сподвижники: ярый проповедник огненных смертей Иван Филиппов сознается: «аще бы не Господь малыми людьми (т. е. малым количеством зачинщиков. — И. Н.) укреплял, и вси бы сдалися сами»[9], — и затем красноречиво рисует психологическое состояние таких сомневающихся: «Ах, наше бедное житие и бесстрашие, седяще в запоре к смерти готов мяхуся, а страсти плотские и дьявол и плоть ратует: ибо внутри преграды нет, наперед не сделана»[10]. Перед нами группа, где есть несколько неформальных лидеров, а остальные члены демонстрируют конформность, готовность принять точку зрения, кажущуюся наиболее авторитетной, и больше всего опасаются осуждения со стороны коллектива. При этом лидеры, часто монахи или низшие церковные чины, имеют и чисто эгоистичный стимул держаться до конца — ведь согласно указу Алексея Михайловича расколоучителям, в отличие от рядовых общинников, в качестве меры наказания и так полагалось сожжение[11]; выходит, что у зачинщиков гари был выбор только между тем, чтобы умереть сейчас «на миру», среди толпы единомышленников, ощущая ее поддержку, и тем, чтобы погибнуть чуть позже, причем после пытки и унижений.

Однако если мы попробуем уличить зачинщиков гарей в прагматизме и сознательной манипуляции верующими, мы окажемся в тупике: ведь в действительности расколоучителем руководили духовные мотивы — стремление спасти свою душу и души тех, за кого он чувствовал ответственность. Случаи вроде описанного А. Толстым в романе «Петр I», когда расколоучитель, губя в пожаре свою общину, сам спасался из огня, в действительности были крайне редки — к тому же в этих случаях учитель убегал, как правило, для того, чтобы устроить еще серию пожаров и «спасти» как можно больше людей, в последнем он погибал и сам [12]. Значит, все-таки учитель верил в то, что мир стал царством антихриста, что огонь спасет души от греха и позволит оказаться в числе избранных, стоящих у престола Господня.

Мотивы раскольников также не сводятся к безвольному следованию за учителем: вероятно, не будет преувеличением сказать, что еще за годы до самосожжения на глазах у каждого из них разрушился мир. Раскольники воспринимали проведенную в 1650–1660-х годах реформу богослужебных книг как стремление нечестивых патриарха и царя обратить их в католичество. Для средневекового человека, чье мировоззрение было полностью проникнуто религиозным духом, опасение утратить исконную веру было серьезным мотивом, чтобы прийти к отрицанию церкви и государства. Именно такие опасения толкали верующих сперва на пассивное неприятие власти, затем на открытый конфликт с ней, а затем и на самоубийство. Эта постепенная радикализация конфликта с властью выглядит очень понятной — сперва те, кто отказался принимать реформу, просто покидали общество, переселяясь из родных деревень в отдаленные места, или даже продолжали исповедовать старую веру в родной деревне, отказываясь лишь посещать церковь; при этом большинство из них надеялось, что государство просто оставит их в покое. Возможно, кто-то (прежде всего лидеры группы) уже заранее готовил себя к смерти — на случай, если его поставят перед необходимостью перекреститься в «новую» веру, но большинство, вероятно, при появлении царских войск испытывало страх и не знало, как поступить. Речи о вынужденном согласии перекрещиваться в никонианство и быть не могло; более того, страх, который общинники испытывали перед царскими войсками, сам по себе служил объединяющим фактором. В этих условиях пропаганда учителей попадала на благодатную почву: еще до того, как самосожигатели запирались в сооруженном ими срубе или в здании монастыря, объявив о решении держаться насмерть, их объединяла атмосфера осажденной крепости. Материальная, из бревен, крепость, таким образом,

появлялась уже много позже того момента, когда в своем сознании община уже начала воспринимать себя как крепость, окруженную врагом.

Важно понять, что самосожжение, с представлением о котором как о способе сохранить веру их знакомил учитель, казалось многим раскольникам единственно возможным (а некоторым из них — даже привлекательным) выходом из ситуации, в которой они находились. С точки зрения материалиста, Царство небесное — это иллюзия, но средневековый человек не просто верил в то, что оно истинно — он знал о его существовании точно так же, как мы знаем о существовании, например, Антарктиды, где большинство из нас никогда не было и не побывает: информация о существовании другого, горнего мира поступала из множества источников, которым они доверяли. Поскольку раскольники обрывали контакты с окружающим миром и общались в основном только в своем кругу, внутри этого замкнутого информационного общества широко распространялись, приобретая характер достоверных, устные и письменные рассказы о рае; аскеты описывали свои видения, в которых в рядах идущих брать крепость царских войск двигались не только солдаты, но и бесы.

В контексте этого знания, которое они воспринимали как достоверное, их поступок, кажущийся чудовищным не только нам, но и большинству людей XVII века, в массе своей не верящим в такой способ достижения рая, выглядит вполне логичным. Самоубийство виделось самосожигателям единственно возможным выходом, как и современным людям, решившим покончить с собой, — но с важным отличием: если современный самоубийца знает, что после смерти его ждет небытие, или, по крайней мере, не уверен в существовании жизни после смерти, то самосожигатели верили в то, что их ждет Царство небесное, куда они шагнут прямо из огня, спася себя из когтей антихриста, чьи слуги вот-вот их схватят. Таким образом, в данном случае уместнее было бы говорить не о фанатизме, не о психозе, ведущем к искаженному восприятию реальности в силу измененного состояния сознания, а о другой культурной картине мира, в рамках которой действия участников гарей выглядели как вполне логичные.

Возможно, большинство гарей возникало спонтанно, благодаря тому, что под давлением царских войск раскольники оказывались поставлены перед сложной дилеммой. Однако каждый случай удавшейся гари получал широчайшую огласку, становился частью мученической традиции, укреплял веру в то, что погибшие герои смотрят на своих единоверцев с небес. Этим, вероятно, объясняется тот факт, что в некоторых случаях гари происходили и без участия войск: благодаря пропаганде учителей и циркуляции духовных книг образ чистой смерти стал привлекательным.

Еще очевиднее влияние этой иллюзорной картины мира на поступки людей проявляется в многочисленных поисках Китежа, Беловодья, Березани и прочих вымышленных «райских мест», которыми занимались старообрядцы в XVIII–XIX веках. Примеры географического перемещения, отражающего мистический поиск, можно обнаружить в некоторых других религиях, хотя они и нечасты и не носят массового характера (как самый известный пример можно привести поиски тамплиерами Священного Грааля). В русской старообрядческой традиции такого рода явления были широко распространены: верующие узнавали из слухов о существовании таинственных земель, где население исповедует истинную (т. е. дореформенную) веру, и отправлялись пешком на расстояния в тысячи километров. Иногда с места снимались целые деревни, направляясь в отдаленные области страны — на Алтай, в Сибирь. Путешествие занимало долгие годы, и число тех, кто погиб во время него, было значительным — иногда до 80–90%. Некоторым из искателей Китежа и Беловодья удалось добраться даже до Турции, Индии и Японии — источники не сохранили упоминания о том, насколько велико было их разочарование.

Эти путешествия, обусловленные религиозными мотивами, выглядят иррациональными, однако задумаемся: чем поступок М.В. Ломоносова, шедшего в Москву за обозом, качественно отличается от действий искателей Китежа? Если бы

обозники солгали Ломоносову, что Москва находится в Сибири, и он бы отправился искать ее там, стал бы он от этого «человеком с измененным сознанием»? Очевидно, нет. Следовательно, и в случае с поисками града Китежа речь, по существу, идет о дезинформации — но тут она носит гораздо более масштабный характер: рассказы «побывавших» в Китеже людей создают для сектантов иллюзорную реальность, в рамках которой они поступают вполне логично. Поступки религиозных людей, которые мы называем фанатичными, подозрительно напоминают поступки современных героев, которые мы считаем самоотверженными. Разница между подвигом капитана Н.Ф. Гастелло, направившего самолет на скопление фашистских войск, и поступком арабских террористов, протаранивших башни Всемирного торгового центра, лежит в области морали и идеологии, а не психических процессов. Выходит, что словосочетание «измененное сознание» не более чем эвфемизм, прикрывающий отсутствие качественной разницы между поступками тех, кого мы считаем религиозными фанатиками, и тех, кого мы воспринимаем как образец мужественности, храбрости и служения обществу. Разницу здесь определяет не психическое состояние, а отличные системы ценностей, иное восприятие реальности.

Понимание этого факта подводит нас к старому философскому вопросу — может ли наше восприятие реальности не быть иллюзорным? Нас интересует не онтологическая и не эпистемологическая сторона вопроса, а его более прикладные аспекты: чем направляются наши поступки и где проходит грань между адекватными ситуации и не адекватными?

Воспользуемся удобной, пусть и несколько упрощающей подлинные процессы схемой постижения реальности, созданной Карлом Поппером и оказавшей большое влияние на понимание взаимодействия между человеком, культурой и физической реальностью. С точки зрения источников информации для человеческого мозга реальность можно разделить на три канала, три «мира»: Мир 1 — это физическая реальность, включающая все объекты Вселенной, в том числе и человеческие тела; Мир 2 — это мир нашего разума: мир впечатлений, суждений, представлений, существующих в нашем мозгу, мир наших эмоций; Мир 3 — это мир культуры — «в частности, мир человеческого языка: наших рассказов, наших мифов, наших объяснительных теорий, наших технологий... мир творений человека в живописи, в архитектуре и музыке»[13]. Человеческое сознание, представляющее собой Мир 2, обменивается информацией с окружающей реальностью примерно таким образом:

1. Человек исследует Мир 1, взаимодействуя с природой в процессе повседневной деятельности.

2. Его сознание аккумулирует получаемые органами чувств впечатления в виде образов, суждений и умозаключений (т. е. информационных единиц, которые называются мемами). Ежедневно человеческое сознание создает десятки тысяч таких единиц, часть из которых вскоре исчезает, а часть остается на более долгий срок (некоторые — на всю жизнь).

3. Другой источник информации в мозгу человека — каналы коммуникации с другими людьми (Мир 3). Через эти каналы культурные идеи передаются от человека к человеку и могут существовать на протяжении многих поколений. Человек способен сделать свои собственные суждения достоянием других людей, выразив их с помощью речи. Большая часть обладающих устойчивостью и способных к передаче информационных единиц приходит к нам из культуры.

4. Картина мира человека в сильнейшей степени сформирована культурным опытом: информация, позволяющая ему варить суп, воспитывать детей, ездить на лошади, работать за компьютером, приходит к нему из культуры. Более того, культура дает человеку инструментарий для познания Мира 1, преломляя и искажая видение физического мира, себя самого и окружающего общества. Методы анализа, которые человек использует для того, чтобы постичь природу и общество, приходят к нему из

культуры.

5. Поступки человека психологически и логически сложны: даже те из них, которые выглядят как ответ на запросы среды или собственной физиологии, в любом случае отчасти запрограммированы культурно: испытывая голод или любовную страсть, стараясь спасти свою жизнь или желая добра своим детям, человек будет выбирать способы осуществления этих задач преимущественно из того набора, который предлагает его культура. Однако культурой обусловлен выбор не только средств для достижения значимых для человека целей, но и самих целей.

Приведенная схема демонстрирует факт, ставший отправной точкой философии постмодернизма: каждый человек живет прежде всего в реальности своих представлений о мире — скорее в пространстве своей культуры, чем в физическом пространстве. Речь идет не о субъективном идеализме или солипсизме, культурное пространство — это именно реальность (пусть и реальность sui generis), поскольку информация, которую обрабатывает наш мозг, и психические законы самого мозга не менее реальны, чем мир физических объектов. Пытаясь постичь мир, человек использует культурную информацию более активно, чем непосредственный опыт, — любые новые данные о мире так или иначе укладываются в ту картину мира, которая уже существует у него в голове. Любая культура редуцирует многообразие явлений окружающего мира до ограниченного числа «закономерностей», а значит, неизбежно искажает картину реальности. Таким образом, «объективная реальность» для любого человека всегда иллюзорна — между миром и воспринимающим его человеком лежит пелена культуры, которая подчас так же и обманчива, как майя индуизма. Именно здесь мемы получают доступ к контролю над нашими поступками: человек путем эксперимента или прогноза (гораздо чаще, что важно) выбирает из ограниченного набора предлагаемых его культурой стратегий те, которые, как ему кажется, больше соответствуют выполнению той или иной задачи.

Религиозный мемплекс не способен управлять человеком, как роботом, указывая: делай то-то и то-то. Часто применяемые к членам различных религиозных сообществ слова вроде «зомбирование» утрируют ситуацию. Подавляющее большинство верующих, как бы странно они себя ни вели с нашей точки зрения, в действительности мыслят логически, пытаясь понять, как жить и как вести себя в той или иной ситуации. Деструктивный мем, который они могут принять как инструкцию к действию, воспринимается именно как ответ на вопрос: если решить гнетущие их проблемы нельзя тривиальным путем, следует попробовать нетривиальный. Вероучение ищет точки уязвимости человека точно так же, как вирус — точки уязвимости клетки, а компьютерный «червь» — слабые места операционной системы; как только ему удается найти привлекательную для группы людей форму, он начинает быстро распространяться, используя не только характерную для всех (в той или иной степени) людей конформность, но и их культурный бэкграунд. Именно этот бэкграунд и определяет, какие именно новые идеи могут показаться привлекательными его носителям: идеология «огненной смерти» удачно сочеталась с общей нацеленностью христианства на умерщвление плоти и самопожертвование во имя веры — идеологи самосожжений апеллировали к примерам мучеников за веру, хорошо знакомым их аудитории по духовной литературе.

Между распространением учения об «огненной смерти» и эпидемией можно усмотреть достаточно близкую аналогию — точно так же, как эпидемии, гари имели «очаги распространения», у них были свои «разносчики инфекции» (т. е. расколоучители), они давали «рецидивы» в одной и той же местности, причем при «рецидивах», как и у настоящих эпидемий, количество жертв постепенно шло на спад [14]. Более того, и с географической точки зрения распространение гарей тоже напоминает развитие эпидемии: например, гари распространялись вдоль рек, служивших транспортными артериями: общение людей способствует обмену идеями в той же степени, что и микробами. Может показаться, что я прибегаю к сознательным натяжкам, стараясь впихнуть явление в рамки меметической концепции, однако в действительности

сравнение гарей с заразой было общим местом в работах русских историков XIX века, а еще более ранние публицисты XVIII века то и дело называют распространение гарей словом «поветрие», сравнивая его с эпидемиями чумы и холеры. Случайно ли такое сходство с эпидемией, или это следствие изоморфизма, общей закономерности, действующей на разные объекты материального мира, — будь то сознание человека или его организм?

Меметика считает правильным второй ответ: вирус и вредоносный мем подчиняются одним и тем же законам распространения информации, хотя и используют разные носители. Л.Л. Кавалли-Сфорца и М.У. Фельдман при помощи математических моделей показали, что механизмы распространения эпидемий и любых культурных инноваций обнаруживают очень точное сходство. Это сходство, кажется, еще более близко в случае с саморазрушительными для человека идеями. В процессе принятия инновации Кавалли-Сфорца и Фельдман выделяют две стадии: а) ознакомление — человек должен узнать о той или иной культурной идее — будь то новая зубная паста или новое религиозное учение; б) собственно принятие — человек воспринимает поведение, которое диктуется этой идеей, — идет в магазин за новой пастой или в храм своей новой религии [15]. Точно так же как настоящий болезнетворный вирус, учение об огненной смерти действовало не на всех — его распространителями и добровольными жертвами становились люди с мистическим складом ума, имеющие большую «предрасположенность к болезни», а также те, кто находился в сложной жизненной ситуации, из которой не мог найти выхода. Подобно тому как вирус поражает организм с ослабленной иммунной системой, деструктивный мемплекс распространялся в сознании людей, которым нужны были ответы на терзающие их вопросы. Большая часть тех, кто знакомился с учением об «огненной смерти», обладала «иммунитетом» к его разрушительному посылу: даже читая послания Аввакума, где с завидной риторической и логической красотой обосновывается предпочтительность самосожжения перед необходимостью принять нечестивую «никонианскую веру»[16], они могли высмеивать их, возмущаться ими или даже считать их справедливыми и уместными, рассказывая о них другим верующим, но при этом воздерживаясь от самоубийства.

Умри, но не сейчас: как паразиту удается выжить, сожрав своего хозяина

В одном из своих научно-фантастических бестселлеров американский биолог Майкл Крайтон отмечает, что паразитическому организму (будь то вирус или бактерия) невыгодно убивать своего носителя, поскольку со смертью хозяина погибает и он сам, — именно этим объясняется быстротечность эпидемий смертоносных инфекций вроде чумы или оспы. Паразиту лучше вести такой образ жизни, который не имеет ярко выраженных негативных последствий для носителя, а еще лучше — состоять с ним в симбиотических отношениях, что свойственно, например, нашей кишечной флоре. Та же закономерность верна и для мемов: учения, требующие от адептов немедленного самоубийства или вопиюще асоциальных поступков, не могут существовать долго, поскольку уничтожают своих носителей. Это наглядно демонстрирует судьба учения об огненной смерти: после кратковременных локальных эпидемий из активной, толкающей людей на самоубийство силы оно превращалось в пассивную информацию в головах тех, кто с ним познакомился, а также в книгах, ожидая, когда сложатся благоприятные условия для его реактуализации.

Казалось бы, это единственно возможный способ существования для мемплекса-паразита, наносящего биологический вред своим носителям. Историк, склонный считать религию в целом полезным и служащим интересам человечества изобретением, таким образом, получит возможность рассматривать такие «эпидемии», какими бы масштабными они ни были, как маргинальный, побочный эффект религии. Однако если нам удастся найти религиозный мемплекс, сумевший воспроизводиться на протяжении нескольких столетий в сознании сотен и тысяч человек, нанося им при этом ощутимый биологический вред, мы сможем отказаться от представления о непременных

симбиотических отношениях между человеком и религией и, что еще важнее, от представления о религии как об идеологии, подчиненной интересам человеческого сообщества. Есть ли такие примеры? Да, есть. Вновь обратимся к русскому сектантству.

Еще мой дед, родившийся в 1910 году, прекрасно помнил этих людей — с бабьими лицами, золотушной кожей, чахлой растительностью на щеках, одевавшихся в серые балахоны и окруженных недоброй славой. Представители секты скопцов, вероятно, одной из самых одиозных в истории человечества, были в массе своей людьми зажиточными — причем многие из них добились всего своими руками, выдвинувшись из крестьянской среды. Так же, как, например, и многие протестантские секты, скопцы охотно раскошеливались на спасение попавших в беду людей — освобождали от долгов крестьян, спасали от ссылки арестантов, дарили приглянувшимся им молодым рабочим дома. Единственным условием, которого требовали эти благодеяния, было обращение в их веру. За что же так не любили скопцов окружающие? Ответ шокирует, и для человека, не знакомого с русским сектантским миром, кажется чудовищным: главным обрядом, необходимым для приема в секту, была кастрация — причем как мужчин, так и женщин (мужчине удаляли тестикулы, часто вместе с половым членом, женщине — клитор, половые губы и соски).

Этот жестокий обряд был введен основателем скопчества Кондратием Селивановым в 70-х годах XVIII века как попытка преодоления грешной природы человека. Требование безбрачия — вообще характерная черта русских сект начиная со второй половины XVII века, когда раскольники сочли, что конец света близок: с тех пор эта идея воспроизводится в различных старообрядческих учениях вплоть до сегодняшнего дня. Поскольку накануне Страшного суда не имеет смысла заводить семью и плодить детей, а следует задуматься о спасении души, обязательным условием во многих раскольнических течениях стала «чистота жития», т. е. полный отказ от половых контактов (еще одна причина безбрачия заключалась в том, что у раскольников не было собственных священников и таинство брака некому было освятить). Однако обещанный в 1666 году конец света не наступил; раскольники отложили его на 90-е годы. Но он не наступил и в 90-е — тогда большинство сект просто приняло как факт, что мир вскоре погибнет, но когда именно — неизвестно. На протяжении всего XVIII века установка на безбрачие постепенно ослабевала. Более того, поскольку обряд венчания был под запретом, верующие начали жить друг с другом без всякого брака — и это довольно скоро привело к «свободной любви» и полигамным союзам, поскольку все нарушающие «чистоту жития» считались грешниками и кто из них более грешен, уже не имело принципиального значения. Ревнители веры, время от времени появлявшиеся в старообрядческих сектах, пытались вернуть верующих к изначальному требованию «чистоты»: уходя из родных общин, они организовывали собственные — так выделились из выговской общины филипповская и федосеевская, из федосеевской — ряд других, однако проходили годы, и запрет снова уходил в небытие: с человеческой природой спорить довольно трудно. Хлыстовство, из которого и выделилось скопчество, представляло собой специфическое течение внутри раскола, установка на безбрачие там была выражена еще радикальнее, чем в старообрядчестве, не требовавшем отказа от браков, заключенных до церковной реформы: «Женатые разженитесь, а неженатые не женитесь!» При этом в действительности безбрачие не только не соблюдалось, но и во многих общинах (если не в большинстве) довольно скоро уступило место свободе отношений: Кондратий Селиванов, состоявший в хлыстовском «корабле» (общине), рисует любовь «братьев» и «сестер» совсем не платонической: «Ходил я по всем кораблям, и поглядел: но все лепостью перевязаны; того и норовят, где бы с сестрою в одном месте посидеть»[17]. Выступая с критикой разврата, царящего среди хлыстов, Селиванов предложил по-настоящему эффективный способ удержать сектантов от блуда. При помощи другого ревнителя чистоты — Александра Шилова — Селиванов лишил себя мужского достоинства и стал пропагандировать свое «изобретение» среди других сектантов. Как ни

удивительно, Шилов и Селиванов обрели довольно много сторонников, посчитавших Селиванова новым воплощением Христа, а Шилова — его Иоанном Крестителем. Поступив на фабрику купца Лугинина под Тулой, они завербовали себе десятки учеников, каждый из которых начал проповедовать другим рабочим. Местный епископ оповестил о странной ереси свое начальство, Селиванова с Шиловым схватили и отправили в ссылку. Однако тюрьма не только не остановила распространение ереси, но и предоставила оскопителям новое поле деятельности: скопчество вскоре стало популярным среди солдат, охранявших арестантов.

В ссылке Селиванов пробыл целых 20 лет, но после этого фортуна ему улыбнулась, как не улыбалась ни одному сектанту в России, — будучи переведен в Петербург, он не только получил возможность свободно вести проповедническую деятельность, но и вызвал интерес к себе Александра I: тот несколько раз лично беседовал с Селивановым и остался в восторге от него. С этого момента начинается стремительное восхождение скопцов к власти — кастрацию принял ряд высокопоставленных персон, в частности, камергер А. Елянский, подавший царю проект преобразования России согласно идеалам скопчества. Это почти анекдотическое сочинение сочетает практические и дельные советы с предложением превратить страну в один большой скопческий «корабль» — путем учреждения правящей Божественной канцелярии, высшего государственного совета, состоящего из скопцов.

Поскольку сектанты в массе своей были людьми неграмотными, скопческая мифология представляла собой коктейль из самых диких и фантастических мотивов. Так, Селиванова сектанты считали не только «новым воплощением» Христа, но одновременно и дедом Александра I — царем Петром III: по скопческим легендам, этот царь, получивший откровение от Бога, самостоятельно себя оскопил, чем вызвал возмущение императрицы Екатерины II, не пожелавшей жить с кастратом. Царица подослала к мужу убийц, от которых он спасся, покинув дворец и оставив вместо себя верного гвардейца, которого убийцы и закололи. До самой смерти Екатерины царь укрывался под видом крестьянина Кондратия Селиванова, проповедуя «истинную веру», а затем был отыскан своим сыном Павлом I и возвращен в столицу. Однако за отказ принять кастрацию «Христос» Селиванов покарал Павла, предсказав ему скорую смерть [18]. В качестве преемника Павла «Христом» Селивановым был избран Александр I, который, как были уверены скопцы, тоже принял кастрацию. Атеист, высмеивающий христианские представления о Страшном суде, узнав об эсхатологии скопцов, скорее всего, признает, что по сравнению с ней верования других религий кажутся банальными и будничными. Согласно скопцам, Страшный суд откроется воцарением Селиванова на российском престоле — это и ознаменует начало Страшного суда. Последний отнюдь не означает гибели мира, а лишь перемену образа жизни — все люди на земле станут кастратами. Проект камергера Елянского, поданный им государю по всей форме и с серьезной надеждой на положительный ответ, был выдержан в том же фантастическом духе: по предложению Елянского Селиванов должен был стать ближайшим советником императора: поскольку «он есть вся сила пророков, то все тайные советы, по воле Небесной канцелярии будет опробовать». Во время войны на каждый военный корабль должно быть отправлено по одному скопцу-иеромонаху и одному скопческому пророку, чтобы они, сообщаясь непосредственно с Богом, руководили кораблем в плаваниях и в битве. Сам Елянский планировал находиться при главной армии с советом из 12 пророков [19]. При всей либеральности отношения к различным религиозным учениям Александр I проект не оценил: он счел Елянского душевнобольным — дело закончилось отстранением последнего от службы и ссылкой. Однако приближенность скопцов к власти уже сыграла свою роль — всего за несколько лет общине удалось выйти на совершенно невозможный для других раскольников уровень диалога с властью: в первые два десятилетия XIX века скопцы, расселившиеся в столице, получили негласный полицейский иммунитет (благодаря покровительству высших чиновников государства), а согласно свидетельству

Ф.П. Лубяновского, правдивость которого, впрочем, трудно проверить, незадолго до Аустерлицкого сражения Александр I специально посещал Селиванова, чтобы спросить его об исходе войны с французами [20].

Впрочем, легальное существование скопцов закончилось довольно быстро: в 1820 году открылось ужасающее дело о принудительном оскоплении штабс-капитаном Борисом Созоновичем солдат своей роты. Ересь была сочтена опасной, начались репрессии, которые не заканчивались до самого исчезновения секты. По законам, которые действовали вплоть до революции, и оскопителей, и оскопленных приговаривали к ссылке в Сибирь, полиция громила дома, где собирались сектанты, изымала ценности и т. п. Но, как ни парадоксально, ересь не только не ослабла, а за сто с лишним лет репрессий стала гораздо сильнее: скопцы владели ярмарками и фабриками в крупнейших городах России, диктовали биржевые цены, в столицах — Петербурге и Москве — захватили в свои руки меняльную и ювелирную отрасли. В ряде губернских городов лидеры скопческих «кораблей» контролировали полицию — так было, например, в Саратове в середине XIX века[21]. Число скопцов уже не росло такими темпами, как раньше, но все-таки постепенно увеличивалось.

Дореволюционные публицисты и исследователи часто удивлялись: как может существовать, процветать и распространяться столь антигуманное, пугающее и неестественное учение? Профессор Н.И. Субботин, выступая на одном из процессов, отмечал, что скопцы, если следовать здравому смыслу, давно должны были обречь себя на исчезновение: ведь если их изолировать и подождать несколько десятилетий, секта попросту вымрет — «но ведь живут в обществе и отличаются страстью пропагандировать свое учение»[22]. Современные исследователи ищут причины существования скопчества в области психоанализа, проводят сложный анализ мифологии скопцов [23]. Однако не будет преувеличением сказать, что эти подходы не слишком продуктивны: скопчество попрежнему остается загадкой — термины вроде «комплекс кастрации» не более чем эвфемизмы, прикрывающие непонимание проблемы. Да, скопчество — это действительно доведение до предела христианского стремления к аскезе, умерщвлению плоти [24]. Однако секта скопцов, как демонстрируют источники, пополнялась в основном отнюдь не людьми с горящими глазами, алкавшими Царствия небесного или искавшими способа удовлетворить глубинный комплекс. Лишь на самой заре существования оно поддерживалось такими «идейными» скопцами; однако если бы скопчество рассчитывало лишь на приток людей с «комплексом кастрации», оно не только не стало бы массовой сектой, но и действительно вымерло бы в течение одного поколения. У скопчества в период его становления была специфическая аудитория, где проповедь добровольной кастрации могла быть успешной: первоначально учение распространялось в солдатской и фабричной среде, а также среди молодежи, принадлежавшей к низшим торговым и ремесленным кругам. Несложно представить психологические причины, почему эти люди соглашались на кастрацию. В царской армии в конце XVIII — 30-е годы XIX века срок службы составлял 25 лет — человека забирали из деревни юнцом, а возвращался он туда уже стариком. Рабочие трудились на фабриках чаще всего без семей, не видя женщин долгие годы. Молодые подмастерья и приказчики, работавшие в Москве и Петербурге, были людьми небогатыми, вырванными из родной крестьянской среды и помещенными в чуждую атмосферу большого города, где они не могли найти подходящую пару. Для таких людей плотские желания превратились в обузу, в надоедливый источник страданий. Уговорить такого человека «раздавить проклятого змея» (один из эвфемизмов кастрации в лексиконе скопцов) было делом вполне возможным — тем более что, почти не имея друзей в чуждой для себя среде, он был весьма конформным: вспомним, что и в наши дни проповедники авторитарных сект часто ведут агитацию среди студентовпровинциалов, живущих в общежитии. Некоторую роль в распространении скопчества сыграло и нежелание беднейших крестьян обзаводиться детьми, при отсутствии контрацепции не видевших иного способа избавить жен от нежелательной беременности. Однако

источники свидетельствуют, что случаи абсолютно добровольной кастрации составляют незначительное меньшинство всех случаев обращения в эту любопытную ересь. В большинстве историй обращения в скопчество, о которых есть более или менее достоверные сведения, имело место либо экономическое принуждение, либо материальная заинтересованность, либо прямое насилие.

Уже само обращение в эту ересь выглядит довольно необычно по сравнению с практикой подавляющего большинства христианских сект. Как правило, в секте, неважно, православная она или буддистская и идет ли речь о X веке или о XXI веке, обращение происходит путем постепенного вовлечения человека через проповедь: увлекаясь новым учением, дающим ответы на беспокоящие его вопросы, человек стремится узнать о нем все больше и больше, находит себе «духовных учителей», знакомится с другими обращенными и, наконец, полностью просветившись, проходит обряд посвящения в секту, после которого становится ее полноправным членом. Если же мы проанализируем допросные материалы, относящиеся к случаям оскоплений, то увидим, что тут все было ровно наоборот: обряд посвящения (кастрация) часто предшествовал получению знаний о скопческой вере. Так, штабс-капитан Борис Созонович отнюдь не соблазнял своих солдат «истинной верой» — он использовал прямое давление, чтобы заставить их оскопиться: на допросе, учиненном командованием в рамках расследования этого чудовищного инцидента, солдаты рассказывали, что ничего не знали о содержании ереси и только после операции их стали «просвещать», заставляя принять Селиванова как новое воплощение Христа [25]. Для скопчества такой вариант вовлечения был нормой — часто бывало, что злоумышленники, с помощью запугивания оскопившие человека, исчезали из его поля зрения навсегда — и он годами ломал голову, зачем над ним была совершена эта ужасная операция, пока не встречал более просвещенных товарищей по несчастью, знакомивших его с догматикой секты (так, например, было с солдатом другой роты Василием Будылиным)[26].

Получается, что скопчество было заинтересовано скорее в количестве кастрированных, нежели в людях, действительно разделявших их убеждения. Эта, на первый взгляд, странная формальность отношения к вере становится понятней, если задуматься о психологическом состоянии кастрата. Исследователь скопчества 20-х годов Н. Волков сообщает, что едва оскопленный приходил в чувство после операции, он начинал понимать, что мир в одночасье стал для него враждебен — окружающие смеялись над ним; сохраняющееся на всю жизнь болезненное состояние, тяжелый комплекс неполноценности и отверженность делали свое дело: скопец начинал искать людей, среди которых он не чувствовал бы себя белой вороной [27]. Такие люди находились: следящие за ним оскопители появлялись через месяц или год, когда несчастный уже считался созревшим для вступления в секту, и начинали его «просвещать», рассказывая о «христе» и «царе» Селиванове, о том, что люди скоро будут рождаться от поцелуя, о том, что грядет конец мира и последняя битва с антихристом, которым скопцы считали Наполеона. Верил ли бедняга в весь этот горячечный бред? Едва ли. И все равно тянулся к новым друзьям, понимая, что только с себе подобными сможет чувствовать себя нормальным человеком. Волков говорит, что случаев выхода из сект почти не было: усомнившийся в вере скопец испытывает нечеловеческие душевные муки, причем препятствием к возврату к нормальной жизни являются физиологические причины (кстати, женщинам, «кастрация» которых носила принципиально иной характер, уродовала их, но не отнимала репродуктивных способностей, удавалось иногда, покинув секту, стать женами и матерями — если удавалось найти кормилицу для ребенка). Для скопца-мужчины такой возможности не было — и осознание этого факта формировало у него жестчайшую привязанность к своей мировоззренческой системе.

Выходит, что в скопчестве кастрация играла роль *point of no return*, точки, после которой возврата к прежней жизни уже быть не могло — и поскольку оскопленный мог существовать только внутри скопческой общины, он становился ее убежденным

приверженцем и считал идеологию секты единственно возможным мировоззрением, принимая на веру и распространяя дальше любую, даже самую бредовую догматическую фантастику. Такую роль кастрации подчеркивает популярный в XIX веке анекдот — скопец, которого православные пытаются убедить в абсурдности его вероучения, горько восклицает: «Сделайте меня не скопцом, и я с радостью скажу, что все это нелепость, а теперь волей-неволей должен твердить то же и то, хотя и знаю, что это ложь»[29].

Многочисленные источники XIX века отмечают особую «скопческую гордыню» — представление о себе как о сверхчеловеке и стремление «просветить» окружающих, привести их к счастью чистой и непорочной жизни. При этом сквозь пышность эпитетов, которыми скопцы характеризуют свое вероучение и свое «высокое состояние», в их стремлении оскопить окружающих угадывается мстительное желание сделать других такими же несчастными калеками, каким каждый из них видится самому себе [30]. Желание становится откровенно навязчивым: к началу XIX века в скопческой доктрине формируется собственная эсхатология: считалось, что «Бог»-Селиванов снова воплотится и займет российский престол, и это ознаменует торжество истинной веры: все люди на Земле превратятся в скопцов и будут размножаться посредством «целования в щеку».

Скопческая община была бы обречена на вымирание в том случае, если бы не пополнялась все новыми и новыми членами. Историк Г. Прозрителев приводит примеры полного исчезновения скопческих сект, не сумевших пополнить свои ряды: так исчезла к 1898 году сосланная на Кавказ скопческая община, чья пропаганда учения среди горских народов не принесла плодов [31]. Это обстоятельство не могло не наложить отпечаток на структуру и идеологию самой секты. Уже к началу XIX века скопческие общины принимают характер экономических корпораций. В сущности, для многих сект это вполне закономерный и естественный процесс — в отношении протестантских общин это отмечал еще Макс Вебер, и в восьмой главе я специально коснусь этого вопроса. Но скопческие «корпорации» имеют ряд важных особенностей.

Во-первых, харизматичные вожди, которые в большинстве сект играют важную роль, здесь присутствовали лишь на самом раннем этапе формирования учения: Кондратий Селиванов и Александр Шилов оказались единственными лидерами такого уровня; в дальнейшем кормчие «кораблей» были просто авторитетными и преуспевающими в финансовом отношении людьми без какого-либо ореола магической власти. Личность в скопчестве нивелирована, растворена в общей массе последователей учения, каждый из которых ждет пришествия лишь одного «Христа» — Пет ра III. Предводитель каждого отдельного «корабля» выступает, таким образом, не как лидер, но как работник, трудящийся во имя общего дела — просто он умеет выполнять административные, экономические и прозелитические задачи лучше, чем кто-либо другой из «корабля».

Во-вторых, по смерти скопца его имущество переходило по завещанию кому-либо из собратьев; оно являлось частью совокупного капитала секты и не выходило за ее пределы (последнее обстоятельство способствовало циркуляции огромных денежных средств внутри общины, которые было легко мобилизовать, вложить в дело). Источники хранят массу свидетельств о требовании скопческих сект отдать имущество «кораблю», которое учитель выдвигал при обращении новичка. Отметим, что предпочтение отдавалось деньгам, а не недвижимости, вещам и скоту — в уголовных делах иногда фигурируют упоминания об обычае класть при поступлении в общину вырученные от продажи имущества деньги к ногам учителя [32]. Однако эти средства рассматривались в общине именно как собственность коллективная: если харизматические учителя авторитарных сект пользуются полученными средствами для личного обогащения, то в скопчестве, даже попав в руки кормчего и сделавшись его частной собственностью, они де-факто все равно являлись достоянием всей общины. Ведь скопец не заботился о своих детях — даже если были отпрыски, родившиеся до вступления в секту, он чаще всего сам же их и оскоплял, и они становились членами той же общины. В этом плане скопческая община представляла

собой своеобразную коммуну, частная собственность имущества в которых носила относительный характер, являясь в то же время общественной. Это позволяло скопцам концентрировать в своих руках огромный для того времени суммарный капитал. И если у русских купцов капитал был достоянием семьи или небольшого торгового союза, то у скопцов он обладал высокой ликвидностью и мобильностью. Но финансы использовались отнюдь не только для банковских операций: именно деньги фигурируют как одно из основных средств вовлечения новых адептов, спасения от полиции и суда собратьев по вере и т. п., иными словами, это средство достижения общих целей секты.

Практически все исследователи скопчества отмечают, что именно вовлечение новых адептов составляло основную деятельность секты: ему был посвящен максимум времени, усилий и денег общины. Эта цель получила обоснование и в скопческой догматике: сформировавшиеся в первой половине XIX века легенды утверждали, что наступление Царства небесного зависит исключительно от усердия сектантов по вовлечению в секту адептов: оно придет тогда, когда в секте наберется 144 тысячи человек [33]. Это представление, позаимствованное из Апокалипсиса («И взглянул я, и вот, Агнец стоит на горе Сионе, и с Ним сто сорок четыре тысячи, у которых имя Отца Его написано на челах»), обретает в доктрине скопцов практический смысл — поскольку наступление рая зависит от самих сектантов, вполне логично, что это заставляет их прибегать к максимально активному прозелитизму. У скопцов присутствовало и ощущение собственной избранности — судя по всему, оно носило именно культурный, а не только психологический, компенсаторный характер — все, кто сталкивался с сектантами, отмечают их необычайное «чванство» и веру в высокое назначение.

Скопчество вырабатывает широчайший арсенал средств вовлечения в ересь: так, оскоплению подвергали детей и подростков, которые часто были членами семей сектантов; мощным средством вовлечения служило экономическое закабаление: богатый скопец давал оказавшейся на грани голодной смерти семье в долг, зная, что ей нечем будет вернуть, а когда приходил срок расплаты, предлагал выбор — либо долговая тюрьма, либо новая денежная помощь при условии совершения обряда. До 1861 года, когда было отменено крепостное право, оскопители часто выкупали и отпускали на волю крестьян, становившихся по условию тайного договора адептами ужасной ереси [34]. В скопцы подавались и многие отбывавшие наказание преступники: «...Арестант за буйство, воровство и подобные преступления, отправляемый в ссылку, вдруг во время пути своего, где-нибудь на этапе или в остроге, до такой степени проникается заботою о спасении своей души и верою найти его именно в оскоплении, что тут же и спешит оскопиться, хотя бы для совершения операции, за неимением инструментов, проходилось бы употреблять кусок отточенной жестянки и даже стекла. Очевидно, что выставляемое арестантами, в оправдание своего поступка, желание душевного спасения есть только ширма, закрывающая настоящую причину — подговор со стороны скопцов; а подговаривать они успевали в то время, когда под видом благотворителей приходили к арестантам для раздачи милостыни»[35]. Легко заметить, что большая часть способов подразумевает насилие или безвыходную ситуацию, а не свободный выбор.

Отметим как показательный факт, что скопцы, как правило, не обманывали новых адептов, обещая за оскопление подарить им волю, мешок денег или новый дом, — все обещания строго выполнялись. Скопческие учителя не использовали вовлекаемых в личных целях, даже несмотря на то, что при вступлении в общину от неофита иногда требовали отдать все имущество. Взаимопомощь между единоверцами достигала значительного размаха. «Скопцы никогда не допустят погибели своего брата по секте, если только не встретится необоримых препятствий», — писал Константин Кутепов, рассказывая о случаях, когда богатые скопцы взятками спасали от суда единоверцев, с которыми даже не были знакомы. Он приводит примеры спасения «пророчиц» богатыми скопцами, которые не ленились проделать путь в десятки верст, чтобы разыскать их в остроге и договориться с нужным чиновником [36]. Если у старообрядцев активной

экономической единицей служила отдельная купеческая семья, то у скопцов каждый «корабль» являлся чем-то средним между корпорацией, коммуной и религиозной общиной, а высокий уровень доверия между общинами обеспечивал четкость совместных действий между дельцами, принадлежащими к разным «кораблям».

Если проанализировать культурную сторону жизнедеятельности скопческой секты, мы будем поражены ее скудостью: при отсутствии каких-либо священных книг роль религиозных текстов играет лишь небольшое количество духовных песен, обрядность сведена всего к двум формам: собственно оскоплению и радению — чем-то напоминающему шаманские камлания круговому ходу сектантов, во время которого участники достигают транса. Богословие скопцов туманно и в основном сводится к уже упомянутым легендам об «искупителе» — «Христе» и «царе Петре III» Селиванове. Но в условиях, когда во главу угла поставлена формальная численность адептов, а не их искушенность в догматике, сколько-нибудь сложного богословия и не требовалось.

Социальная структура, которая тратит основные силы исключительно на собственное воспроизводство, с точки зрения культуры не имеет смысла. Для секты такой характер еще более удивителен: религиозные общины, как правило, создают сложную богословскую систему, оставляют после себя обширные своды текстов — молитв, поучений, притч. От скопцов же в культуре современной России не осталось ничего — ни строчки сочинений, ни афоризма, ни песни. Богословие скопцов, полное примитивной фантастики, их убогая литература, питавшаяся в основном фольклорными мотивами, но не обогатившая фольклор сама, — все это кануло в Лету вместе с исчезновением секты при Советской власти (по некоторым данным, небольшая община скопцов все-таки сохранилась и до сих пор существует на Кавказе, но о ней не поступает никакой информации). Секта скопцов была «вещью в себе», замкнутым миром, по сравнению с которым классический «черный ящик» кибернетиков видится прозрачнейшим хрусталем. И однако, она была влиятельной, массовой, просуществовала около двух с половиной веков, вызывая страх и ярость остальных жителей России. Судьба Озимандии.

Итак, скопцы существовали не благодаря фанатизму своих членов — мы уже видели, что фанатизма тут мало, и не благодаря «негативному материнскому комплексу», которым К.Г. Юнг объяснял ритуальное самооскопление служителей Кибелы [37], или «комплексу кастрации», который искал у скопцов психоаналитик Карл Меннингер [38]. Она существовала, просто потому что существовала, т. е. потому, что была системой, способной воспроизводить саму себя, накапливая денежные средства и вербуя с их помощью все новых адептов. Такая система очень напоминает финансовую пирамиду — но пирамида создается для того, чтобы служить экономическим интересам своего создателя, а кому служила скопческая община? Деньги были для нее не самоцелью, самоцелью было обращение все новых верующих, на что эти деньги щедро расходовались. Авторитарной сектой скопчество назвать также невозможно — как было показано, она не служила интересам харизматических лидеров, использующих адептов в своих целях. Ответ дает меметика: скопческая община служила интересам воспроизводства своего учения, чему были подчинены все процессы, происходящие внутри нее. Таким образом, скопчество — это что-то вроде «писем счастья» (это, кстати, один из излюбленных примеров меметики): человек отправляет по почте или по Интернету письмо приблизительно такого содержания: «Перешли это письмо семерым своим знакомым, и ты разбогатеешь. Но если ты этого не сделаешь, твоя мать умрет!» Обычно человек, получив такое письмо, предпочтет не искушать судьбу [39]. Сами того не осознавая, скопцы изобрели надежный и самодовлеющий механизм воспроизводства вероучения: Селиванов и Шилов запустили «письмо счастья», повествующее о спасении как бонусе за выполнение предписания о кастрации, а дальше это письмо распространялось благодаря психологическим особенностям сектантов, переживших тяжелую фрустрацию, и в меньшей степени — благодаря страху перед Богом.

Я дал столь детальный обзор скопчества для того, чтобы пояснить главную

особенность подхода меметики к культуре. Традиционные подходы исследуют культурные явления и социальные институты с точки зрения их функциональности, стараясь отыскать социально-экономические причины, вызвавшие к жизни то или иное явление или институт. В отличие от них меметика допускает существование и воспроизводство сложного социального института в силу его существования и способности к самовоспроизводству его идеологии. Культурная информация способна играть роль самостоятельного фактора, способного создавать определенные взаимоотношения между людьми, которые порождают социальный институт. Этот институт, в свою очередь, является средством воспроизводства идеологии; таким образом, идеология и созданный ею социальный институт существуют как бы в симбиозе, помогая друг другу самовоспроизводиться.

Единственная сторона, которая в этом процессе проигрывает, — это люди. Используя людей как носителей и распространителей, идеология калечит их, делая невозможным их биологическое воспроизводство. Идеология «заботится» лишь о тех сторонах жизни ее носителей, которые важны для ее воспроизводства, — ей нужно, чтобы они были живы, имели возможность вовлекать новых адептов и при этом сами не могли отречься от нее. Кастрация, играющая роль point of no return, решает последнюю задачу, а опосредованно ведет к обогащению общины, благодаря которому возможно вовлечение новых верующих. Набор идей, воспроизводящий структуру, которая, в свою очередь, обеспечивает передачу самих идей, — вот скопческая секта, и это вполне объясняет, как удавалось существовать и преуспевать общине, избравшей главным обрядом кастрацию, а богословием — дичайшую фантастику. Иными словами, идеология скопчества — удивительный пример чудовищно деструктивного культа, которому удалось при этом найти необычайно успешную форму самовоспроизводства. И неважно, воспринимали сами основатели учения кастрацию именно как point of no return или нет — в скопчестве она закрепилась именно в такой роли, оказавшись поразительно удобным для выживания мемплекса элементом. Для меметики важно не то, почему возникла та или иная система идей, а то, почему она продолжает воспроизводиться, — ведь, как я говорил в предыдущих главах, явление, появившееся по одним причинам, в дальнейшем может закрепиться в культуре по причинам совершенно другим.

Квазипопуляция

Большая часть человеческих сообществ является биологическими популяциями: род, племя (а в большей части случаев и этнос) — это группа людей, связанных между собой генетически. Те из относительно компактных религиозных сообществ, поддержание численности которых обеспечивается в основном биологическим воспроизводством ее членов, также рано или поздно принимают характер популяций (как пример можно привести старообрядческие группы Русского Севера в XVII–XIX веках или многие протестантские общины, эмигрировавшие в Северную Америку) и, в свою очередь, становятся базой для формирования будущих субэтносов.

Удивительно: скопческая секта также обнаруживает признаки, характерные для биологических популяций: она демонстрирует относительное постоянство своей численности, социальной структуры и преемственность поколений. Но у скопческой общины есть одна особенность — поддержание численности этой квазипопуляции происходит не за счет естественного воспроизводства, а путем вовлечения новых адептов. Является ли пример подобного сообщества единственным в истории человечества? Увы, нет: сейчас мы перейдем к рассмотрению хорошо известного социального института, своей структурой и задачами удивительно напоминающего скопчество.

Один из исследователей скопчества XIX века, Ефим Соловьев, писал, что скопцы являются как бы «родом монашествующих»[40]. Сравнение точное — скопцы действительно представляют собой даже не аналогию, а разновидность христианского монастыря. Точно так же как скопческая община, монастырь воспрещает биологическое

воспроизводство братии — его идеология обосновывает этот запрет стремлением к чистоте, однако в действительности он, судя по всему, закрепился именно потому, что оказался полезен для выживания и распространения мемплекса — ведь аскет не обременен необходимостью обеспечивать семью, свободен от экономических и социальных связей с обществом за пределами узкого круга подобных себе и, следовательно, может посвятить все свое время изучению идеологии (мы подробно рассмотрим эволюцию монастыря и роль аскезы в четвертой главе). Идеология монастыря направлена на то, чтобы сделать собственное воспроизводство как можно более точным — созданный в VI веке св. Бенедиктом Нурсийским монастырский устав закрепил жесткий распорядок жизни и функции монахов (распорядок дня, суточный круг богослужений, порядок чтения молитв, время для богословских занятий и физического труда) и узкие рамки интеллектуальной деятельности братии. Одна из важных особенностей монашеской жизни состоит в том, что у монаха не должно быть ни одной свободной минуты, когда он мог бы предаться праздности, ведущей к греховным помыслам. Богослужение и молитва осуществляются в строго определенное время. Устав строго регламентирует весь образ жизни монаха — его рацион, одежду и т. п. При вступлении в монашескую общину человек, помимо обета безбрачия, приносит обет оседлости: без разрешения настоятеля он не может покидать стены монастыря. Пункт, запрещающий монаху возвращаться к мирской жизни, играет роль point of no return.

Мемплекс сделал все, чтобы позаботиться о себе. Входящие в квазипопуляцию люди отрешены от материального, поскольку видят в земной жизни лишь краткий миг, предшествующий вечной жизни. Попасть в эту вечную жизнь можно, лишь следуя определенным правилам, среди которых одно из первых — хранение и пропаганда религиозного учения, которое для монаха обладает сверхценностью. Монахи свободны от круга забот, которые отнимают у большинства светских людей значительную часть их времени и сил; они могут посвятить себя воспроизводству своего вероучения, а также хозяйственным заботам, направленным на поддержание монастыря и укрепление его влияния.

Справедливости ради отметим, что не все принимали постриг ради спасения — помимо религиозных причин фигурировали причины психологические и социальные. Жак Ле Гофф, например, отмечает, что в Средние века большая часть людей из-за невозможности содержать семью не вступала в брак и не продлевала свой род, монастыри же служили сборщиками этого человеческого материала, устраняя из общества маргиналов, которые могли оказаться социально опасны. Монастырь предоставлял инокам определенные гарантии — безопасность (ведь в большинстве случаев он был укреплен не хуже рыцарских замков и легче переживал неспокойные времена, когда захватчики или разбойники разоряли окрестные деревни), пропитание (монастыри, представлявшие собой успешные, по меркам того времени, аграрные хозяйства, обладали собственными зернохранилищами, и уносившие тысячи жизней неурожаи, которые, как отмечал Фернан Бродель, случались каждые 3–6 лет, монахам были не страшны), поддержку в случае болезни и т. п. Монах, как видно из средневековой литературы, — вов се не исхудавший доходяга, а крепкий, упитанный и пышущий здоровьем мужчина. Иными словами, жизнь в монастыре была для средневекового человека достаточно привлекательной. Однако с точки зрения генов она была фатальной: ведь монахам запрещалось иметь семью и детей (случаи, когда монахи соблазняли женщин, — типичный для в средневековой литературы сатирический сюжет, но мы, разумеется, не можем даже приблизительно вычислить процент монахов, зачавших незаконнорожденных детей; однако, судя по всему, он не был значительным). Таким образом, монахи, оставляя культурный след, не оставляли генетического — их гены безнадежно исчезали в мощной реке, имя которой Жизнь. За личную безопасность и более долгое и спокойное, чем у большинства людей Средневековья, существование, им приходилось платить гибелью своих генов.

Однако отсутствие потомства отнюдь не мешало поддерживать устойчивую численность иноков. Монастыри никогда не пустели — умерших монахов сменяли новые. Монастырь, таким образом, представлял собой не только самое странное из человеческих сообществ, но и удивительное, не имеющее аналогов в живой природе подобие популяции: биологическая популяция является постоянной группой существ, связанных между собой родительскими и сыновними узами, а здесь постоянная группа состоит из людей, генетически не связанных между собой. Но благодаря чему воспроизводится эта группа?

Суммирую все, что я сообщил об устройстве и функционировании монастыря, пытаясь быть максимально бесстрастным и обращать внимание лишь на информационные потоки и биологическую «пользу», а не на общие слова о культурной миссии монастырей. Итак:

– Монастырь берет на себя заботу о монахах: они сами кормят себя, защищают, оказывают друг другу поддержку. На общем фоне средневекового хозяйства монастырь является передовой и успешной корпорацией. Благодаря этому образ жизни монахов привлекателен для огромной массы крестьян.

– Естественное размножение для братии запрещено. Численность обители поддерживается за счет запрета выходить из общины, а также благодаря притоку новых монахов, привлеченных предоставляемыми монастырем духовными и материальным благами.

– Не размножаясь сами, монахи поддерживают воспроизводство в течение множества поколений определенного набора религиозных идей. Сохранение информационной целостности этих идей — по сути, основная забота монахов: весь распорядок дня инока подчинен задаче не допустить искажения данной ему информации (т. е. борьбе с тем, что он считает греховными помыслами) и изучению четких формулировок, в которых выражены эти идеи.

– Идеология монастыря заставляет монахов готовить себе смену — не только привлекать послушников, но и обучать их, т. е. передавать культурную информацию, которую им самим предстоит передать дальше по эстафете.

– Не воспроизводясь сами (т. е. нанося абсолютный вред воспроизводству своих генов), монахи превращаются в средство выживания самого комплекса идей.

Монастырь в этом контексте выступает не как сообщество (ибо необходимой чертой любого человеческого сообщества является обеспечение функции воспроизводства его членов), но как эффективное средство сохранения и распространения мемплекса. При этом мемплекс обеспечивает не только свое воспроизводство, но и воспроизводство самой поддерживающей структуры: жесткая регламентация образа жизни и образа мышления обеспечивает передачу следующим поколениям иноков набор представлений о том, как должна быть устроена монастырская жизнь. Воспринимая от своих духовных учителей это представление, новые поколения монахов воспроизводят и саму структуру монастыря — причем это воспроизводство может касаться даже, на первый взгляд, совершенно факультативных черт системы — например, архитектуры монастыря.

В четкости и простоте наших выводов читатель может заподозрить нечестность и манипулирование истиной. Наиболее очевидное для любого историка возражение будет касаться высокой духовной миссии монастырей: хорошо известно, что они представляли собой своего рода «культурные оазисы» среди неграмотного мира Средневековья: они не давали угаснуть свету образованности, до некоторой степени распространяли грамотность и т. п. Впрочем, роль монастырей в средневековом обществе не ограничивается их культурной миссией: их можно рассматривать и как экономические центры (ведь обителям принадлежали обширные земли, которые отличались самым высоким для своего времени уровнем аграрной культуры, крепостные и другие материальные богатства), и как центры политические (монастыри интегрировали разрозненные варварские общества в единую христианскую культуру молодой Европы), и как системы социальной защиты

(монахи лечили больных, раздавали милостыню и т. п.).

Однако, если проанализировать все эти роли монастыря, мы увидим, что его культурная, политическая или экономическая деятельность окажется неразрывно связанной с задачей, которую считают первостепенной и сами монахи, — с задачей сохранения и приумножения христианской веры, передачи света истины все новым поколениям иноков. Научная и богословская деятельность знаменитых ученых, появлявшихся в монастырской среде, редко шла вразрез с их верой — занимаясь разработкой логических и онтологических проблем, Фома Аквинский оставался тем, кого церковь называла «добрым христианином», сохраняя приверженность духу и букве Писания и Священного предания; если же научная деятельность монаха выходила за рамки представлений о «правильной вере», церковь считала своим долгом поставить его на место, придав верный образ мыслей, — вспомним пример Оккама или Абеляра. Политическая деятельность монастырей чаще всего держалась одной постоянной линии, направленной на рост авторитета обителей среди окрестных феодалов и крестьян, что, в конечном счете, опять-таки вело к главной цели — поддержанию и распространению христианского учения. Экономическая деятельность возникла как средство выживания монастыря и даже в периоды алчности и стяжательства монастырей отнюдь не препятствовала воспроизводству идеологии — напротив, увеличение богатства обители помогало привлекать туда новых послушников, пропагандировать веру при помощи блестящих архитектурных памятников, организации празднеств и мистерий.

Позвольте прибегнуть к аналогии, чтобы пояснить иерархию функций монастыря. Завод Форда производит автомобили. В какой-то момент рабочие начинают борьбу за свои права, требуя повышения зарплаты и гарантий социальной защиты. Пример рабочих завода становится заразительным — ему подражают трудящиеся других фабрик и корпораций; таким образом, завод Форда становится известным по всей стране центром профсоюзной борьбы. Правление идет на уступки — для рабочих и их детей открываются школы и поликлиники; завод превращается в какой-то степени в культурный центр, учитывая уровень образования в 1930-х годах, далеко не самый худший. А поскольку у завода есть собственные лаборатории, изучающие новые технологии и материалы, он одновременно является и передовым научным центром. Перестает ли он от этого быть заводом, выпускающим автомобили? Нет. И совершенно бессмысленно рассматривать его как культурный, профсоюзный и научный центр, забывая при этом упомянуть основную функцию завода. Точно так же и монастырь, превратившийся со временем в культурный, политический и экономический центр, не перестает от этого выполнять свою главную задачу — сохранение и пропаганду истинного учения, поддержание принципов иночества, аскетизма и «братолюбивого общежития». Именно так его рассматривали сами монахи, со времен св. Бенедикта считавшие, что не может быть теологии без аскезы и послушания, что знание исходит от Бога, а не от рациональных методов познания, а значит, лучший метод познания — молитва Ему [41]. Сам распорядок жизни монастырей достаточно красноречив: большую часть дня монахи предавались молитвам и изучению духовной литературы, присутствовали на службах; при этом на труд в западноевропейских монастырях отводилось всего 2–3 часа.

Итак, функция монастыря — передача определенной культурной информации. В некоторые периоды своей деятельности те или иные монастыри теряли все или большую часть перечисленных побочных функций, например, утрачивая политическую самостоятельность, уступая роль флагманов образования университетам (как это произошло к XIII веку) или роль главных центров социальной помощи (как это произошло в XIX–XX веках, а кое-где еще раньше) — однако они никогда не переставали быть от этого монастырями.

Другое возражение может касаться причин возникновения монастырей. С точки зрения концепций, построенных на жестком детерминизме — природно-географическом, социально-экономическом или структурно-функциональном, — появление монастырей

выглядит как ответ на существующую в обществе необходимость. Какого рода эта необходимость, не так уж и важно: вспомним, например, уже упомянутое предположение Ле Гоффа об иноческих обителях как об устранителях маргиналов, потенциально опасных для общества, или о марксистской трактовке монастырей как элементов феодальной организации общества, — ход размышлений сторонников жесткого детерминизма социальных явлений в любом случае ведет к выводу: монастыри существовали не как «вещь в себе», не как самовоспроизводящиеся структуры, но как социальные институты, несущие общественно полезную нагрузку.

Этот взгляд верен, но лишь отчасти: спрос на социальный институт не рождает автоматически его предложения, особенно если речь идет о столь сложных структурах, как христианский монастырь. Можно говорить о том, что определенные природно-географические условия формируют предпосылки для возникновения государства, но утверждать, что определенная социальная ситуация порождает необходимость в монастыре, можно было бы, наверное, только в случае с необитаемым островом, где нет женщин. Вновь прибегнем к аналогии, на этот раз с биологией: мягкий климат и плодородные поля Новой Зеландии были идеальным местом для разведения овец, однако абсурдно было бы: а) ожидать, чтобы во всех уголках земного шара, где есть предпосылки в виде сочной травы и мягкого климата, эволюция привела бы к появлению овцы; б) считать овцу единственно возможной биологической формой для географических областей с подобным климатом. В действительности появление овец в том виде, в каком мы их знаем, — во многом случайность: эндемичная фауна Новой Зеландии не породила овец, однако природные условия островов позволили завезти их из Европы. Точно так же благоприятные для развития тех или иных социальных структур обстоятельства в большинстве случаев не могут породить сами эти структуры до того, как они сложатся в результате взаимодействия идей, полученных порой из совершенно различных источников. Христианский монастырь — это плод контаминации элементов, пришедших из нескольких культурных традиций, — в едином «плавильном котле» слились воедино и опыт иудейских отшельников, и традиции античных философских школ, и ряд более поздних христианских идей. Получившийся коктейль оказался удачным для выживания структуры, это верно, но если бы его ингредиенты уже не существовали в культуре обществ, породивших христианскую цивилизацию, она бы вряд ли возникла.

При этом совершенно недоказуем тезис о том, что монастырь возникает в силу какой-то экономической или природно-географической специфики Европы. Монастырь — явление импортируемое: католические монахи несли его с собой на земли Нового Света; в дальнейшем основной приток во многие из новых монастырей обеспечивали именно местные жители. И напротив, никакая специфика климатических или экономических условий не позволила сохранить свои позиции христианским монастырям, процветавшим в Египте с III века н.э. по начало VII века, которые быстро утратили свое влияние, популярность и многочисленность после завоевания Египта арабами. При том что и фатимидские халифы, и их мусульманские подданные не считали зазорным перенимать у христиан многие элементы культуры — от наработок в геометрии и механике до особенностей архитектуры, — ислам отнюдь не воспринял структуры монастыря, и неприятие монастырской жизни в культуре мусульманских народов имеет объяснение, связанное с богословскими представлениями ислама, а вовсе не с социально-экономическими условиями тех стран, где эта религия распространилась.

Если принять, что монастырь был вызван к жизни какими-то глубинными историческими запросами, то какими запросами была вызвана к жизни скопческая секта? Если образ жизни в монастыре, как я уже говорил, был привлекательным в глазах крестьян, то изуверский обряд скопцов вызывал только ужас. Если в монастырь люди чаще всего уходили добровольно, то затащить в скопческую секту было задачей чрезвычайно трудной. Может быть, «исторические предпосылки» следует искать в большом числе одиноких мужчин вкупе с непросвещенностью, ведущей к обскурантизму

и фанатизму? Но нигде в мире одинокие мужчины не создавали таких странных сообществ — хотя для многих, например, в мусульманских странах (в частности, в Средней Азии), вплоть до Новейшего времени значительная часть мужчин была обречена на одиночество в силу недостатка женщин из-за принятой там полигамии и невозможности содержать семью. Более того, в некоторых областях России, куда скопчество просто не было занесено, холостяки не кастрировали друг друга — значит ли это, что там не сложились «предпосылки» для самокастрации мужчин? Не остается никаких сомнений, что такие структуры, как монастырь или скопческая община, были вызваны к жизни именно культурным детерминизмом — они могли зародиться только в религиях, воспринимающих радикальную аскезу как эффективный путь познания Бога. И совсем недаром, как я покажу в следующей главе, квазипопуляции, подобные христианскому монастырю, получают широчайшее распространение именно в обществах, исповедующих христианство и буддизм — обе эти религии обесценивают земное существование: буддизм (особенно буддизм Тхеравады) рассматривает его как иллюзию, привязанность к которой мешает человеку достичь нирваны, христианство воспринимает как краткий миг, предшествующий вечной жизни. Именно такое отношение к жизни, навязываемое религией, и позволяет возникать монастырю как явлению.

Здесь наша аналогия с Новой Зеландией и ее тучными овцами вновь оказывается полезной. Есть исторические условия, потенциально допускающие те или иные формы социальной организации, но ни в коем случае не гарантирующие их непременного возникновения. Появление идеологии, распространение которой может породить ту или иную форму организации, — в определенном смысле случайность — как, вероятно, было случайностью решение Кондратия Селиванова пропагандировать оскопление как путь к нравственной чистоте или решение первых египетских анахоретов покинуть грешный мир и поселиться в пустыне (но, конечно, эти явления не являются действительно случайными, учитывая, что они в сильнейшей степени «запрограммированы» всем христианским учением, — и об этом мы поговорим в следующей главе). Однако сохранение этого «случайно» возникшего мемплекса — уже не случайность ни в каком смысле этого слова. Идеологии развиваются по дарвиновским законам, и аналогии с эволюцией жизни на планете можно было бы множить. У природы не было жесткой необходимости в заселении суши; однако само наличие континентов, хорошо приспособленных для существования живых организмов, привело к тому, что они начали переселяться на сушу. Это могло случиться на сотни миллионов лет раньше, а могло сотнями миллионов лет позже, переселенцы могли быть потомками рыб, а могли — и потомками моллюсков. Новые виды осваивают новые области «пространства дизайна», по выражению Д. Деннетта, если конкуренция в старых слишком велика.

Новые религии, сохраняющиеся только в том случае, если им удается выработать некие конкурентные преимущества перед старыми, опробуют новые формы организации своих адептов, заставляющие их распространять свой мемплекс более активно и в как можно более точной форме. И то, что монастырская структура возникла сразу в нескольких культурных традициях и продолжает существовать в некоторых из них уже более двух тысяч лет, на мой взгляд, говорит не о том, что она отвечает на некие универсальные социально-экономические запросы, но о том, что она оказалась оптимальной для воспроизводства порученной ей религии. Отдельные идеи внутри мемплекса, организующего монастырь, и отдельные элементы монастыря как социальной структуры оказываются как бы «подогнанными» друг под друга, образуя удивительно жизнеспособное культурное явление и одновременно социальную структуру.

Все квазипопуляции в человеческой истории обладают существенным сходством своей структуры и функций. Но как же могло возникнуть это сходство в рамках таких разных культурных традиций, как христианская и буддистская, манихейская и джайнистская, а также в столь различных сектантских течениях самого христианства, как, например, катаризм и скопчество? Постараюсь ответить на этот вопрос в следующей

главе, где проанализирую конкретно-исторические ситуации возникновения монастыря в христианстве и буддизме.

Глава 4 Аскет и семьянин

Хорошо известно, что превращение христианства в мировую религию во многом объяснялось организационными успехами нового вероучения — церковь, представляющая собой мощную идеологическую и пропагандистскую машину, позволяла сохранять и распространять вверенную ей религию. Формирование христианской церкви историки XIX века считали закономерным и искали ее прототип в древнем мире, обращаясь к примерам культовых организаций Древнего Египта, римских жреческих коллегий, преемственности служителей древнегреческих святилищ и т. п. Однако при некоторой схожести христианской церкви с подобными «предшественницами» трудно отрицать, что между ними качественное различие: церковь отличается от всех них и куда большей централизацией, и политической самостоятельностью, и гораздо более отлаженным механизмом пропаганды своей идеологии. Египетское, вавилонское или древнеримское жречество трудно представить как без взаимной поддержки, которую оказывали друг другу жречество и светская власть, так и за пределами культурного региона, с которым была связана мифология их религии. Что касается христианской церкви, то ей удалось не только усилить влияние вопреки гонениям со стороны государства, но и распространиться по всей Европе в эпоху крайней нестабильности политических образований, когда ничто не могло гарантировать духовным лицам даже права на личную неприкосновенность.

В наши дни, когда историки уже свободны от эволюционистского фатализма в марксистском духе, становится ясно, что в действительности церковь не является структурой, которая должна была с необходимостью возникнуть на определенном этапе истории человечества, как не была она и институцией, чье существование вызвано потребностями окружающего общества. В Средние века церковь столь явственно предстает самодовлеющей и действующей в своих интересах силой, что ее сравнение с раковой опухолью, сделанное А. Тойнби, не кажется чрезмерным [1]. Почему же она возникла и существует до сих пор?

Прежде чем ответить на этот вопрос, необходимо понять, чем вызвано возникновение организованной религии как таковой. Вопрос этот отнюдь не прост. Историки часто говорят о том, что появление мощных жреческих организаций связано с формированием централизованного государства и его потребностью в религиозной легитимизации. В ряде случаев этот взгляд справедлив, и все же он далек от того, чтобы играть роль универсального правила. В разных обществах жречество занимало совершенно различное место: в одних оно играло роль особого сословия и политической силы, неразрывно связанной с государством (Египет, Вавилон), в других превращалось в лишенную иерархии замкнутую касту, существовавшую в условиях, когда недолговечные государственные образования появлялись и исчезали (Индия), в третьих выступало важнейшим фактором национально-политической интеграции, осуществляя административную и судебную функции (Иудея). При этом в целом ряде обществ жречества как обособленной группы не было вовсе: так, для жречества древнегреческих полисов был характерен «крайний непрофессионализм»: отправлять обряды мог любой гражданин, избираемый на жреческую должность народным собранием на определенный срок, или даже вовсе светский человек — должностное лицо, военачальник или глава семьи; в ханьском Китае религиозные обряды отправляли главы семей или чиновники; римские жрецы времен Республики избирались из патрициев на определенный срок. Таким образом, мы едва ли сможем выделить какие-то универсальные социальные, политические или экономические причины появления организованной религии: единственное, что объединяет все жреческие организации в истории, столь различные по своей роли и авторитету, — это, собственно, то, что они осуществляют отправление культа.

На первый взгляд, это трюизм, однако он позволяет избежать распространенной ошибки. Даже в тех обществах, где роль жреческих организаций действительно сводилась к освящению государственной идеологии, эти организации возникали вовсе не потому, что появлялась потребность в них: ни религию, ни церковь невозможно создать на ровном месте просто потому, что в них есть необходимость, — их появление и развитие в известной степени подчиняется собственной логике. Примеры превращения жреческих организаций в самодовлеющую силу и фактор общественной и государственной нестабильности достаточно часты — вспомним египетское жречество, сумевшее отменить реформу Эхнатона. Там, где государство слабо, культовые организации еще откровеннее следуют собственным целям: брахманам Древней Индии удавалось отстоять свои притязания на роль высшей варны, вмешивающейся в дела царей советами и моральными оценками. Если мы попытаемся связать возникновение организованной религии с нуждами общества, то обнаружим, что «эгоизм» жреческих организаций просматривается временами куда четче, чем их «социальная функция». Особенно уязвимы для критики попытки объяснить возникновение религиозных организаций потребностью в интеграции общества — конечно, именно христианство позволило Европе со временем превратиться в относительно унифицированное культурное пространство, но способствовала ли деятельность католической церкви политической интеграции средневековых государств? Вероятно, только в тех случаях, когда ей это было выгодно, — во всех других она поощряла и провоцировала распри между государями, следуя принципу «разделяй и властвуй». Итак, случай, когда религиозные организации и общество идут рука об руку, пожалуй, едва ли не более редок, чем ситуация, когда церковь служит собственным интересам, мало беспокоясь о том, что это вызывает рознь в окружающем обществе.

В этой главе я постараюсь показать, что церковь и другие подобные ей структуры в других религиях существовали именно потому, что существовали: т. е. потому, что им удалось найти удачную форму, обеспечивающую воспроизводство своей структуры и идеологии. Качественный скачок, благодаря которому возникла столь мощная организация, как христианская церковь, стал результатом многовекового отбора организационных форм, причем начавшегося задолго до появления христианства. Этот процесс отчасти был сознательным и направлялся крупными деятелями церкви, которым принадлежат некоторые находки, сильно сократившие путь превращения небольших общин праведников в идеологически и экономически сильную организацию. И все-таки значительная часть пути была пройдена неосознанно — развитие исходных идей Христа и более ранних максим, унаследованных от иудаизма, запустило ряд процессов, результатом которых и стало появление церкви, структура которой постепенно совершенствовалась, пока не достигла стабильного состояния. Как мне кажется, меметика позволяет объяснить и возникновение профессионального духовенства, и причины, по которым именно христианская церковь превзошла своих предшественников в искусстве пропаганды своих идей.

Фабрики мемов

Рассматривая эволюцию религий с точки зрения меметики, мы должны постоянно помнить: в отличие от воспроизводства генов передача мемов — это не точное, а лишь приблизительное копирование информации. Даже самая простая информация вроде «Лошади едят овес», переданная в процессе коммуникации от человека А к человеку В, воплощается у адресанта и адресата в совершенно разных образах: если А представит лошадей белыми, то В — пегими, если у А слово «овес» порождает представления о колышущихся в поле зеленых стеблях, то у В — об овсяной лепешке. Вот почему мемы, которые принято считать одной и той же идеей, на самом деле представляют собой миллионы индивидуальных вариаций на общую тему: в мозгу всех людей мира нет, никогда не было, да и не может быть двух совершенно идентичных мемов. Как следствие, дрейф мемов — это хаотичный процесс, в котором мемы, передающиеся от человека к

человеку, понемногу теряют исходную форму, превращаясь во все более и более отличные друг от друга варианты. Если проследить передачу этой информации по цепочке — от A к Z, мы обнаружим, что уже D заменит «едят» на «кушают», K заменит лошадь на осла, а S, у которого аллергия на овсянку, подставит вместо овса «горох». На Z произойдет революция: он решит, что ту же мысль можно выразить в более обобщенном и рациональном виде: «Копытным свойственно питаться злаками»; тут мем прекратит свое существование в прежнем виде и превратится в новый. А уж если идея имеет философский характер, например: «Человек грешен», тут серьезные разночтения могут обнаружиться уже после двух-трех передач мема [2]. Любая полученная из культуры идея преломляется в сознании человека, становится объектом его обдумывания, домысливания. А уж если речь идет не об отдельных идеях, а о целых идеологиях, даже у людей, ежедневно общающихся и хорошо понимающих друг друга, общие для них системы идей всегда будут несколько отличаться — каждый посвоему акцентирует отдельные идеи внутри нее и интерпретирует отдельные положения и логическую связь между ними.

Эволюционная задача для самих мемов — сохраняться как можно дольше в максимально единообразной, близкой к исходной форме; те из них, которые меньше всего страдают от искажения при копировании, можно рассматривать как самые приспособленные. |<аким же образом мемы решают задачу точности своего воспроизводства? Самые приспособленные (чаще всего это именно религиозные, а также социально-политические идеи) воспроизводятся не за счет простого дрейфа, а путем провоцирования людей на создание особого рода социальных структур (церковь, политическая партия, тайное общество и т. п.), обеспечивающих воспроизводство и передачу культурной информации от поколения к поколению. При этом идет постоянное воспроизводство не только мемов, но и самой социальной структуры — чтобы служить заданной цели, она должна быть стабильной. И если трактовать личность каждого человека как своеобразную мемовую машину [3], то социальная структура — это новый организационный уровень, на котором деятельность этих машин становится более целенаправленной: культовая организация в определенной степени нивелирует индивидуальные различия в понимании идеологии, которую исповедуют ее члены.

Именно с задачей повышения мемами точности своей передачи, на мой взгляд, и связано появление организованной религии. Традиционно антропологи объясняют возникновение профессиональной специализации культовой деятельности тем, что на определенном этапе существования человеческих сообществ культ усложняется настолько, что его отправление начинает требовать особых знаний и навыков и становится возможным только для жреца, превратившего это занятие в свое ремесло. Однако такое объяснение зиждется на том, что у религии есть определенная функция в сообществе — причем настолько важная, что оно готово в убыток себе содержать специальных людей, посвятивших себя культовой деятельности. Однако я не считаю, что следует априори признавать такую полезную функцию за религией. Подозреваем, меметическое объяснение может оказаться не менее, если не более продуктивным: в случае, когда культовая информация находится в ведении специального жреческого института — будь то обеспечивающие подготовку преемников служители или просто семьи, ответственные за отправление культа отдельных богов, — она будет распространяться активнее и передаваться в гораздо более точной форме, чем если бы в этом принимало участие все сообщество. Элементы культа, которым удалось мотивировать своих адептов на создание тиражирующей их религиозной организации, окажутся более жизнеспособными, чем другие. Очевидно, что в религии Древнего Рима доминировали те боги и те виды религиозных практик (например, гадание по полету птиц), которые поддерживались наиболее авторитетными коллегиями; будучи институциализированы и включены в структуру государственных магистратов, эти коллегии на протяжении поколений воспроизводили определенные элементы культа, тогда как другие, которым не повезло иметь защитников в лице культовых организаций, канули в Лету. Умение жрецов той или

иной коллегии завоевать авторитет и политический вес, вероятно, определяло содержание римской религии в гораздо большей степени, чем потребность самих верующих в тех или иных богах или обрядах.

Итак, помимо выгоды жрецов, заинтересованных в исключительном праве на обладание сакральным знанием, и выгоды сообщества, заинтересованного в отдельном жреческом сословии, которое брало бы на себя многие регулирующие и направляющие функции, следует обратить внимание и на выгоду самого религиозного мемплекса, «заинтересованного» в таком сословии, которое передавало бы его в максимально точной форме. От упорядоченности религиозной организации и приверженности ей своему культу зависит едва ли не больше, чем от привлекательности самого культа: у сильной организации, пропагандирующей не очень привлекательный культ, куда больше шансов сделать его популярным, нежели у слабой, распространяющей самую что ни на есть соблазнительную религиозную идеологию. Но как религия может мотивировать верующих на создание сильной жреческой организации? Ведь она не имеет разума и воли, она — пассивный набор идей. Единственный способ влиять на своих носителей — это способность мемплекса со временем вырабатывать стимулы, провоцирующие их на особое поведение, которое способствовало бы его выживанию. При этом сами носители, как правило, не сознают, в чем именно состоят интересы мемплекса, и выполняют его команды, полагая, что делают нечто полезное своей «душе» или обществу.

Почему мировые религии любят аскетов?

В большинстве древних и первобытных религий идеальный верующий — это трудяга и семьянин, кормящий себя и домочадцев трудами рук своих. Для этих религий характерна установка на простой и положительный идеал существования — многочисленное потомство, обширное имущество: поля, стада, дом полная чаша. Таким перед нами предстает счастливый удел библейских патриархов, так рисует нам счастье благодарного верующего Гесиод, так видит цель праведной жизни и Авеста: «Где второе место на этой Земле самое счастливое?» — И сказал Ахура Мазда: «То, на котором муж праведный дом воздвигает с огнем, с коровой, с женой, с потомством, с добрыми стадами. А после в этом доме вскармливается корова, вскармливается Аша, вскармливается пастбище, вскармливается собака, вскармливается жена, вскармливается ребенок, вскармливается Огонь, вскармливается всякая добрая жизнь»[4]. «Иметь жену — это почеловечески, иметь детей — это по-божески», — гласит шумеро-вавилонская пословица [5], а «Поучение Птахотепа» придает семье и дому высокий этический смысл: «Если ты склонен к добру, заведи себе дом, как подобает, его госпожу возлюби»[6]. Ведийские гимны обращены к аудитории, «интересующейся в первую очередь земными благами — здоровьем, долголетием, большим числом сыновей, обильными стадами, богатством»[7], и даже Старшая Эдда, отражающая мировоззрение людей, постоянно готовых к войне и смерти, говорит: «Лучше живым быть, нежели мертвым» и «Сын — это счастье, хотя бы на свете отца не застал он»[8]. Не странно ли, что в наиболее массовых и, как правило, относительно поздних религиях — христианстве, индуизме, буддизме, джайнизме и т. п., образцовый верующий вовсе не работяга и семьянин, а, напротив, лишенный семьи нищий, оторванный от общества аскет? Не следует ли поискать некий сдвиг в мировоззрении людей, который бы объяснил столь радикальную смену идеалов?

По-видимому, нет: едва ли правомерно считать, что основная масса христиан или, например, буддистов стремится к созданию семьи и финансовому благополучию меньше, чем те, кто исповедовал патриархальные религии древности. Судя по всему, причина популярности аскезы у христиан, а также представителей некоторых других (в основном дхармических) религий кроется в тех возможностях, которые несет отречение от мира для распространения их мемов. Для религиозного мемплекса человек, не обременяющий себя семьей, не имеющий привязанностей и не задумывающийся о хлебе насущном, куда полезней, чем трудяга и прилежный семьянин, — ведь он может всецело посвятить себя

сохранению и пропаганде веры. Именно аскет, свободный от обязательств перед обществом, может служить преданным хранителем и распространителем религии: обещая, что «Всякий, кто оставит ради имени Моего дом, братьев, сестер, отца, мать, жену или детей или поля свои, получит за это сторицею и будет обладать жизнью вечной»[9], мемплекс попросту встраивает его в систему собственной передачи [10]. В этом кроется главный смысл любой квазипопуляции: становление культовых организаций христианства, буддизма и нескольких других религий происходило благодаря деятельности аскетов, и именно структура религиозной квазипопуляции вплоть до новейших времен оставалась наиболее эффективной формой «фабрики мемов». И несмотря на то, что на протяжении уже нескольких столетий в Европе и Новом Свете раздаются призывы к отказу от целибата как негуманного правила, ведущего к разложению духовенства, маловероятно, чтобы он был отменен, покуда существует церковь — уж слишком обширную литературу, прославляющую аскетический ригоризм, удалось создать христианству.

Отметим как важное обстоятельство, что связь между аскезой и более широкими возможностями хранить и пропагандировать учение столь неочевидна, что ни религиозные деятели, ни исследователи не придавали ей сколько-нибудь важного значения. Возникновение целибата у католиков историки чаще всего связывали с экономическими причинами: например, Э. Геллнер считал, что при помощи целибата иерархи церкви стремились помешать оттоку церковных богатств в семьи священников (кстати говоря, он называет это решение церкви «оскопляющим»[11]). Однако такого рода социально-экономический подход, судя по всему, меняет местами причину и следствие: целибат возникает гораздо раньше, чем христианские общины обретают скольконибудь значимое имущество. На заре христианства безбрачие проповедовали те же, кто проповедовал и бедность, — отшельники и нищенствующие общины, и в их проповедях оно было столь явно связано с причинами религиозного плана, что нет никаких оснований подозревать предтеч современной церкви в корысти. Ни в раннехристианской, ни в буддистской литературе мы не найдем ни слова и о том, что безбрачие — это способ создать условия для усиленной пропаганды. Как я постараюсь показать в дальнейшем, этот запрет закрепился без осознания его подлинной роли, т. е. именно в результате естественного отбора идей.

Антропологи отмечают, что различные проявления аскезы — добровольные голодовки, отказ от сексуальных отношений, отшельничество, намеренное нанесение себе телесных повреждений — распространены в самых различных культурах мира и представляют собой инварианты, обусловленные причинами глубинно-психологического и социального характера. В. Тэрнер, опираясь на знаменитую концепцию А. Ван Геннепа, отмечал, что такие формы аскезы выступают стандартными атрибутами так называемых обрядов перехода. Когда член сообщества должен перейти в новый социальный статус (благодаря взрослению, изменению положения и т. п.), он на какое-то время покидает привычную социальную «систему координат» и оказывается в бесстатусном состоянии. В. Тэрнер называет это состояние удачным термином «лиминальность», т. е. пребыванием на границе: человек выпадает из структуры общества и на какое-то время остается в вакууме, свободный от любых социальных отношений, без каких-либо прав и обязанностей [12] — он покидает родное селение, обосновывается в отдаленном и пустынном месте, отказывается от сексуальных отношений, перестает поддерживать родственные связи и участвовать в насущных делах своего сообщества. В древних и первобытных обществах атрибуты лиминальности играют важную роль при инициациях, выступая как составляющие испытания, которое должен выдержать неофит; при этом их использование может иметь вполне рациональное объяснение: юноша, сумевший выдержать испытание голодом, страхом, болью, доказывает себе и окружающим, что он достоин стать охотником и воином. Однако аскетические практики, как правило, имеют и мистический подтекст, значение которого изначально связано с его рациональным смыслом: нанесение вреда

телу оборачивается усилением других способностей; выдерживая испытания, человек обретает контроль над волей, телом и, в конечном счете, окружающим миром. Именно это значение является для нас важным, поскольку в дальнейшем оно переживает рациональный смысл инициации и начинает жить собственной жизнью. Уход из деревни в отдаленное место и пребывание там, сопряженное с длительными голодовками и одиночеством, — классические обстоятельства обретения членом племени сверхъестественных способностей. Именно так пророки у народов Африки обретают способности к прорицанию. В культах урало-алтайских народов шаман удаляется в лес или тундру, где подвергает себя лишениям, чтобы сделаться более восприимчивым к голосам духов; под их руководством он проходит «профессиональное обучение». Схожее значение имеет и уход иудейских пророков в пустыню, где им предстояло питаться акридами, носить грубую власяницу и — как то показывает евангельский эпизод — иногда даже выдерживать искушение со стороны дьявола.

Практики такого рода широко распространены в различных уголках земного шара. С социальной точки зрения их можно рассматривать как обряды смены статуса, с психологической — они выступают способом воздействия человека на собственное сознание: ослабленный голодом, напуганный одиночеством, он становится восприимчивей к галлюцинациям, приобретает иное отношение к миру и себе. Однако сами участники аскетических испытаний, которые, разумеется, не анализируют их ни с первой, ни со второй точек зрения, видят их цель именно в обретении сверхъестественной силы. Отправляясь в лес, чтобы в полном одиночестве практиковать длительные упражнения — под палящим солнцем, без еды и воды, индийские отшельники-шраманы обычно преследовали вполне конкретную цель: считалось, что духовная сила подвижника, находившегося в тапасе и соблюдавшего длительный пост, настолько возрастала, что он мог вызывать по собственной воле богов и заставлять их исполнять его желания. Схожим образом иудейские назореи (само название которых, происходящее от еврейского корня «отделять», указывает на их обособленность от общества) считали, что путем различных обетов, среди которых был отказ от употребления вина, стрижки волос и т. п., можно убежать скверны и тем самым обрести любовь Господа и сверхчеловеческую силу. При этом во многих религиях наблюдается тенденция к увязыванию количества обретаемой силы со сроком обета и жесткостью испытаний. Обет назорейства обычно принимали на срок в несколько месяцев, но стремящиеся к высшей праведности могли блюсти его и всю жизнь. «Бритва не касалась головы моей, ибо я назорей Божий от чрева матери моей», — говорит Самсон, объясняя источник своей сверхъестественной силы [13]. Ранг бога, являвшегося шраману в награду за пребывание в тапасе, и масштаб исполняемого желания были пропорциональны тяжести и сроку испытаний: в «Рамаяне» после десяти тысяч лет, отданных суровому подвижничеству, демон Равана смог получить от самого Брахмы дар неуязвимости для любого оружия [14]. В этом контексте пожизненная аскеза может рассматриваться как испытание, наделяющее человека максимальной мистической силой: в различных культурах шаманы, пророки и колдуны, вернувшись в родную деревню после «обучения» в лесу, чаще всего не возвращаются при этом к обычной жизни — их новый статус отграничивает их от профанного мира, а значит, их образ жизни так или иначе должен нести лиминальные черты: шаманам зачастую запрещено жениться, они должны селиться отдельно от других людей.

Обладает ли аскет властью, которую и мы, современные люди, сочли бы не фантастической, а имеющей рациональную природу? В некоторой степени да: человек, отказавшийся от имущества, не имеющий близких людей, выпавший из любых социальных отношений, менее уязвим для внешнего давления и может посвятить себя изучению собственной природы, освобождая ум от диктата мнений окружающего общества, а поступки — от власти инстинктов. Именно так рассматривается лиминальное существование философа в античной культуре: ставя верность целям, которые они считают высшими, — свободе, бесстрастной ясности разума (apatheia), душевной

гармонии — греческие киники добровольно расстаются с привилегированным существованием ради нищенской жизни в старой бочке. Презрение к плоти — вершина независимости от общества и превратностей судьбы; человек, преодолевший страх разрушения своего тела, поистине свободен, как был свободен Анаксарх, отозвавшийся на страшную пытку, когда его толкли в ступе, меланхоличным: «Мели, мели мешок Анаксарха, самого-то его ты не смелешь»[15]. Презрение к «мешку», который представляет плоть, позволяет сохранить в порядке его содержимое — душу и разум. Это рационалистическое понимание аскезы было лишь отчасти унаследовано христианством; в целом оно остается уделом небольшого числа культур, проникнутых духом философии. Однако даже там, где аскеза носит специфически религиозный характер, сами аскеты, скорее всего, понимали, в чем кроется источник их силы: Исайя или Иоанн Креститель, обличавшие пороки царей, вели себя точно так же, как и советские диссиденты, намеренно не обзаводившиеся семьями и предпочитавшие престижной работе метлу дворника. Тот, кому нечего терять, смелее в обличении неправедности царей земных.

Сравнивая современных политических диссидентов с пророками древности или средневековыми юродивыми, мы можем увидеть, что между рационалистическим и религиозным пониманием аскезы больше сходств, чем различий. Одна из наиболее важных с точки зрения меметики черт — это связь, которая существует между пониманием аскетом важности его задачи и активностью пропаганды им своих идей. Аскет, как правило, убежден, что постиг некие высшие истины, недоступные обычным людям, и оттого полагает, что имеет право и даже обязан поучать окружающих, призывая их к праведной жизни, открывая им волю богов или духов. Роль аскета как вестника божественной воли закрепляется в общественном сознании: к отшельнику-риши или шаману идут за советом; в бессвязном лепете юродивого с ужасом и благоговением ждут пророчеств. Аскет, таким образом, зачастую пропагандист, и в определенной степени его поведение — это игра на публику [16]. И все же аскет, если он искренне верит в высокий смысл истин, которые хранит в своей душе, не идет у публики на поводу — она лишь среда для пропаганды его взглядов: он поучает общество, укоряет в безверии или грехе, призывая на головы слушателей небесные кары, — и часто видит именно в этом смысл своей жизни, отвергающей низменные, земные потребности. Именно такое отношение человека к себе и к миру и превращает его в идеального носителя для мемплекса.

Народные пророки, философы-отшельники и подвижники-назореи — это только прообраз христианских монахов. Для формирования квазипопуляции аскеза должна закрепиться на постоянной основе, а для этого требуются определенные логические посылки. И в монотеистических, и в дхармических религиях «обоснованием» для аскетической жизни служит онтологический пессимизм — представление о том, что мир, в котором живет человек, сам по себе не имеет никакой ценности. В двух упомянутых семействах религий это представление имеет различную философскую природу, и все же роль его сходна. В дхармических религиях аскеза обоснована представлением об иллюзорности мира, привязанность к которому ведет к перерождениям в новых телах и новым страданиям. Порывая путы привязанностей — к родным, обществу и собственному телу, — аскет может достичь единения с божественной сущностью — Атманом (индуизм) или ухода в нирвану (буддизм и джайнизм). Что касается христианства, то оно вовсе не случайно унаследовало от греческой философии одну из ее основополагающих идей, связанную с противопоставлением материи и духа: именно эта идея, трансформированная в этическом ключе — плоть это узилище духа, недолговечная уродливая личина, скрывающая бессмертную сущность, — и позволила христианству создавать квазипопуляции. Именно плоть служит источником искушений души, препятствующим ее спасению, а значит, она должна быть побеждена, оставлена без сожалений. «Животворит Дух; плоть не приносит никакой пользы»[17]. Точно так же и мир, который «во зле лежит», оказывается противопоставлен будущей, настоящей жизни и новому, духовному миру; земная жизнь представлялась верующим кратким, незначительным мигом,

предшествующим жизни вечной: ее нужно пройти, как экзамен, справившись с соблазнами мира, — «потерпите в малое се время, да царствовати имамы в непроходимых вецех»[18].

Оба этих представления, несмотря на свои отличия, идеологически обосновывают запрет иметь семью и детей: ранние христиане не видели смысла в умножении рода человеческого в преддверии Судного дня и желали предстать чистыми перед Престолом Господним, буддийские архаты и бодхисаттвы отказывались от телесных удовольствий и продолжения рода как от пагубных привязанностей, обрекавших их на дальнейшие перерождения и страдание. Эти установки двух мировых религий настолько схожи, что ученые, начиная с Эрнеста Ренана, неоднократно предпринимали попытки доказать, что именно буддизм оказал влияние на учение Христа. Однако никаких прямых подтверждений такого влияния нет; на мой взгляд, сходство объясняется конвергенцией идей — наиболее успешные религиозные учения чаще всего вырабатывают схожие стратегии воздействия на верующего.

В своем стремлении к достижению власти над потусторонним миром аскеты и самую смерть рассматривают как окончательное торжество над миром. В христианстве, где отрешение от телесного достигает вершины, из него вытекает идея мученичества. Смерть трактуется практически в том же смысле, который упоминает В. Тэрнер, — как «сила слабости»[19]: покидая свою телесную оболочку, человек оказывается сильнее своих гонителей [20]. Во всех поощряющих аскезу религиях равнодушие к жизни выступает средством обретения немыслимой мистической власти: апостол Павел обещает праведникам, что они будут «судить даже ангелов, не то что дела житейские», а в одной из буддийских сутр говорится, что бодхисаттвы смогут жонглировать мирами, как фокусник жонглирует цветными шариками [21].

Католическая церковь, равно как и иерархия православной церкви, немыслима без целибата; буддизм, джайнизм и ряд школ индуизма немыслимы без брахмачарьи (безбрачия). Обе наиболее известные формы монастыря — христианская и буддийская, сыгравшие важнейшую роль в распространении этих религий, — были «изобретены» не профессиональными жрецами, а отшельниками. Именно у отшельников позаимствовала идею обязательного безбрачия духовенства христианская церковь. И если мы хотим понять процесс эволюции, благодаря которому христианство и буддизм обрели свою организационную структуру, мы должны будем обратиться не к эволюции древнего жречества, а к эволюции представлений об аскезе в доктрине этих религий.

Избавление от тела: рождение христианского монастыря

Отцы церкви, которые начиная с Василия Великого старались богословски обосновать подвижнический образ жизни, испытывали серьезные затруднения, когда пытались подкрепить свои аргументы цитатами из Нового Завета: дело в том, что полное отречение от мира органически отнюдь не вытекает из учения Христа и апостолов[22]. Сама мотивация ухода от мира, между тем, достаточно ясна. Христианство первых веков было окрашено в сотериологические и эсхатологические тона: последователи учения Спасителя ощущали время своей жизни как нелегкое, но важное испытание, которое нужно пройти, чтобы заслужить грядущее бессмертие. Слова Христа о том, что «не прейдет род сей, как все это будет», сказанные Им о конце света, Апокалипсис Иоанна, живописующий грядущий Суд, многими воспринимались буквально — об этом свидетельствуют многочисленные милленаристские движения внутри раннего христианства, такие как, например, распространившееся во II веке учение епископа Монтана, собиравшего людей на гору близ города Пепуза встречать Судный день. В преддверии вечной жизни многие повседневные заботы теряли смысл: незачем стремиться к обогащению и получению должностей, тратить время на брак и воспитание детей. Напротив, путь к спасению лежал через уход от грешного мира: «Когда же увидите мерзость запустения, реченную пророком Даниилом, стоящую, где не должно, — читающий да разумеет, — тогда

находящиеся в Иудее да бегут в горы», — говорит Христос [23].

Однако, решив отречься от мира, христиане в I– IV вв. не имели определенного представления, как именно следует воплощать это решение в жизнь. Вот почему в этот период возникло такое разнообразие аскетических движений и практик: часть отшельников обитала в уединении, в пещерах и шалашах, кормясь плодами деревьев, другие объединялись в общежития-аскетерии и возделывали землю; некоторые жили оседло, другие предпочитали бродячую жизнь; одни полностью порывали связи с обществом, другие оставались связанными с ним экономическими отношениями и вели пропаганду среди мирян, третьи и вовсе продолжали жить в обществе, лишь принимая на себя различные обеты. Наряду с отшельничеством встречались и некоторые специфические формы аскезы — инклузы замуровывали себя в городских домах, кормясь тем, что единоверцы подавали им сквозь отверстие в стене; столпники проводили дни на вершине высокой колонны; кто-то сковывал себя цепями в согнутом положении, протыкал части тела, подвергал себя жестоким пыткам.

Со временем большая часть из этих практик исчезла — и выкристаллизовалась структура монастыря, с которой мы все хорошо знакомы и которая, вероятно, удивила бы апостолов, доведись им увидеть ее своими глазами. Почему в христианстве сформировалась именно такая структура, с такими, а не другими требованиями к ее членам? Мысль, которую я постараюсь обосновать в этой главке, заключается в том, что структура монастыря и то понимание аскетизма, которое в конечном итоге закрепилось (с некоторыми отличиями) в правилах Василия Великого и уставе св. Бенедикта и было распространено по всему христианскому миру, оказались наиболее эффективными для выполнения задачи воспроизводства и распространения христианского учения и самой монастырской традиции.

Христианство отнюдь не являлось изобретателем многих элементов монастырского уклада — часть из них уже присутствовала в жизни иудейских общин радикального толка (ессеев, терапевтов) и ряда жреческих организаций других культов (например, служителей Сараписа). Наиболее близкими предшественницами христианского монастыря считаются общины ессеев (II в. до н.э. — I в. н. э.). Во многих из них считались нормой безбрачие и коллективная собственность; общины селились в уединенных местах — например, в пещерах на берегу Мертвого моря, где уже в наше время была обнаружена крупная библиотека их текстов. Ессеи жили в ожидании финальной битвы между силами тьмы и света, где они, ставшие во главе войск добра, одержат победу и станут обладателями Царства Божьего на земле: «Ты, Боже, грозен в славе царства Твоего, и община святых Твоих среди нас на вечную помощь, чтобы мы презрели царей, пренебрегли, и насмеялись над могучими»[24]. Общины ессеев и раннехристианские общины, по крайней мере те из них, что относились к иудейскому направлению христианства, создавшему «Откровение Иоанна», демонстрируют определенную идейную преемственность.

Однако у христианства было перед его предшественниками важное преимущество, которое лежало не в идейной области, а в области, описываемой дарвиновскими категориями: благодаря тому, что христианство было массовой, долговременной и сосредоточенной на спасении религией, оно могло опробовать на практике множество совершенно разных структурных форм. Отшельничество, практикуемое сторонниками древних культов Ближнего Востока и Европы, никогда не было массовым, и эти религии не располагали «широким пулом», где на протяжении нескольких веков отбирались бы наилучшие формы. В случае же с ранним христианством мы имеем дело как раз с широким мемотическим пулом — количество отшельников и отшельнических общин в первые века нашей эры исчислялось тысячами. Начиная с конца I века христианские подвижники создают обособленные от мира группы, желающие бежать от грешного мира. Это «бегство» со временем все чаще подразумевает под собой физический, а не только переносный смысл: отчасти понуждаемые репрессиями римских властей (особенно во второй половине II — начале III в.), христиане переселяются в горы и пустыни, создавая

тысячи индивидуальных келий и десятки общежительств. Каждая из этих единиц обладает собственным пониманием того, в чем именно должно состоять их отречение от мира; между большей частью из них идет нерегулярный информационный обмен, главными средствами которого выступают временные контакты между монахами и письменные сочинения, которые циркулируют между монастырями и келиями. Этот обмен позволяет распространяться наиболее приспособленным идеям, постепенно формируя некий усредненный, общий для большинства монахов образ жизни.

В работе, посвященной нищенствующим монахам, Д. Сейнер предлагает рассматривать эволюцию отшельничества как серию идейных конфликтов, возникавших по тем или иным вопросам [25]. На мой взгляд, это исключительно удачный подход: в I–VI веках и даже в более поздний период среди христиан шло непрерывное обсуждение, как именно нужно служить Богу. Я буду рассматривать эволюцию монастырской традиции как конкуренцию между несколькими наборами алломемов (т. е. различных вариантов одного и того же культурного элемента или различных ответов на один и тот же вопрос), высказывая свои соображения по поводу того, почему победил тот или иной из них.

1) Отшельничество или общежитие?

На самой заре христианства верующие уходили от мира лишь социальными средствами — создавая общины, члены которых общались преимущественно между собой. Многие из них демонстрировали те или иные проявления аскезы — придерживались целомудрия (житие св. Антония упоминает общины дев), отказывались от имущества и т. п. Однако уже со второй половины III века наиболее последовательные начинают селиться в египетской пустыне — ее труднодоступность гарантирует и безопасность в случае репрессий (недаром Павел Фивейский, по преданию, отправился в пустыню именно во время гонений императора Деция), и полное уединение; ее тяжелейшие природные условия позволяют аскету испытать свою решимость. На этой стадии преобладало индивидуальное отшельничество: жизнь во Христе воспринималась как индивидуальный разговор с Богом, и анахоретов разделяли стены пещер и громадные расстояния пустыни, чтобы «никакой звук, никакая встреча, никакой праздный разговор не возмущали наслаждающихся покоем безмолвия и священной сосредоточенности ума»[26]. Стремление избегать мирского толкало некоторых на вершины труднодоступных скал (как Иоанна из Фиваидской пустыни)[27] и заставляло десятилетиями не покидать стены своих убежищ (Блаженный Нафанаил не выходил из кельи целых тридцать семь лет [28]). Жития этих анахоретов рисуют яркую картину медитативного образа жизни: значительную часть времени они проводят в борьбе с «черными, как эфиопы», демонами, непрерывно устраивающими им различные козни.

Однако отшельничество не всегда означало, что отрекшийся от мира человек проводил остаток жизни в полном одиночестве! Многие отшельники поддерживали связь с церковью Александрии и близлежащих городов. Внутри отшельнической среды время от времени возникали цепочки идейной преемственности: согласно Афанасию, св. Антоний в молодости был учеником престарелого отшельника, а в дальнейшем сам наставлял десятки учеников, среди которых были Аммон и Иларион, распространившие идею келейной жизни в новые области — Ливийскую пустыню и Палестину. Руфин пишет, что учителя селили учеников в отдельных пещерах неподалеку и приглядывали за ними; иногда (например, если собрату случалось заболеть) подвижники выходили из келий и посещали болящего; некоторые оказывали прием приходящим к ним странникам [29].

Очевидно, что с точки зрения выживания идей анахоретство — не самый оптимальный способ религиозного служения. Погибнув в безвестности, анахорет унесет в могилу собственную интерпретацию веры — и она, конечно, не восторжествует в веках. Вот почему несмотря на уважение, которое вызывали затворники, десятилетиями не покидавшие своих «гробниц» и высоких скал, и молчальники, не высказывавшие своих

суждений о вере, наибольшую известность получают те подвижники, которым удалось наладить идейную преемственность. Постепенно в египетской пустыне возникают анахоретские «города» (такие, как отшельнический «город» на Нитрийской горе), где отшельники, стекавшиеся в места обитания знаменитых подвижников, возводили тысячи расположенных рядом келий. Именно на базе этих «городов» возникают первые протомонастыри. Судя по всему, имело место нечто вроде «склеивания» отдельных анахоретов в общежитие, пока еще бесструктурное: так, монахи, собиравшиеся в Келии вокруг жилища Аммуна, объединились в неформальный «монастырь» благодаря тому, что каждым руководил сам Аммун. Палладий описывает, как к Ору (вторая половина IV века), из-за его подвижнической славе, стеклось три тысячи отшельников, стремившихся поселиться вблизи его пещеры; Ор был не только этому рад, но и понуждал их строить кельи для новоприбывших. В основном отшельники продолжали вести одинокую жизнь, собираясь лишь для проповеди или совместной молитвы. У таких протообщин была примитивная хозяйственная основа: в ряде случаев монахи имели общий денежный фонд и собирались на общие трапезы.

Отсчет истории монастыря обычно ведут с появления общежития (koinonia), основанного Пахомием во второй половине IV века, однако такие монастыри, как Шенесет, Тмушонс и некоторые другие, несомненно, могут быть старше Пахомиевой koinonia. Подчеркнем, что такие протообщины продолжали возникать и тогда, когда в пустыне уже существовали самые настоящие монастыри, — это говорит о том, что общежительство Пахомия, возможно, и было наиболее удачной формой монастыря (благодаря чему упомянутые монастыри впоследствии приняли его устав), но само рождение общежительств было в данных условиях закономерным процессом. Отличие koinonia заключалось лишь в гораздо более жесткой структуре, дисциплине и хорошо продуманной хозяйственной базе. В силу единообразия распорядка жизни, широких хозяйственных возможностей именно эта форма общежития быстро завоевала авторитет и среди отшельников, и среди мирян.

Согласно Иерониму, во второй половине IV века в Египте существовало три типа монахов: киновиты (совместная жизнь, регуляция культа и молитв, постов, труд и послушание внутри иерархии); анахореты и remnuoth (живут по двое-трое по своим обычаям и представлениям, кормятся продажей поделок, иерархии не имеют). Последний разряд монашествующих в Египте был презираем и считался низшим — нежелание подчиняться единому уставу в глазах церковных писателей выглядело как склочность [30], тогда как в Сирии он сохранялся довольно долго. Однако в конце концов такого рода организации почти исчезли из монастырской традиции, поскольку не были ни стабильными, ни долговременными и не могли соперничать с монастырями во влиятельности. Что касается анахоретства, то оно довольно долго сохраняло авторитет — индивидуальное отшельничество пользовалось уважением ввиду трудности одиночного подвига. И все же изначальный смысл борьбы один на один со своими страстями, с которого начиналась история христианского отшельничества, оказался потерян, победили преимущества, которые были у монастырей: хотя анахоретство никогда полностью не исчезало из христианской традиции — отшельники рыли себе одиночные землянки и тысячу лет спустя, — оно уже не играло большой идейной роли, поскольку не имело средств наладить стабильную идейную преемственность. Напротив, общежительства, сумевшие организовать вовлечение неофитов, закономерно набирают силу, становясь главенствующей формой организации аскетов в христианстве.

2) Иерархия или свобода?

Пахомиева koinonia не была первым общежительством: заслуга Пахомия состоит в том, что он первый ввел иерархию, основанную на абсолютном послушании: монастырь делился на «дома», каждый со своим руководителем, подчинявшимся настоятелю — авве, которому подчинялись и другие служители — в частности, эконом. Принципы

послушания были распространены и в среде анахоретов, там, где имело место обучение начинающего опытным подвижником (само слово «авва» — «отче» — отшельники применяли к прославленным подвижникам), но это было обусловлено уважением, а не жесткой регламентацией. Пахомий создал устав общего жития, который впоследствии был развит его преемниками Орсисием и Феодором. В koinonia мы впервые видим строжайший распорядок дня, включающий проповеди и общие молитвы. При приеме в общину Пахомий устраивал неофитам экзамен, выясняя, как они понимают христианскую доктрину, а затем к ним приставляли особого брата, который обучал их молитве и псалмам. Все это, вне всяких сомнений, повышало точность передачи религиозных идей. Любопытно, что сами обитатели koinonia считали свою организацию не оптимальной формой отшельничества, а лишь подготовительной ступенью, школой, которая готовит рядовых монахов к высшим степеням аскезы.

Иерархическая организация с самого начала обнаружила и другую способность — она могла создавать «копии» собственной структуры, основывая новые монастыри, руководствующиеся тем же уставом. В 329 году Пахомий, обнаруживший, что в Таббениси проживает слишком много монахов, организовал новый монастырь Пбо, и процесс создания новых киновий оказался кумулятивным: к 345 году koinonia объединяла девять мужских и два женских монастыря, и хотя каждый был автономной единицей, он тем не менее принимал Пахомиев устав. То, что koinonia организовывала что-то вроде «колоний», обеспечивало преемственность идеологии.

С человеческой точки зрения иерархия утомительна: источники пестрят упоминаниями о противодействии монахов попыткам структурировать их общежительство — например, после совместных трапез, устраиваемых Пахомием, монахи высмеивали его и стремились разойтись по своим кельям. Но с точки зрения мемплекса иерархическая структура является оптимальной: численность монахов в koinonia к концу IV века говорит сама за себя — 7000 монахов. Таких размеров монашеские ордена сумели достичь лишь в эпоху клюнийской реформы[31]. Авторитет пахомиевой koinonia обеспечил копирование ее устава, который был переведен Иеронимом на латынь и оказал существенное влияние и на «Пространно изложенные правила для монахов» Василия Великого, которыми до сих пор руководствуются православные монастыри, и на уставы западноевропейских монастырей — в конечном счете, устав Бенедикта Нурсийского воспроизвел и закрепил львиную долю того, что уже было в Пахомиевом уставе.

3) Общение с мирянами или полное затворничество?

У отшельников и монахов в III–V веках не было ответа на вопрос, насколько четкой должна быть граница между монахами и мирянами. С одной стороны, монахи опасались погрязнуть в суете, ведя общие дела с мирянами: в литературе, посвященной египетскому монашеству, стремление максимально отдалиться от обитаемых мест всегда выглядит достойным похвалы. С другой стороны, полностью избежать контакта с ближайшими селениями было невозможно: аскеты обменивались с ними нехитрыми товарами и занимались целительством. Немалую роль играло и то, что аскеты сознательно стремились вести пропаганду христианского учения, одним из средств которой выступало столь часто упоминаемое в житиях совершение чудес.

Мы никогда не узнаем, сколько отшельнических общин, желавших сохранить полное уединение, кануло в безвестность в период становления христианства. Если затворники сочиняли тексты, то современный историк может почерпнуть какие-то сведения об их образе мыслей — хотя в любом случае столь закрытые организации не имели шансов эти мысли активно распространять. Менее очевидной кажется судьба, которая постигла другие структуры — общины аскетов, существовавшие в городах: они также оказались тупиковой ветвью. Победителями в естественном отборе стали монастыри, нашедшие золотую середину между отречением от мира и постоянным общением с ним. Уже Пахомиева koinonia обнаружила более или менее удачный баланс. С

одной стороны, монахам koinonia запрещалось не только выходить из общины, но даже видеться с родственниками: «однажды вошедший должен остаться с ними навсегда» (и эта практика быстро получила распространение в некоторых других общинах). Монастыри, соблюдавшие Пахомиев устав, как правило, были огорожены высокими стенами, а братья носили специальную одежду, отличавшую их от мирян. Однако при этом koinonia, располагавшаяся на берегу Нила, поддерживала торговые отношения с большей частью Египта. Этого привело к тому, что система общин koinonia быстро распространилась на расстояние до 175 километров — от Шмина (Панополис) на севере до Шне (Латополис) на юге. Если анахореты в массе своей отказывались принимать интересующихся христианским учением мирян, то в киновии Пахомия и во многих других монастырях второй половины IV века уже существовали специальные приемные — ксенодохии, где монахи беседовали с мирянами.

Это изменение отношения к мирянам вызывало осуждение части монашества: судя по всему, основание Белого и Красного монастырей (середина IV века) в пустыне рядом со Шмином должно было символизировать отступление от «слишком открытого и мягкого отношения к миру» koinonia [32]. Однако оба монастыря располагались там, где уже были четыре общежития Пахомиевой системы, т. е. избежать уже сложившейся и оказавшейся продуктивной культурной традиции новым общинам не удавалось: авторитет koinonia, пусть и несколько померкший после смерти его основателя, и широкая известность греческого жития Пахомия служили распространению если не всей системы его монастыря, то многих ее составляющих. При авве Шенуте (с 383–385 гг. по 450 г.) Белый монастырь начинает осуществлять регулярную раздачу денег и пищи нищим. Церковь Белого монастыря, по субботам и воскресеньям открытая для населения окрестных городов и деревень, постепенно формирует свой приход. Именно это позволило Белому монастырю к V веку превратиться в наиболее авторитетный среди мирян, затмив koinonia. Постепенно благотворительность закрепляется как постоянное направление деятельности монастырей, а индивидуальное целительство отшельников перерастает в создание специальных богаделен для увечных.

Некогда резко порвавшие с миром монахи, начиная с конца V–VI века, возвращаются в него; большое влияние оказывают примеры иерусалимских и сирийских монастырей, которые не только возникали в относительной близости от населенных пунктов, но и превращались в значительный фактор общественной жизни [33]. Монастырю удается наладить своего рода симбиоз с миром — ведя активную пропаганду и налаживая способы вовлечения в общину новых членов, он получал финансовую и политическую поддержку мирян [34]. Монастырь Василия Великого, который, что показательно, строится не в пустыне, а рядом с городскими стенами, впервые стал принимать на воспитание сирот, «во всяческом благочестии, как детей братства», тем самым обеспечивая надежную основу преемственности монашеских поколений [35].

4) Что такое аскеза и как умерщвлять плоть?

Одна из основных идей раннего отшельничества — презрение к плоти. «От тела этого и когда был я здоров, не видел пользы, и, когда болен, не вижу вреда», — говорит блаженный Вениамин [36]. Презрение к телу и стремление освободиться от его диктата вызывало к жизни редкое многообразие способов умерщвления плоти: первые отшельники бодрствовали по нескольку ночей кряду, а если спали, то на голой земле, изнуряли себя голодом и жаждой, собирали камни для келий под палящим солнцем. Это направление радикальной аскезы, казалось бы, просуществовало в христианстве до самого конца Средних веков — однако нельзя не обратить внимание на уточняющее обстоятельство: если на заре формирования монашеств радикальная аскеза широко практиковалась и поощрялась, то уже в раннее Средневековье она заняла лишь маргинальное место в традиции, каковое и сохранила навсегда. Уже Бенедикт Нурсийский в своем Уставе призывает монахов соблюдать умеренность, а не практиковать

изощренные формы аскезы. Почему это произошло?

Источники то и дело упоминают о тяжелых болезнях, проистекавших от истощения, — постоянных спутниках монашеской жизни. Палладий рассказывает, как отшельник Моисей суровым постом довел себя до болезни, из-за которой не мог вставать с ложа целый год. Пришедший к нему Исидор стал увещевать: «Перестань наконец бороться с демонами, брат мой, и не наступай на них, ибо в подвижничестве есть мера и подвигам против демонов»[37]. Судя по источникам, в монастырской традиции постепенно установилось динамическое равновесие между теми, кто призывал ужесточить, и теми, кто, напротив, хотел смягчить аскезу. Постепенно из многообразия форм подвижничества отбираются те, что наиболее соответствуют главной задаче — сохранению и распространению учения. Возможно, запираясь в подвале, терзая плоть цепями или селясь в глухой пещере, вы совершаете более высокий духовный подвиг, чем те, кто проповедует умеренную аскезу, но мемплексу подобные крайности не нужны — вы не можете быть его хорошим распространителем, если вас никто не видит и не слышит. Такие радикальные аскеты, как столпники, циркумцеллионы, инклузы и т. п., пережили свой час славы, но впоследствии такие практики либо полностью исчезают, либо остаются маргинальными: основная часть монахов может ими восхищаться или, напротив, осуждать их, но массового характера они не носят. Отметим важный фактор, способствовавший торжеству умеренных взглядов на умерщвление плоти: те из монахов, кто быстро уничтожал свое тело непосильной аскезой, возможно, получали определенную посмертную славу, но этой славе было трудно тягаться с авторитетом старых монахов, сумевших бороться с искушениями десятилетия подряд. А дожить до старости мог лишь тот, кто остерегался радикализма в отношении своей плоти; на протяжении десятилетий он служил живым пропагандистом именно собственного отношения к аскезе. Большинство монахов все-таки переходили к умеренному образу жизни раньше, чем истощение сводило их в могилу: сам Палладий описывает, как отказался от пребывания в учениках Дорофея из-за тяжелой болезни[38].

В разных монастырях требования к монаху варьируют от умеренности до стремления к полному уничтожению телесных желаний: набор аскетических подвигов, которые предписываются послушникам, может быть различным в зависимости от конкретного устава, неписаных традиций или воли настоятеля. Но одно самое главное проявление аскезы утверждается прочно и навсегда. Уже с I–II веков в христианстве идет полемика о необходимости соблюдения целомудрия, и единой позиции нет. «Хорошо человеку не касаться женщины», — говорит Павел и тут же добавляет: «Но, в избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа»[39]. Однако для отшельников вопрос о целомудрии был решенным с самого начала: многие из них, еще живя в обществе и даже будучи женатыми, уговаривали своих жен жить «непорочной жизнью» (так, согласно преданию, поступил Аммун). В житиях пустынников искушение женским телом — одна из наиболее распространенных уловок дьявола, стремящегося сбить инока с верного пути.

5) Работа — милостыня

Св. Антоний, как и множество его последователей, жили земледелием и простым ремесленным трудом — например, плетением корзин, которые обменивали у мирян на хлеб. Работа в раннем отшельничестве выступает не только как способ поддержания своего существования, но и как метод борьбы с искушениями: скудный рацион и тяжелый труд, подчеркивает Иероним, опираясь на античные медицинские познания, подавляют половой инстинкт [40]. Однако не все анахореты добывают на хлеб трудом: император Юлиан свидетельствует об «отрекшихся» (apotaktistai) от мирской жизни аскетах, которые бродяжничают и живут милостыней, привлекая к себе толпы восхищенных учеников и мирян [41]. К концу V века таких бродячих монахов, проповедовавших жизнь «птиц небесных», становится много, некоторые из них кормятся духовным обучением мирян за

деньги. Однако очень рано, на рубеже IV–V веков, формируется устойчивая традиция их осуждения: Кассиан, называющий их сарабаитами, утверждает, что их целью является приобретение роскоши, Августин упрекает их в том, что они ищут «легкий обед»[42].

Вопрос о труде закономерно решается в общежитиях: в пахомиевой koinonia был предусмотрен обязательный труд, и это становится нормой для последующих монастырей — жизнь в складчину и сложная организация требовали распределения труда по принципу «кто не работает, да не ест». Труд монахов стал основой для хозяйственной жизни обители, однако при этом монастыри не отказываются и от милостыни: Палладий описывает, как надзиратель богадельни Макарий практически вымогал пожертвование у богатой девушки [43].

Отметим, что в мире западного монашества дискуссия о труде продолжалась и в Средние века: в VIII–IX веках встал вопрос, в пользу какого труда — физического или интеллектуального — нужно сделать выбор. Многие из авторитетных публицистов (в частности, Гильдемар) считали необходимыми оба [44], но на деле в бенедиктинских монастырях умственный труд неуклонно вытеснял физический: обители превратились в центры создания духовной литературы, оказавшей влияние на все западноевропейское христианство, и задача воспроизводства и распространения идей оказалась важнее задачи поддержания хозяйства, которую возложили на плечи conversi или familiares — слуг, а впоследствии — несвященствующих монахов. Труд духовенства был реабилитирован относительно поздно — лишь к XII веку. На Востоке — в Византии VIII–IX веках и впоследствии на Руси — монахи сами обеспечивали себя всем необходимым, а не жили за счет ренты (например, иноки Студийского монастыря). Игумены были рачительными хозяевами, что вызывало насмешки западного духовенства.

6) Оседлость или бродяжничество

В начале VI века анонимный автор отмечает еще один любопытный тип монахов — гироваги, «бродящие по кругу»: это те, кто посещал разные обители, оставаясь везде понемногу и сравнивая уставы и нормы жизни. Гироваги существовали еще в IV веке, поскольку авторы «Лавсаика» и Руфин фактически занимаются тем же — путешествуют по египетским пустыням, посещая обители. Такие монахи«туристы» играли важную роль в распространении идей, связывая различные обители между собой, а также с остальным миром. Важный плюс с точки зрения распространения идей был и у сарабаитов: они были способны разносить их по обширной территории, знакомя с ними тысячи людей. Вот почему бродячие монахи, несмотря на все их осуждение, так и не исчезли из истории христианства — другое дело, что в Средние века монастыри как бы «приручают» их: большинство странствующих проповедников являются братьями той или иной киновии. У оседлых монахов есть другие сильные стороны: в эпохи гонений и потрясений монастырь становится для них крепостью, в эпохи неурожаев или голода — гарантией выживания. Оседлая жизнь позволяет также аккумулировать религиозные тексты: монастыри располагают самыми крупными во все ранние Средние века библиотеками.

Итак, отшельнические общины не имели готовой программы, а обмениваться между собой опытом организации жизни могли лишь в очень узких рамках — монах, перешедший из одной общины в другую или покинувший ее, чтобы создать собственную, мог позаимствовать какие-то черты, которые казались ему соответствующими духу Христова учения, но редко озабочивался тем, чтобы анализировать эти черты с точки зрения задачи поддержания своей общины как структуры. Вот почему развитие монастыря — хороший пример естественного, не направляемого сознательно отбора идей. Примечательно, что живший до революции верующий историк Л.П. Карсавин трактует эволюцию монастыря вполне в духе дарвинизма — хотя он сам, вероятно, очень бы удивился, если бы узнал о существовании мемов: «В волнующейся массе аскетов мало-помалу всплывают более прочные и долговечные организации»[45]. Интересно и то, что сирийское монашество, в значительной степени развивавшееся независимо от

египетского, по большей части породило те же формы и те же ответы на основные вопросы. Это говорит о том, что рождение монастыря было закономерным.

История монастыря, таким образом, — это история аккумуляции случайных изобретений, удачность которых была осмыслена лишь века после того, как они оказались применены на практике. В дальнейшем эти прошедшие сквозь сито естественного отбора и продемонстрировавшие свою эффективность формы были сознательно закреплены и теоретически разработаны в ряде сочинений — начиная с «Жития Антония Великого» Афанасия Александрийского, написанного в IV веке, и заканчивая уставом Бенедикта Нурсийского, составленным в VI веке и послужившим образцом для десятков монастырей. Если на заре отшельничества христианские аскеты чаще копировали «результат» (т. е. подражали друг другу), то появление уставов позволило перейти к копированию «инструкций», многие из которых оказались столь долговечными, что определяют жизнь западного и восточного монашества до сих пор. Более того, скопировала эти «инструкции» и сама католическая церковь, уже во многом осознанно позаимствовав такую полезную для себя аскетическую установку, как целибат. При этом отцы церкви, в частности св. Иероним, обосновывали необходимость целибата отнюдь не экономическими соображениями — более того, едва ли вообще рационалистическими категориями: монашество зарекомендовало себя как наиболее последовательный и деятельный проповедник христианских идей, и в сознании христианских мыслителей это находило объяснение прежде всего в том, что жизнь, которую они вели, благостна и угодна Богу. Следовательно, церковь должна в известном смысле скопировать монастырский уклад. Принимая обязательность целибата, объединяя уже существующие монастыри и открывающиеся в различных частях Европы приходы в одну громадную квазипопуляцию, церковь стала чем-то вроде обширной радиосети, открывающей все новые точки вещания.

Что касается экономического эффекта целибата, то он проявился во всей своей полноте довольно много времени спустя, уже в V–VI веках. Если феодал делил свои земли между сыновьями, то земли и имущество церкви не подлежали дроблению. Таким образом, эта квазипопуляция была просто обречена на то, чтобы со временем стать обладателем крупных богатств, одной из первоочередных задач использования которых, подчеркнем, было привлечение новых адептов. «Парадокс всякой рациональной аскезы, то, что она сама создавала богатство, ею же отрицаемое, в равной мере затруднял монахов всех времен»[46]. Отметим, что значительная часть священнослужителей противилась введению целибата — вот почему в католической церкви он приживался как бы волнами: после очередного подтверждения на церковном соборе тезиса о чистоте священнического жития следовали периоды обмирщения, когда священники на местах переставали выполнять это требование, заводя конкубин или даже открыто женясь. Целибат в католической церкви утвердился лишь в XI веке, при папе Григории VII, тогда как в православной церкви он превратился в обязательное требование лишь для черного духовенства.

Избавление от реальности: рождение буддистского монастыря

Генезис буддийского монастыря имел предысторию настолько долгую, что монастырь христианский выглядит по сравнению с ним едва ли не скороспелкой: корни аскетических общин в Индии уходят во II тысячелетие до н.э. Аскеза наложила сильнейший отпечаток на доктрины всех крупнейших религий страны и индийскую философию в целом: Макс Мюллер едва ли преувеличивал, говоря, что культурная жизнь Индии протекала не в городах, а в лесах и деревнях, где селились отшельники [47]. «В глазах мирян аскеты были героями умерщвления плоти и победы духа над ограниченностью материальных условий, — пишет русская исследовательница Индии Виктория Лысенко. — Их присутствие было своего рода гарантийным знаком духовной чистоты не только той или иной религиозной доктрины, но и религиозного уклада как

такового»[48]. Ни в одной другой традиции аскеза не играла столь важной роли и не принимала такого массового характера: она является стержнем буддизма и джайнизма, а также получает распространение в ряде школ индуизма — в частности, в адвайте-веданте, адживике и т. п. При этом более чем скудное число документов, касающихся наиболее древних периодов существования аскетических общин, не позволяет нам воспользоваться тем же методом анализа, что и в случае с христианским монастырем, и показать рождение концепции монастыря в буддизме как результат борьбы идей. Вот почему вместо этого я покажу постепенную эволюцию представлений об аскезе, попутно предлагая свое объяснение, почему в религиозной традиции индуизма, буддизма и джайнизма закрепились именно те, а не иные. Первые упоминания об аскетах встречаются уже в «Ригведе», где речь идет об общинах таинственных вратья (в которых некоторые исследователи видят аскетов, принадлежавших к какой-то доарийской традиции)[49] и молчальников-муни. И те и другие претерпевают эволюцию во времени. В наиболее древних текстах (прежде всего в «Ригведе») вратья изображены как отшельники, живущие в обособленных поселениях и употребляющие опьяняющие вещества, чтобы входить в транс, а муни выглядят типичными шаманами, способными посещать потусторонний мир благодаря упражнениям в молчании. В более поздних текстах вратья занимаются целительством и именуются «защитниками правды»[50] и «божественными»[51], а муни рассматриваются как подвижники, которым удалось порвать путы, связывающие их с этим миром, и познать Атмана (высшее «я»)[52].

В общем контексте ведической религии, ориентированной, как и большинство древних религий, на земные ценности — большую семью, богатство, здоровье, — аскеза смотрится какой-то посторонней, случайной идеей, однако тенденция к усилению ее значения четко прослеживается в истории религиозных учений Индии. Уже великие эпические поэмы индуизма — «Махабхарата» и «Рамаяна» — изобилуют персонажами-отшельниками, медитирующими в лесу. Эпизод, в котором герой Арджуна, предаваясь голоданию и простаивая недели на цыпочках с поднятыми руками, возносится в царство Индры, где получает в подарок божественное оружие[53], отражает мистические опыты брахманов-отшельников: практикуя голод, отказ от пищи и сна, часами пребывая на солнце или в холоде в неудобной позе, шраман побеждает свою привязанность к миру и приобретает сиддхи — сверхъестественную силу, позволяющую ему летать, читать мысли, исцелять больных и воскрешать мертвых, побеждать демонов.

Если в «Махабхарате» и «Рамаяне» принятие отшельнических обетов часто носит временный характер и выступает лишь как средство обретения могущества, то в «Бхагавад-Гите», которая является относительно поздней вставкой в текст «Махабхараты», Кришна разъясняет Арджуне суть полного отрешения от мира (саньясы, что и означает «отречение», «оставление»). «Мудрые понимают под отреченным образом жизни отказ от деятельности, основанной на мирских желаниях... У лишенного привязанностей, свободного, с умом, погруженным в знание, выполняющего работу только как жертву Богу — вся карма исчезает... Посвятив свой ум и разум Мне, ты, без сомнения, придешь ко Мне»[54]. Перестав отождествлять себя с феноменами, привязывающими его к реальности (своим телом, семьей, имуществом, положением в обществе и т. п.), человек сливается с Абсолютом, освобождаясь из круговорота рождений (самсары). Этой идее, имеющей огромную психологическую привлекательность, предстояло сыграть величайшую роль в истории дхармических религий. Демократизируя аскезу, позднейшие учения вводят принципиально иную психологическую подоплеку: если в эпоху создания Вед отшельничество очевидно выступает способом обретения сверхъестественной силы, то в индуизме первых веков до нашей эры, буддизме и джайнизме необходимость освобождения (мокша) из порочного круга перерождений мотивируется желанием избавиться от страданий, которыми полна земная жизнь. «Покидающий это тело освобождает себя от бедствия [этого мира, страшного, как] акула... Когда по состоянию [души] он становится равнодушным ко всем предметам, тогда он

достигает вечного счастья и после смерти и в этом мире. Отрешившись таким образом постепенно от всех мирских привязанностей... он пребывает в Брахме»[55]. Обретая высшую и, конечно же, трансцендентную цель, индуистская аскеза начинает понимать тело как тюрьму для сознания: «Имеющее остов из костей, связанное сухожилиями, со скрепляющим веществом в виде мяса и крови, покрытое кожей, зловонное, полное мочи и испражнений, подверженное старости и горю, страдающее местопребывание болезней, полное мрачной страсти и преходящее»[56]. Различные даршаны (философские школы) и более поздние течения индуизма предлагали и другие пути к мокше (например, повторение священных текстов или бхакти — глубокую любовь к богу), но путь освобождения от привязанностей рассматривается как самый важный. В ряде школ индуизма сам материальный мир начинает трактоваться как иллюзия — майя: признавая свое индивидуальное сознание реально существующим, человек обречен на то, чтобы воплощаться в разных иллюзорных образах с каждым новым рождением; только способность сбросить пелену майи, отрешившись от мира и свой личности, позволяет ему прекратить круговорот рождений (адвайта-веданта).

«Выйдя из дома, отшельник, снабженный средствами очищения, пусть бродит, равнодушный к накопленным предметам желания... — говорят „Законы Ману“, — Ему не следует иметь огонь и жилище... Глиняная чаша, корни дерева, лохмотья, одиночество и одинаковое отношение ко всему — таков признак освобожденного. Не следует желать смерти, не следует желать жизни...»[57] Тот, кто достигал наивысшей стадии аскезы — саньясы, начинал воспринимать себя как умершего — уходил от мира людей, кормясь подаянием. «Да отвергнет аскет... одежду, будто это сосуд нечистот... радость встречи с другом, будто это принятие внутрь мочи; любое желание, будто это говяжье мясо; известные места, будто это жилище людей вне касты; женщину, будто это змея; золото, будто это отрава; место общественных собраний, будто это кладбище; столицу царства, будто это огненный ад»[58] — как похожи эти установки на радикальное неприятие мирских радостей у христианских монахов!

Мы довольно мало можем сказать о том, как именно протекала борьба между различными формами отшельничества, однако нет никаких сомнений, что уже в брахманический период индийская религия, как и христианство первых веков, обладала широким пулом для отбора наиболее жизнеспособных форм аскезы. «Саньяса-упанишада» перечисляют различные виды подвижников: паривраджаки — «бродяги», отказавшиеся от оседлого образа жизни; яти — «сдерживающие себя»; бхикшу — «просящие милостыню»; санньясины — «практикующие полную отрешенность», тапасвины — практикующие тапас и т. п. В самых древних из этих упанишад упоминаются четыре основных ордена отшельников: кутичака, бахудака, хамса и парамахамса, различия между которыми касаются практик омовения, бритья, одежды, питания, места обитания и передвижения. Даже манера приема подношений и пищи была полна символического значения и выступала фактором, отличающим одних отшельников от других: подаяния могли принимать на манер пчелы, коровы, питона, и т. п.[59] «Махабхарата» и ряд других источников рисуют отшельников одиночками, не объединяющимися в общины и сообщающимися с окружающим миром лишь эпизодически — «Законы Ману» даже содержат запреты на объединение их в группы. Однако, как и в христианстве, отшельнические общины постепенно побеждают индивидуальное отшельничество. В грамматическом трактате «Аштадхьяи», созданном знаменитым ученым Панини в IV веке до н.э., упоминаются бхикмсутры — кодексы поведения для отшельнических общин 60. Возможно, эти общины существовали внутри крупнейших ведических школ: недаром, например, учителя даршаны санкхья Капила и Панчасикха были странствующими аскетами. Общины отшельников (ашрамы) становятся местом изучения Вед и медитативных практик. Впоследствии в некоторых из даршан — в частности, в адвайте-веданте и санкхьейоге — отшельничество превращается в обязательное условие, лишь при наличии которого адепт может изучать священное знание

и практики.

Концепция самсары стала обоснованием аскезы, позволяющим возникнуть отшельническим общинам. В индуизме аскеза не получила столь широкого распространения, как в буддизме и джайнизме, по причинам вполне понятным: прежде всего, общины индуистских аскетов были сословными — членами ашрам могли быть только брахманы. К тому же индуизм, тесно связанный с традиционным образом жизни индийского общества, так и не отошел от позитивного восприятия мира: в частности, саньяса порицалась за то, что из-за нее брахман не может отдать дань памяти своим предкам, родив сына [61]. Саньяса в индуизме приобрела возрастной ценз — подготовку к уходу от мира (ванапрастха) человек мог начинать не ранее 50 лет и только в том случае, если имел сыновей. Как следствие, у ашрамов не было шансов превратиться в богатые организации вроде христианских монастырей, поскольку свое имущество шраманы оставляли именно сыновьям-мирянам, однако в идеологическом отношении ашрамы пользовались значительным влиянием.

Именно из ашрам вырастают две крупные религии, в которых аскетизм играет центральное место — это не только буддизм, часто именуемый исследователями «религией монахов», но и более радикальный джайнизм. Джайнизму, возможно, еще раньше, чем буддизму, удалось создать собственную аскетическую общину — одно из трех «сокровищ» этой религии, максима, известная как «правильное поведение», устанавливает разделение на монахов и мирян, имеющих разные предназначения. Монах, принявший великие обеты (махаврата), блюдет строжайшую аскезу — восемь месяцев в году он должен скитаться по стране в рубище либо нагишом, ему запрещено владеть имуществом (апариграха), он должен блюсти целомудрие (брахмачарью). Точно так же, как в индуизме и буддизме, одна из основных идей джайнов — освобождение от привязанностей: к дому, собственности, физическим удовольствиям. Стараясь освободить душу (дживу) от кармы, обрекающей ее на дальнейшие перерождения, джайны поощряли недеяние, выражавшееся в отсутствии каких-либо социальных поступков. Джайнистские практики приучают подвижника быть нечувствительным к раздражителям, поступающим из внешнего мира — нужно носить специальную повязку на лице, чтобы случайно не проглотить никакой живой твари, вырывать волосы с корнем вместо того, чтобы стричь, и т. п. Страдание выступает главным способом очищения от кармы предыдущих воплощений. Аскеза в джайнизме доходит до радикальных форм — в частности, самоубийства путем отказа от пищи или даже самосожжения: селевкидского посла Мегасфена, наблюдавшего одно из таких самоубийств, потрясло равнодушие, с которым джайн Калан добровольно взошел на костер и лежал, пока языки пламени терзали его тело [62].

Однако джайн, принявший малые обеты (ануврата), может вести обычную жизнь: владеть собственностью, жениться и иметь детей. Малые обеты — это как бы «облегченная версия» великих: брахмачарья для мирянина подразумевает не целомудрие, а лишь воздержание от внебрачных связей, ахимса направлена лишь на людей, а не на всех живых тварей и т. п. Учение джайнов имело демократическую окраску: так, они допустили в общины женщин. При этом джайнизм всегда имел относительно низкую популярность (в настоящее время джайны составляют всего один процент населения Индии, хотя не следует забывать, что в абсолютных показателях это три миллиона человек!), которая объясняется, скорее всего, именно чрезмерной, расточительной аскезой.

Будда был современником Махавиры и явно наблюдал ранний период становления джайнизма[63]. По легенде, Будда, в течение шести лет предававшийся суровым аскетическим упражнениям, в дальнейшем подверг радикальную аскезу критике, сочтя ее бесполезной в деле спасения [64]. Сравнение одновременно возникших и близких во многих пунктах учений позволяет выделить черты, благодаря которым одному из них удалось оставить конкурента далеко позади, превратившись в мировую религию. Критикуя

радикальную аскезу, буддизм отобрал именно те ее формы, которые были необходимы для выживания и распространения мемов. Мемплексу нет пользы в том, что адепт сутками простаивает на цыпочках или принимает подаяния «в позе коровы»; его дальнейшее существование и вовсе поставлено под угрозу, если адепты доводят себя до голодной смерти в чаще джунглей или берут на себя пожизненный обет молчания; все, что для него имеет смысл — это те же особенности, которые выработались и в христианской традиции: безбрачие, объединение в общину, отделяющую себя от общества и отрицающую все принятые в обществе разделения, стремление к пропаганде веры и образа жизни. При этом совершенно естественно, что ни сам Будда, ни его ближайшие ученики не считали свой отбор форм аскезы направленным на распространение учения: умерщвление плоти порицается именно с духовных позиций, как препятствующее сохранению сознания в ясности. Буддизм культивирует «внутреннюю аскезу», позволяющую достичь отрешения от мира не через истязание плоти и тем более не через самоубийство, но через медитацию.

С самого начала Будда опирался на сангху, вне всякого сомнения, именно потому, что у него уже был перед глазами образец успешных брахманских ашрам. При этом в раннюю эпоху буддизма у отшельников не было представления о том, как именно они должны устраивать свою жизнь: последователи Будды обычно вели бродячий образ жизни и кормились подаянием; однако в сезон дождей они на четыре месяца останавливались в каком-нибудь месте — именно из таких времянок и выросли будущие монастыри. Точно так же как и в христианстве, в буддизме существовали и аскеты-одиночки, но их всегда было меньше. Буддизм оказался еще более демократичным, чем учение Махавиры: отрицание любых кастовых, национальных и гендерных различий между людьми сразу придало сангхе массовость. Влияние нового учения быстро распространилось далеко за пределы сангхи: ранние буддийские сутты рисуют сцены путешествия Будды и его учеников по индийским деревням, когда крестьяне сбегались послушать проповеди Совершенного. Абсолютно очевидно при этом, что далеко не многие из тех, кто узнал Четыре благородные истины, были готовы покинуть насиженные места, оставить семью, чтобы стать архатом. Установить отношения с мирянами сангхе было существенно проще, чем христианским монастырям: Виная запрещала монахам Тхеравады вести собственное монастырское хозяйство, и они с самого начала полагались на даяния мирян. Со временем аскетическая доктрина отречения пошла на уступки: в буддизме Тхеравады считается, что мирянин не может достичь нирваны, но своей помощью монастырю может улучшить свою карму и в одном из следующих воплощений родиться монахом. Таким образом, миряне являются как бы будущими монахами, отложившими принятие обетов в иллюзорные последующие жизни. Фраза Христа: «Кто может принять, пусть примет», — имеет почти дословные параллели в речениях Будды: в «Дхаммика-сутте» Совершенный дает разрешение части своих последователей иметь семью, избегая при этом разврата: «Если не может вместить жизнь (мирянина) непорочности, пусть не грешит он с чужими женщинами»65. Милостыня переросла в систему дана — постоянных и ритуализированных даров монастырям от мирян. Позже возник и институт упосатха — временного пребывания в монастыре юношей, а также взрослых мужчин, которые уходили туда на время сезона дождей, когда сельскохозяйственные работы невозможны. Этот институт до сих пор действует в ряде стран Юго-Восточной Азии (в частности, в Бирме и Таиланде)[66].

Однако статус мирянина в Тхераваде всегда оставался гораздо ниже, чем статус монаха. В ранних будистских суттах аскет то и дело публично посрамляет семьянина и трудягу — пастух Дханья, похвалявшийся перед Буддой своей честной трудовой жизнью: «Я сварил свой рис, я подоил коров,.. мой дом плотно закрыт, и огонь зажжен: теперь ты можешь дождиться, о небо!» — смиряет гордыню, когда наводнение угрожает его жилищу, и выражает готовность стать учеником Будды — и тогда Совершенный подводит итог диалога, говоря о бессмысленности созидательного труда, богатства и семьи: «Кто имеет сынов, тот имеет и заботу от сынов; кто имеет стада, тот имеет и заботу от стад, ибо

звенья бытия — причина людских забот; у кого нет их, у того нет и заботы»[67]. В традиции Тхеравады, являющейся наиболее древним течением буддизма из ныне существующих, лишь монахи рассматриваются как настоящие последователи Будды; только они способны осуществить Восьмеричный путь и достичь конечной цели — нирваны.

Тхеравадины, озабоченные личным спасением, не вели активной проповеди и ограничивали доступ мирян к жизни сангхи и религиозной деятельности, поступая подобно индуистским ашрамам. Другая школа буддизма — Махаяна, которая, судя по всему, формировалась параллельно с Тхеравадой, но стала доминировать лишь в первые века нашей эры, сумела выстроить куда более гармоничные отношения между клиром и миром. В махаянском буддизме центральной фигурой становится не отшельник-архат, озабоченный собственным спасением, а бодхисаттва, старающийся «спасти» окружающих. Его поступки диктуются не эгоизмом, как религиозная деятельность архата, а «великим состраданием» (маха каруна) ко всем живым тварям, которое, впрочем, стоит понимать не как сострадание в его обычном смысле, но именно как навязчивое желание просвещать окружающих, направляя на путь спасения. «Да стану я Буддой на благо всех живых существ» — вот новая максима, радикально изменившая отношения между монахами и мирянами и вместе с тем — всю этику буддизма. Бодхисаттвы дают обет не становиться буддами, пока не спасут «всех погрязших во зле и страдающих живых существ»68 — и Махаяна дает мирянам многочисленные возможности спастись в одной из ближайших жизней благодаря деятельности бодхисаттв, не требуя взамен слишком обременительных действий. Даже само понятие нирваны начинает трактоваться иначе — как «космическое тело» Будды, в котором любой человек, в том числе и мирянин, находится уже во время земной жизни, но лишь привязанность к феноменам (клеша) мешает ему это осознать. Как раз в форме Махаяны буддизм превратился в мировую религию, и причина этого, на мой взгляд, именно в том, что этой школе удалось найти оптимальный способ взаимодействия между квазипопуляцией и окружающим миром, при котором она могла получить от мирян все, что ей нужно для своего существования, наладив при этом грандиозную работу по пропаганде своего учения.

Логика квазипопуляции

Выше я продемонстрировал, как двум столь разным религиозным традициям, как авраамический монотеизм и дхармические учения, удалось независимо друг от друга создать чрезвычайно схожие по структуре квазипопуляции. Но если столь различные учения порождают столь схожие явления, не будет ли верным предположить, что сами эти явления являются самодовлеющими? Раз возникнув, квазипопуляция начинает воспроизводить себя и свою идеологию; при этом ее появление не только не вызвано потребностями окружающего общества, но и может в значительной степени этим потребностям противоречить — как это было в случае с сектой скопцов. Судя по всему, квазипопуляция — самая успешная организационная форма, которую удалось создать религиозным мемам вплоть до нынешнего времени; не случайно она конвергентно возникает в целом ряде религий. Антропологи давно ломают голову, почему некоторые идеи, являясь контринтуитивными, тем не менее существуют в самых различных религиях — эволюционисты XIX века считали, что конвергенция свидетельствует о некоем универсальном пути развития человечества, в силу чего общества, находящиеся на одном уровне развития, создают схожие формы мышления; современные антропологи (С. Атран, П. Буайе) склоняются к тому, что общие идеи возникают в силу одинаковых у всех людей когнитивных структур мозга. Я указываю на другую возможность возникновения конвергенции: число оптимальных путей выживания религии ограниченно, и наиболее приспособленные из них волей-неволей придут к одним и тем же организационным формам и идеям, которые необходимы для построения этих форм.

Широчайшее распространение квазипопуляции в самых различных религиях — яркое тому доказательство: аскетические сообщества, способные наладить свое

воспроизводство и преемственность идеологии, существовали и существуют и за пределами монотеистических и дхармических религий. Впрочем, в большинстве религий на их возникновение все-таки оказывали влияние христианские и буддистские идеи, но даже в этих случаях их появление нельзя объяснить лишь импортом инорелигиозной организационной модели. Известно, что общины даосов формировались благодаря заимствованию правил жизни, существовавших в буддийских монастырях. Однако еще задолго до появления первых буддийских миссионеров китайские даосы практиковали аскезу, которая в их верованиях имела специфическое обоснование, связанное с бессмертием не души, а тела: считалось, что половой акт является растратой энергии «ци», а воздержание от него позволяет эту энергию аккумулировать, достигая фантастического долголетия. Пример буддизма позволил институционализировать даосские общины, превратив их в постоянные сообщества: учение даосов усвоило полезную для выживания черту и как бы стало бить врага его же оружием, не позволив буддийским общинам вытеснить собственно китайскую аскетическую традицию. Схожесть манихейских общин с буддийскими также наводит некоторых исследователей (в частности, Г. Виденгрена) на мысль, что Мани, побывавший в Индии и изучавший жизнь тамошних аскетов, организовал свою церковь именно по примеру буддистских монастырей 69. Возможно, это действительно так — однако копирование было бы невозможно, если бы краеугольным камнем манихейства не являлось уже привычное представление о греховности материального мира. Придерживаясь дуалистического взгляда на Вселенную, манихеи считали, что мир появился в результате космогонической битвы между ангелами и демонами, из-за которой частицы света и тьмы перемешались между собой, образовав зримые формы реальности. Сексуальное влечение, как наиболее сильное из всех плотских чувств, в этой логике выступает одним из главных препятствий на пути души, желающей навсегда покинуть тенеты материи, а связанное с ним размножение вдобавок обрекает частицы света на раздельное существование, препятствуя скорейшей победе сил добра.

В исламе аскетическое течение не стало доминирующим: точно так же как иудаизм, ислам в целом отнюдь не обесценивает реального мира, считая, что как творение Божье он не может априори лежать во зле. Однако это вовсе не означает, что ислам никогда не создавал собственных квазипопуляций: в X–XV веках были необычайно массовыми и влиятельными суфийские школы и монашеские ордена, практиковавшие суровую аскезу: цель суфия заключалась в том, чтобы уподобиться «трупу в руках обмывателя трупов», полностью отрешившись от удовольствий и бедствий этого мира. Среди требований, предъявляемых дервишам, были факр — нищета, сабр — покорное перенесение всех тягот, таваккул — упование на Бога, выражающееся в отказе заботиться о завтрашнем дне, зарабатывать на хлеб трудом рук своих. Суфий, достигший состояния таваккул, полностью выпадал из общества. Двигаясь по этому пути, мюриды (послушники) должны были выполнять поручения мучительного и унизительного характера, заставляющие вспомнить о практиках, принятых у джайнов: читать Коран в самых неудобных позах, проводить по сорок дней в полном одиночестве в медитациях и молитвах, чистить уборные, собирать на улицах подаяние.

При том что большинство религиозных квазипопуляций Старого Света так или иначе связаны с монотеистической или дхармической традицией, весьма своеобразные их образцы можно отыскать и в некоторых обществах Нового Света. Клод Леви-Стросс в «Печальных тропиках» описывает племя эвигуайеги, украшавшее свои лица замысловатыми татуировками и видевшее в этом символ и одновременно суть своего превосходства над другими племенами. «„Почему вы так глупы?“ — спрашивали индейцы у миссионеров. „Почему же мы глупы?“ — спрашивали те в свою очередь. „Потому что не раскрашиваете себя наподобие людей эвигуайеги“[70]. Чтобы стать человеком, необходимо было раскрасить себя; тот же, кто оставался в естественном состоянии, не отличался от животного». Этот обряд заставляет нас вспомнить о христианском крещении, а другая

черта вызывает ассоциацию со скопчеством: у эвигуайеги аборты и детоубийство считались настолько обычным делом, что воспроизведение группы происходило главным образом за счет усыновления, а не рождения; именно поэтому одной из главных целей военных походов была добыча детей. Согласно расчетам К. Леви-Стросса, в начале XIX века едва ли десять процентов членов племен эвигуайеги принадлежали к нему по крови [71]. При этом всем захваченным детям наносилась татуировка, после которой они рассматривались как полноценные члены племени. «Каждый эвигуайеги считает себя вторым Атлантом, который не только своими плечами и руками, но и всем своим телом поддерживает неумело вылепленную вселенную. У этих Давидов, Александров, Цезарей, Карлов Великих… вся гордыня держалась на уверенности в том, что их предназначение — повелевать человечеством»[72]. Это красноречиво выраженное отношение племени к самому себе заставляет вспомнить о знаменитой скопческой «гордыне», которую отмечают практически все, кому довелось общаться с представителями этой секты, об их представлении о себе как об «избранном народе», от которого зависит спасение мира: скопцы считали кастрацию единственным путем к спасению, особенным знаком, отличающим представителя «избранного народа божьего» от мирянина.

К. Леви-Стросс толковал обычаи эвигуайеги с привычных ему структуралистских позиций, стараясь усмотреть в их татуировках символы, образующие бинарные оппозиции. Однако в образе существования эвигуайеги мне видится способ, при помощи которого религиозной идеологии удалось организовать квазипопуляцию. Религиозная система эвигуайеги и образ жизни их сообщества выглядят неожиданной и любопытной параллелью скопческим:

1. Существует некая отличительная черта — операция, служащая единственным способом превратить «животное» в человека (или мирского грешника в избранного для спасения). Приобретенный знак уже нельзя устранить, он служит маркером принадлежности к племени (общине).

2. Мировоззрение сообщества основано на представлении о себе как некоем столпе, поддерживающем несовершенный мир, в котором оно вынуждено жить. Все остальные рассматриваются как уродливая поросль, говорящая о несовершенстве мира, заблудшие глупцы или грешники. Обладатели знака испытывают необходимость в совершении обряда над возможно большим числом людей — ради их просвещения.

3. В сообществе обесценено представление о естественном воспроизводстве: у эвигуайеги дети иногда рождаются (при этом их тут же отдают приемным родителям), но гораздо чаще усыновляются, у скопцов естественное воспроизводство попросту невозможно.

4. Как следствие, для поддержания численности сообщества используются методы либо порабощения (эвигуайеги), либо вовлечения (скопцы). Таким образом, и эвигуайеги, и скопцы не могут существовать вне окружающего мира — источником их воспроизводства служит масса людей, которая не принадлежит к племени (секте).

Мы видим, что взаимообусловленные элементы обеих культурных систем как бы поддерживают друг друга, не дают потеряться ни одному из звеньев логической цепочки. Это хороший пример коадаптации мемов — однако коадаптируются не только сами идеи, но и организационные элементы: мемы связаны не только общей логикой, но и тем, что создают особую социальную структуру, которая обеспечивает их хранение, передачу и воспроизводство и которая паразитирует на психологических особенностях человеческого сознания, используя страх наказания, чувство вины, радость от представления о собственном превосходстве над другими и т. п. Эта целостность идеологии, судя по всему, и способствовала стабильности и существованию на протяжении долгого времени столь девиантных и на первый взгляд обреченных на скорое исчезновение сообществ. Более того, логическая связь между культовыми представлениями, поведением верующих и результатом их действий во многом и является основой конвергенции, благодаря которой в совершенно разных культурах возникают квазипопуляции. Табл. 1 позволяет читателю

сопоставить схожие элементы самых разных религиозных квазипопуляций.

Клир и мир: необходимая двойственность

Всем хорош аскет для мема: и семьей не отягощен, и от уз общества свободен, и привержен своей идеологии, и охотно ее пропагандирует — но, увы, не имея потомков, не может передать им свои мемы. Единственный выход — вовлечение в аскетическую общину людей извне. Но люди не пойдут в общину добровольно, если аскетические практики — это все, что она может им предложить: об этом говорит пример скопцов, вынужденных тратить уйму сил, времени и средств на привлечение неофитов. Вот почему любая поощряющая аскезу религия должна предложить какой-то более мягкий вариант и для обычных людей — тех, кто создает семью, воспитывает детей и в поте лица своего добывает хлеб, вступить в своего рода симбиоз с «миром», как это произошло с христианскими и буддистскими монастырями. Совокупность единоверцев в таких религиях состоит из двух частей, не равных по размеру и значению — помимо квазипопуляции (назовем ее клиром, как это принято в христианской церкви), которую представляет собой община аскетов, в ней есть и «мир» — численно превосходящая ее группа людей, связанная с клиром сразу несколькими видами отношений. Изначально это были отношения наставничества и ученичества: как я уже упоминал, к отшельникам постоянно обращались люди с просьбами научить их, как спастись. Судя по всему, лишь небольшая часть из них готова была пойти по пути аскезы — в основном любопытствующие возвращались к своим домам и семьям, к привычному труду. В дальнейшем связи между общиной аскетов и мирскими последователями учения крепнут — растет духовное влияние монастыря на окружающее население, крепнут узы экономической взаимоподдержки. Однако дело отнюдь не только в экономике.

Двухчастная структура христианской, буддийской или манихейской общины верующих, внутри которой оказались связанными клир и «мир», не была создана специально, осознанно — она, например, многократно совершенно независимым образом возникала в истории христианских учений и сект. Ее происхождение кроется в самой логике аскезы: община, перешедшая к лиминальному существованию, не может поддерживать его дольше, чем в течение жизни одного поколения, — запрет на естественное воспроизводство приведет к постепенному вымиранию, которое будет ускорено отсутствием экономических и иерархических отношений внутри нее. Выход квазипопуляция, как уже говорилось, может найти в вовлечении новых адептов извне и постепенном отходе от лиминальных установок. Однако отход от провозглашенных аскетических норм для квазипопуляции будет означать конец ее существования и конец самого учения. Значит, отказаться от аскезы квазипопуляция не может: чтобы не вымереть, ей нужно окружение людей, ведущих нормальную жизнь, берущих на себя экономическое обеспечение общины, связи с внешним миром и естественное воспроизводство в общине. Будущее было только у тех общин, которые, не изменяя строгости аскезы, все же не порывали с миром, привлекая неофитов из числа мирян. Со временем группа аскетов начинает обрастать постоянной аудиторией, в той или иной степени разделяющей ее учение за исключением самых жестких аскетических установок. С информационной точки зрения клир становится хранителем и распространителем мемплекса, а мир — средой для его распространения. Миряне спорадически переходят в состав клира, обеспечивая постоянство или даже прирост численного состава идеологического «ядра» общины — группы аскетов. Структура, состоящая из клира и мира, замыкается на себе и приобретает завершенный облик.

Подчеркнем, что объединение аскетической общины с «миром» не было для верующих морально простой задачей. Уже с первого века нашей эры среди мыслителей и рядовых членов христианской церкви шла дискуссия об обязательности «девства». Наиболее радикальные течения считали, что только полностью чистые от половых отношений люди могут войти в рай: так, маркиониты считали рождение злом и требовали

воздерживаться от зачатия детей и половых отношений в целом [73]. Эта позиция была смягчена у поздних отцов церкви, хотя многие из них продолжали отстаивать необходимость целомудрия — Иоанн Златоуст и Иоанн Дамаскин ссылаются на пример Адама и Евы, напоминая, что для достижения рая необходимо сохранять девственность. И все-таки победила компромиссная точка зрения, разрешившая большей части верующих создавать семьи и запретившая это «избранным Божиим». Уже апостол Павел призывал избегать радикальности в этом вопросе, и его последователи охотно ссылались на слова самого Христа: «Тот, кто может принять, пусть примет!»[74]. «Безбрачие и брак, — писал Климент Александрийский, — предъявляют человеку каждый свои особенные требования и специальные обязанности, равно ценные в очах Господних»[75]. Наконец, Августин обозначил расстановку сил, которая сохранила актуальность в католической и православной церквях и до наших дней: миряне являются неотъемлемой частью церкви при главенстве монашенствующих. Примечательно, что Августин трактует необходимость в мирских последователях Христа прежде всего с точки зрения деторождения: миряне осуществляют «рождение тел», необходимое для воплощения душ «определенного Богом числа святых, имевших своею целию составить общество граждан Святого града»[76]. Это подозрительно близко к меметическому взгляду на вещи. «Ибо только приверженцы Христовой веры имеют изначальное намерение таким образом воспроизвести себя в потомстве, дабы рождающиеся в их роду сыновья возродились бы сыновьями Бога»[77]. Воспроизводство нужно для поддержания численности носителей, и святые отцы сознательно закрепили эту сложившуюся де-факто двухчастную систему. Согласно частому в средневековых богословских сочинениях сравнению клир стал душой, а мир — телом церкви.

Мы можем совершенно точно подтвердить существование такой двухчастной системы в некоторых религиозных сообществах древности: так, Блаженный Августин, который до обращения в христианство был членом одной из манихейских общин, упоминает деление адептов на «слушателей» и «избранных». Надеющиеся обрести рай «избранные» принимали на себя всю тяжесть обетов, «печатей», в том числе и так называемую «печать груди», предписывавшую «избранным» не только не вступать в брак, но и соблюдать абсолютное половое воздержание [78]. «И напротив, слушатели совершали все действия, запретные для избранных, но в действительности необходимые для поддержания жизни», — пишет Виденгрен [79]. Что касается собственно христианских (как католических, так и православных) сект, то там двухчастная структура получает поистине рекордное распространение. Дело в том, что, как и раннее христианство, большинство сектантских учений имели выраженную эсхатологическую и эскапистскую окраску — ждущие скорого Суда, преследуемые официальной церковью (как когда-то сама первохристианская община была преследуема римскими властями), сектантские общины были буквально обречены на то, чтобы видеть спасение в уходе от мира и соблюдении всех основных аскетических постулатов — безбрачия, бесстатусности, коллективной собственности и т. п. Это автоматически превращало их в квазипопуляции, а те из них, которым удалось выстоять несмотря на репрессии, — и в двухчастные структуры.

Богословские детали учений этих сект могут отличаться, но общим для всех остается одно: резкое противопоставление плоти и духа, качественное различие между миром земным и небесным. Богомилы и идейно связанные с ними катары считали весь материальный мир творением дьявола; дьявол, верили они, создает также тела людей — именно он, а не Бог сотворил Адама и Еву. Бог, по представлениям сектантов, не имел власти над материальным миром — в богомильском «Прении Христа с дьяволом» дьявол говорил: «Ты иди на небеса и сиди на престоле своем, твои суть небеса, а моя есть земля; имам ангелы страшны, и изгубят тя, победивши тело твое, яко единого человека»[80]. Единственным средством избавления души от тенет материи служила смерть, и, подобно джайнам, катары не только не считали самоубийство грехом, но и приветствовали его, считая это хорошим способом ускорить восхождение души к Богу. Однако если на

самоубийство решались лишь единицы, то большинство старалось бороться с грехом путем воздержания: браки и деторождение у богомилов вызывали ужас и отвращение, поскольку они были убеждены, что зачатие ребенка и его рост в утробе осуществляются дьяволом. Решимость следовать по пути умерщвления плоти, отказа от всего мирского катары выражали через consolamentum (по сути, единственное катарское таинство), приняв которое, человек считался «совершенным». Похоже, что consolamentum у катаров принимали в основном глубокие старцы (точно так же, как и к саньясе в брахманической религии приходили лишь люди в пожилом возрасте) или безнадежно больные; большинство же оставалось на положении сочувствующих и разделяющих мировоззрение катаров, но не следующих его строгим ограничениям. Двухчастная структура существовала и в общинах вальденсов, разделявшихся на «братьев» и «господ»[81], и в бегинажах, внутри которых бегинки, стремящиеся к идеалам нищенствования и целомудрия, уже были «монахинями», а другие, не решавшиеся полностью порвать со своими семьями, оставались на положении простых общинниц.

Но если католическая и византийская церкви на протяжении Средних веков были достаточно сильны, чтобы относительно быстро подавлять возникавшие ереси, то русская церковь никогда не обладала достаточными репрессивными возможностями, политической волей, а зачастую и желанием подавлять ереси, многие из которых просуществовали с XVII века по настоящее время. Вот почему именно в России двухчастная структура сект встречается так часто, как нигде более. В отличие от катаров, русские раскольники XVII века отнюдь не считали мир сотворенным дьяволом, однако, по их представлениям, Антихристу в царствование Алексея Михайловича удалось захватить не только мир, но и саму церковь. Уберечься от врага рода человеческого можно было лишь «в пустыни» — старообрядцы покидали насиженные места и селились общинами, основанными на взаимо помощи.

Благодаря обилию источников по старообрядчеству XVII–XIX веков можно рассмотреть взаимоотношения между клиром и миром в старообрядческих общинах куда более детально и достоверно. Здесь клир и мир часто получали особые, характерные только для данного толка названия и права — так, у поморцев «мирские» жили в браке, «христианские» приносили покаяние и расставались с супругом, получая право считаться истинными верующими; у федосеевцев «верные» («рабские») выражали готовность блюсти целомудрие и накладывать на себя ряд других аскетических самоограничений, получая за это право вести богослужение, а «замирщенные» («немолящиеся») на общественном богослужении не могли ни петь псалмов, ни молиться вслух, ни даже креститься. Еще резче были противопоставлены эти статусы у бегунов: странники, пользовавшиеся большим духовным авторитетом, были обязаны все время скрываться от государства, отказавшись от социального положения, имущества и семьи; странноприимцам позволялось иметь все перечисленное и вести жизнь обычного православного — вместе с тем странноприимец вплоть до своей кончины не считался настоящим бегуном: лишь укрывшись перед смертью и сообщив через родственников о себе как о пропавшем без вести, он посмертно получал славу настоящего странника[82].

Во всех перечисленных старообрядческих толках наблюдалась тенденция к постепенному перекладыванию функций по материальному обеспечению и защите клира на плечи мирской части общины; при этом клир считался более важной частью общины, ее сердцем и головой. Отметим, что при этом эволюция взаимоотношений клира и мира в официальной церкви и сектантстве протекала по-разному: в католичестве и православии клир, пользуясь духовной властью, стягивал в свои руки еще и административную и юридическую власть, концентрировал значительные богатства; а у катаров и у русских раскольников, подвергавшихся постоянным репрессиям со стороны государства и официальной церкви, «ядро» не могло стать центром притяжения богатств, продолжая влачить нищенскую, полную добровольных лишений жизнь. В сектантстве мир был куда богаче клира — ведь он продолжал участвовать в экономических отношениях с

окружавшим его обществом. Однако при этом духовную власть «ядра» признавали даже богатейшие старообрядческие купцы.

Отметим, что почти в каждом старообрядческом толке двухчастная структура возникала не из-за заимствования одним толком у другого, а рождалась самостоятельно — с той существенной оговоркой, что толки заимствовали друг у друга саму милленаристскую идеологию старообрядчества. Не копировали раскольники специально и принятое в православии разделение на черное и белое духовенство. Судя по всему, двухчастная структура их общин представляла закономерно развившуюся аналогию, вызванную общей для всех христианских эсхатологических движений линией развития. Община создавалась как круг избранных праведников, которые должны был ожидать Судного дня, ведя безгрешную жизнь. Однако Страшный суд все не наступал, и поддерживать прежний религиозный запал с каждым десятилетием становилось все труднее — при этом, и полностью отойти от милленаристской идеологии община уже не могла. Пресловутая двухчастная структура и рождалась как результат компромисса, когда большая часть общинников возвращалась к обыденной жизни, и лишь меньшая, ядро наиболее активных ревнителей учения, продолжала вести «святую жизнь» и проповедовать ярое неприятие государства и официальной религии. Статус праведников, который старцы приобретали благодаря аскезе, гарантировал уважение и послушание общины. При этом старцы, яро проповедующие «чистое житие», вынуждены были закрывать глаза на фактическое нарушение большинством общинников радикальных заветов — не без дискуссий и душевных терзаний, конечно. Старообрядческие общины проходят через те же этапы полемики о девстве и браке, что и раннее христианство и буддизм. Уже новгородский собор 1694 года, созванный для разрешения споров о несостоявшемся конце света, ожидаемого на рубеже 1691–1692 годов, в числе основных поднимал вопрос об отношении к браку; запрет на браки был тогда подтвержден и неоднократно подтверждался и подтверждается разными толками вплоть до нынешних дней (!). При этом, конечно же, старообрядческие общины редко из-за этого вымирали. «...Может ли вечно существовать Христова церковь из общества людей единственного девства?» — ехидно интересуется старообрядческий мыслитель Рожков, полемизируя с московской федосеевской общиной, руководство которой продолжало настаивать на недопустимости браков, и горько добавляет: «Может ли вечно существовать Христова церковь из общества людей, рожденных блуда?»[83]. Как легко догадаться, половой инстинкт и психологическая потребность в спутнике жизни оказывались сильнее, чем декларации «чистого жития»: во всех крупных раскольнических толках отношения между полами рано или поздно восстанавливается либо в форме таинства, либо в форме простого сожительства, а в наиболее радикальных течениях, как у хлыстов и бегунов, — в виде свободных половых связей. «Мирская» часть старообрядческих общин играла важнейшую роль в поддержании их численности: как я уже говорил, поморская и федосеевская общины во второй половине XVIII–XIX веке лишь в ограниченной степени пополнялись новыми адептами, переходящими из православия.

Примечательно, что двухчастная структура была характерна и для некоторой части скопческих общин. Так, в скопческом «корабле», созданном купцом Василием Пановым в Саратове, большинство сектантов не были оскоплены и считались «мирскими». Историк XIX века Ефим Соловьев приводит следующее распространенное среди скопцов выражение: «кто еще не оскоплен, тот на своей земле» (т. е. в случае преследования секты полицией ему не грозит быть осужденным и сосланным). Тем не менее за «мирской» частью секты «избранные» следили со всей тщательностью, препятствуя нарушению запрета на половую жизнь. После нескольких лет наблюдения зарекомендовавший себя с положительной стороны «мирской» допускался к оскоплению [84]. Такая структура, вне всякого сомнения, обладает высокой устойчивостью к гонениям — взамен обнаруженных полицией и сосланных скопцов всегда можно было пополнить ядро общины новообращенными из числа «мирских». Судя по всему, такая структура общины у

скопцов была довольно распространена: далее Соловьев говорит, что «общество скопцов может состоять из нескольких сот и даже тысяч человек, а оскопившихся бывает очень немного»[85]. Вполне вероятно, что эта структура была характерна для скопчества практически с самого его основания: так, община хлыстовской пророчицы Акилины Ивановны была также местом собрания скопцов; последние проводили агитацию среди членов общины и односельчан, однако кастрация не была обязательной — сама пророчица и многие другие учителя говорили лишь о половом воздержании.

Тело и мир как источник зла

Квазипопуляция — это наиболее эффективная форма культовой организации из всех, какие когда бы то ни было удавалось создать религии. Вплоть до распространения в Европе книгопечатания, открывшего новые мощные средства пропаганды и хранения культовой информации, монастыри оставались самыми успешными хранителями вверенных им мемов [86]. Найдя удачный путь выживания, мемплексы религий, использующих аскезу как средство создания квазипопуляции, старательно усиливали идеологемы, поддерживающие представление о бренности бытия и презрение к плоти. Полные презрения и ненависти описания человеческого тела, встречающиеся в буддийских сутрах, толкают послушников к выбору монашеской стези: «Девять нечистых струй постоянно истекают из него... Глупец, водимый невежеством, думает про тело: какая это прекрасная вещь! И когда оно лежит мертвое, распухшее, посиневшее, свезенное на кладбище... псы и шакалы пожирают его, волки и черви, вороны и ястребы и другие хищники...»[87] Если в большинстве языческих религий мир предстает теофанией, божественным даром, то христианство — от апокрифического Откровения Петра через средневековые Хождения Богородицы по мукам и до Дантовой «Божественной комедии» — развивало концепцию рая и ада, заставляющую верующих воспринимать посмертное существование как настоящий, телесно ощутимый и вечный мир, обесценивая тем самым его нынешнюю, земную жизнь. Средневековая культура одержима образом Страшного суда: витражи, фрески, книги об Антихристе, тысячами распространявшиеся по Европе, миракли и мистерии на тему Судного дня — «Трагедия Страшного суда», выдержавшая десятки постановок в Германии XVI века, грандиозные ставившиеся с XII по XV век «Игры Антихриста», где бывало занято более тысячи человек, — лишь малая часть произведений искусства, поддерживавших ощущение эфемерности и тщеты жизни:

Ты станешь гниющим трупом.
Почему ты греха не боишься?
Ты станешь гниющим трупом.
Почему ты раздут от гордыни?
Ты станешь гниющим трупом.
Почему же ты жаждешь богатства?
Ты станешь гниющим трупом.
Почему ты одет, словно щеголь?
Ты станешь гниющим трупом.
Почему ты стремишься за славой?
Ты станешь гниющим трупом.
Почему ты забыл покаянье и исповедь? [88]

В заключение хотелось бы привлечь внимание к одному интересному парадоксу. Уже около двух тысяч лет католичество и в меньшей степени православие занимаются истреблением генов своих наиболее истовых верующих, проводящих дни в монастырских стенах и за церковной службой. Если есть какие-то врожденные черты психики, предрасполагающие к вере в Бога (роль таковых могут играть склонность к фанатизму или доверчивость), то гены, обеспечивающие эту предрасположенность, год за годом устраняются из генофонда самой религией! Отражается ли это на судьбе религии? Мог ли этот парадокс хоть в некоторой степени предопределить переход общества к секулярности

— ведь число рьяных и аскетичных адептов религии должно было с каждым поколением уменьшаться? Если это так, то отказ протестантизма от целибата выглядит как отличный пример законов социобиологии: менее благоприятную для выживания людей культурную идею вот уже несколько сотен лет теснит более благоприятная (правда, несмотря на успехи протестантизма, католицизм продолжает существовать и более или менее успешно распространяться; а вот секулярная идеология в этом ракурсе выглядит мемплексом, гораздо менее благоприятствующим размножению носителей).

ЧАСТЬ III ЖИЗНЬ ЗА ВЕРУ

Две тысячи лет назад религиозная карта Старого Света была чрезвычайно пестрой: десятки и сотни религий сосуществовали и взаимодействовали. Вероучения, которые исповедовали отдельные сообщества — от племен до целых народов, обладавших развитым политическим устройством, — со временем могли меняться до неузнаваемости, утрачивая одни представления и приобретая другие; как правило, религии относительно легко заимствовали друг у друга отдельные культовые элементы и богословские идеи, благодаря чему в многоэтничных областях могли возникать новые синкретические культы. Однако эта пестрота была обречена: к тому моменту, когда атеизм стал превращаться в достояние широких масс — т. е. к началу XX века — большая часть этих верований уже давно была мертва, а их место заняли три мировые и относительно молодые: буддизм, христианство, ислам. Некоторым из древних культов все же удалось пережить напор этих гигантов — прежде всего индуизму, аудитория которого в настоящее время, по разным подсчетам, составляет от 850 тыс. до одного миллиарда человек, но ограничена национальными рамками [1], а также ряду менее крупных религий — иудаизму, даосизму, джайнизму, сикхизму и имеющему древнюю историю и крошечное ныне число последователей зороастризму. Часть других уцелевших культов подверглась синкретизации с той или другой мировой религией (обычно с буддизмом, который, в отличие от монотеистических религий, не вел борьбы с другими культами) — в качестве примера можно упомянуть тибетскую религию бон или японский культ синто, который исследователи часто склонны рассматривать скорее как культурную традицию, нежели как доктрину в полном смысле слова, — но от большинства вероучений остались лишь рудименты, которые принято называть «пережитками язычества». Почему древние верования, многие из которых опираются на сложное богословие и хорошо разработанную философскую базу, как, например, древнеегипетская религия или религия Эллады, уступили место более поздним? Почему одним религиям суждено было распространиться по всему земному шару, тогда как другие исчезли или стали достоянием лишь ограниченного числа верующих?

Разгадка успеха одних и бесславия других едва ли сводится лишь к конкретно-историческим причинам вроде того, что римским императорам IV века потребовалась единая для всех их подданных религия, а пророк Мухаммед был талантливым дипломатом и военачальником. В биологической эволюции появление у одного вида способностей, дающих ему преимущество над другими — будь то зрение, способность жить на суше или разум — приводит к лавинообразному вытеснению менее приспособленных видов, деливших с ним экологическую нишу. Мировые религии — буддизм, христианство и ислам — в относительно короткое время заполнили культурное пространство обширных территорий, вытеснив десятки существовавших до них местных культов, и не надо быть приверженцем теории эволюционирующей культуры, чтобы озадачиться вопросом: какие преимущества новых религий оказались эффективными настолько, что они буквально смели конкурентов? Остроты этому вопросу добавляет тот факт, что самые успешные из доживших до нашего времени и сохранивших свою целостность религий являются членами всего двух больших «семей» — во-первых, семьи так называемых авраамических (монотеистических) и, вовторых, семьи дхармических религий. Внутри каждой семьи вероучения генетически связаны и обнаруживают

идейную преемственность. То, что выжили однотипные религии, свидетельствует, что залогом их жизнеспособности были некоторые общие для них явления. Более того, еще в XIX веке исследователи отмечали, что многие положения монотеистических и дхармических религий перекликаются между собой; вероятно, и те и другие в своем развитии двигались в одном направлении.

Современные исследователи не делят религии на примитивные и развитые, как делали Э.Б. Тайлор и Д.Д. Фрэзер, однако и они в массе своей склонны считать, что одной из важнейших причин превращения трех вероучений в мировые религии было именно то, что они предлагают более удовлетворительные ответы на экзистенциальные вопросы, терзающие любого человека. Общим местом является упоминание о том, что мораль, которую несли проповедники этих вероучений, разительно отличалась от этических представлений предшествующих религий — она была надсословной, ненациональной, чрезвычайно терпимой к грешникам и милосердной к униженным и оскорбленным. Другими словами, мировые религии как будто действительно более совершенны, чем все остальные. Подтверждением этому взгляду служит сама историческая судьба данных вероучений: вытеснив конкурентов и распространившись по огромным территориям, несмотря на все культурные различия между народами, которые, утратив собственные культы, сделались единоверцами, мировые религии продолжали сохранять свое влияние чрезвычайно долго — вплоть до секулярной эпохи у них не было серьезных соперников. Не стоит ли признать правоту эволюционистов и согласиться, что существует некое универсальное направление развития религий: появившись как пустое суеверие, они со временем превратились в инструмент гуманизации общества и гармонизации взаимоотношений человека с миром?

Это универсальное направление, судя по всему, действительно существует, но диктуется оно отнюдь не стремлением религий к моральному совершенству. Отметим, что самим верующим вплоть до XX века и в голову не приходило, что вера служит гармонизации их психического состояния или отношений между людьми: в богословии мировых религий вера — это возможность спасения души (в христианстве и исламе) или обретения нирваны (в буддизме). Таким образом, цель, которую навязывают мировые религии своему последователю, трансцендентна и, следовательно, иллюзорна: она направлена не на земные потребности человека и даже не на прижизненное душевное спокойствие (если понимать душу как греческую psyche — как духовный мир, о здоровом состоянии которого надо заботиться так же, как о здоровье тела, а не как таинственную метафизическую сущность): ведь награда ждет человека не здесь, а в потустороннем мире. Религии создают эту великую иллюзию в обмен на то, что верующий отказывается от собственных интересов, от интересов живого существа — стремления к личному счастью, к достатку, продолжению рода... Тезис, защите которого посвящена третья, самая объемная часть этой книги, заключается в следующем.

Ответы любых религий на экзистенциальные вопросы в действительности не что иное, как психологические трюки, старающиеся не только «принести гармонию в жизнь» верующего (т. е. успокоить при помощи иллюзорного «объяснения» несправедливостей мира и переключить его внимание на более приятные вещи, большая часть которых не является реально существующей), но и, что более важно, подтолкнуть его к распространению вероучения и деятельности по укреплению приверженности ей других верующих. Религиям, которые мы называем мировыми, удалось подобрать к человеку более эффективные рычаги, чем всем прочим. В этом свете этика мировых религий предстает набором отмычек к верующему, а не методов удовлетворения его человеческих потребностей: как я постараюсь показать в дальнейшем, мировые религии в своей эволюции сохраняли в основном только те этические положения, которые помогали им распространяться, избавляясь от балласта других, которые были действительно гуманны, но мешали воспроизводству и распространению мемплекса. Итак, мировые религии — просто самые приспособленные мемплексы из всех существующих вероучений.

Глава 5 Религии нового типа

Создали два града, две любви: град земной — любовь до презрения к Богу, град же небесный — любовь к Богу до презрения к себе.

Бл. Августин. О граде Божием

Исследователь, который считает религию полезным для человека явлением, неизбежно приходит к отождествлению применительно к ней понятий «более поздний» и «прогрессивный»: явления и идеи, возникающие на относительно поздних стадиях эволюции религии, должны лучше соответствовать потребностям человека и общества. Этот стереотип в исторической науке глубоко пустил корни: так, считается, что, раз монотеизм возник позже политеизма (и к тому же монотеистические религии довольно быстро стали вытеснять политеистические), он априори прогрессивнее, гуманнее и соответствует более высокому уровню развития общества. Европейские и американские историки XIX–XX веков, мировоззрение которых было христианским или постхристианским, считали монотеистические религии более гуманными и философски развитыми: от суеверного многобожия Европа перешла к секулярности именно через фазу прогрессивного единобожия. Однако такой взгляд содержит удивительное противоречие: развитая материалистическая и даже атеистическая традиция некоторых древних культур (прежде всего в древнегреческой и индийской) возникла именно в лоне политеистических религий и преспокойно с ними уживалась; напротив, монотеистические религии в Новое время оказались в острейшем конфликте с развивающимся секулярным сознанием и до сих пор демонстрируют сильнейший антисайентизм.

Моя трактовка генеральной линии развития религий прямо противоположна: мне представляется, что чем позже возникает религиозное явление, тем меньше шансов, что оно целесообразно для человека. Чем дольше существовала религия, тем более эгоистичные и приспособленные формы ей удавалось выработать. Вот почему между секулярным сознанием и религией наблюдался и наблюдается не взаимопереход, а конфликт: к моменту, когда развитие науки позволило объяснить устройство мироздания без привлечения сверхъестественных сил, в культуре Старого Света уже прочно утвердились наиболее агрессивные и мощные вероучения, которые не могли так же легко мириться с существованием материалистического взгляда на мир, как это позволяли себе более древние. В этой главе будет рассмотрено, чем вероучения, которым я дал условное название «религии нового типа», качественно отличаются от своих предшественников.

Почему один бог сильнее многих?

Монотеизм — весьма удобный пример, чтобы продемонстрировать, насколько легко принять собственные цели религиозного мемплекса за те, которые кажутся историку понятными и привычными, — за желание человека улучшить общество, в котором он живет, и условия собственной жизни, за стремление к познанию мира и т. д. Традиционно историки трактовали как прогрессивные следующие черты монотеистических религий: универсальность морали, вытекающую из единого стандарта нравственности, апеллирующего к единому Богу; их наднациональность и внесословность; стимуляцию политической и культурной интеграции общества; более высокий уровень абстракции монотеистического богословия, свидетельствующий о якобы более развитой логике. В конце XX — начале XXI века, когда культурная гегемония западной цивилизации оказалась под вопросом, а объем знаний о религии намного увеличился, все эти аргументы в пользу превосходства единобожия стали подвергаться все более активной критике — практически на любой из них можно найти контраргумент. Чтобы не быть голословными, вкратце рассмотрим все упомянутые доводы в пользу прогрессивности единобожия.

Широко известно, что единство моральных требований, выдвигаемое, например, христианством, уже в эпоху раннего Средневековья было нарушено самим духовенством,

добившимся для себя исключительных прав. Избавим читателя от столь любимого антиклерикальными публицистами перечисления вопиющих нарушений универсальной морали, провозглашенной христианством, — догмата о непогрешимости папы, торговли индульгенциями и т. п. — все эти факты хорошо известны. На мой взгляд, гораздо существеннее то, что сама по себе универсальная мораль монотеистических религий имела свою оборотную сторону — она не допускала плюрализма мнений. Если в Элладе или древней и средневековой Индии мы находим разнообразие мировоззренческих подходов к жизни, многие из которых имеют хорошо разработанную философскую и этическую базу, то в иудаизме, христианстве или исламе возможность размышлений о мире и морали гораздо более ограниченна — живая работа мысли то и дело подменяется механическим перечислением определенного набора моральных императивов и запретов. Монотеистическая этика как бы заранее обречена на то, чтобы окостенеть и перестать развиваться. В XX веке постхристианские общества Запада не переставали удивляться, как легко и охотно принимают достижения научного прогресса в обществах, исповедующих политеизм (таких, как Япония, Китай или Индия), тогда как в самих западных странах эти достижения до сих пор служат объектом обструкции со стороны верующих. Именно окостенение этической мысли и сделало возможным крестовые походы или охоту на ведьм.

Трактовка монотеизма как более высокого уровня религиозной абстракции по сравнению с политеизмом кажется верной: если божества политеистических религий зачастую олицетворяют какие-либо явления природы, привязаны к определенной местности и т. п., то монотеизм действительно гораздо более свободен от связей с материальным миром — у Единого Бога нет конкретного облика и места обитания: он трансцендентен. Между тем, абстрактность монотеизма отнюдь не обеспечивает верующим в Единого более зрелых способностей к познанию мира. Политеисту прийти к материалистическому взгляду на мир куда легче, чем монотеисту — греческая натурфилософия выросла из представлений народной религии; до начала Нового времени вы не найдете ни одного столь же четкого и свободного от религиозной догмы материалистического учения, как учение чарваков. Даже считавшийся «примитивным» анимистический взгляд на мир куда ближе к точке зрения современного физика — ведь он рассматривает как его основные факторы именно силы природы, пусть и олицетворенные в виде антропоморфных или зооморфных духов, и вместо слепого следования догме старается анализировать причинно-следственные связи между событиями, хотя и толкует их превратно. Напротив, примеры Локка или Руссо демонстрируют, как непросто было человеку Нового времени перейти от христианского к философскому взгляду на мир.

Представление о том, что монотеизм больше соответствует потребностям централизованного государства, выглядит вполне основательным, и, однако, само появление монотеистических религий не получается представить как ответ на потребность государства или общества в интеграции. В Древнем Египте сословие жрецов, служившее задаче сакрализации власти фараона, тем самым поддерживало единство государства; при этом никакой государственной религии в стране не существовало: в различных городах почитались собственные боги, разрабатывалась собственная космогония, а вместо общеегипетского центра богословия функционировало множество локальных, по-разному выстраивавших иерархию пантеона. Учитывая политические потребности страны, монотеистическую реформу Эхнатона должны были встретить с радостью — на деле жречество ей воспротивилось, а после смерти Эхнатона она была полностью отменена. Напротив, словно в качестве издевки над этим тезисом, тенденции к монотеизму (по крайней мере, в форме монолатрии) отчего-то зафиксированы именно у кочевников — среди не имевших единой политической организации племен древних иудеев начала I тысячелетия до н.э., древних иранцев или арабов-бедуинов. А вот Рим, хорошо организованное и централизованное государство, обнаруживает тенденцию к монотеизму разве что на уровне философских спекуляций и неудачных конструктов

(вроде культа Непобедимого солнца), предлагаемых императорами. И лишь импорт иудейских религиозных представлений, приведший к формированию христианства, инициирует распространение в империи монотеистической религии. Однако торжество христианства загадочным образом не приводит к интеграции империи, а, напротив, во многом способствует ее разрушению; позже, в Средние века, наличие общей для Европы религии не спасает эту часть света от удивительной, например, по сравнению с политеистическим Китаем той же эпохи, политической разобщенности. При этом распространению христианства отнюдь не помешала разница в уровне социального развития народов Европы (а ведь она, казалось бы, должна порождать и разницу в религиозных потребностях).

Трудно отрицать, что тесно связанные с универсальностью морали наднациональность и внесословность христианства, ислама и буддизма стали залогом их превращения в мировые религии. Историки религии отмечали, и вполне справедливо, что вера в единого Бога, всеведущего и не делящего свою власть ни с кем, имеет практически неограниченный охват аудитории: такого Бога может принять любой, независимо от национальной, профессиональной либо любой другой принадлежности. Однако трактовать эту особенность монотеистических культов в русле прогрессивного стремления к гуманности не получается: такие религии, как видно из истории, отнюдь не воспитывали в людях толерантности. Хорошо известно, что наднациональные христианство и ислам сочетают национальную и сословную терпимость с куда более страшной нетерпимостью религиозной. Важно разделять декларируемое и действительное: я готов согласиться с тем, что из всех учений древнего мира христианство предложило наиболее последовательную теорию универсальной морали, но на практике христиане, и прежде всего отцы церкви, этой моралью не пользовались: уже в IV веке они клеймят тех, кого считают еретиками, отказывая им в спасении и считая их сосудами адовыми, при том что их оппоненты не являются ни убийцами, ни ворами; весь их грех в том, что они придерживаются иной точки зрения на природу Христа. В целом человек, исповедующий монотеистическую религию, куда менее терпим в отношении религиозных и мировоззренческих взглядов окружающих, чем приверженец не столь «зрелой» религии; где монотеисты демонстрируют действительно поразительную терпимость, так это как раз в своем отношении к нарушителям социальной морали. Эллинская мораль исключала из общества того, кто совершил убийство человека (правда, ограничивая понятие человека кругом свободных сограждан, поскольку чужеземцы оставались вне закона), и превозносила свободу личности, тогда как альтруизм христианства куда легче находил оправдания насилию и тирании: достаточно вспомнить, как органично вросла в средневековое христианство варварская культура военного насилия, легко позволяющая, например, Григорию Турскому оправдывать вероломное убийство Хлодвигом одного из своих воинов во время дележа добычи, называя хитрость кротостью, а злопамятность дальновидностью [2]. Во все века мировые религии были снисходительны к тем, кто совершал жесточайшие преступления против личности — к убийцам, насильникам, грабителям: они прощали им любые грехи в случае их обращения и заботились о спасении их душ даже перед их казнью. Но можно ли утверждать, что гораздо большая по сравнению с античной моралью терпимость христианства к преступникам является прогрессивной? Мы ступаем на шаткую почву соотнесения этических категорий с понятиями «прогресс» и «общественная польза»: современный секулярный закон в той степени, в какой он свободен от постхристианского идейного наследства, отнюдь не считает, что кроткие и безвинные должны подставлять обидчикам другую щеку.

Примеры можно множить — все они говорят о том, что прогрессивность монотеизма чрезвычайно условна. И все же не стану спорить с тем, что тенденция к монотеизму представляет собой своего рода универсалию: не случайно две из мировых религий основаны на почитании единого Бога, не случайно средневековый индуизм движется в

направлении предшественника единобожия — генотеизма (главенства одного бога при признании остальных зависимыми от него или даже его эманациями, как принято рассматривать богов в вайшнавизме или шиваизме), не случайно идея монотеизма находит выражение в популярных синкретических культах — манихействе, бахаизме, проникает в языческие религии, соприкоснувшиеся с христианством и исламом. Именно эта тенденция, вероятно, и вводит в заблуждение историков, убежденных, что если религии стремятся в общем направлении, то это направление прогрессивно с социально-политической и этической точек зрения. Итак, появление монотеизма все-таки является результатом какой-то закономерности — вот только какой?

Уникальность меметики в том, что это, вероятно, единственное материалистическое учение, признающее богов реально существующими сущностями — увы, не сверхъестественными силами, а лишь зафиксированными в культуре системами информационных единиц — абстрактных понятий и образов. Уже в начале XX века ученые оставили попытки свести генезис богов к какому-то единому источнику, будь то олицетворение природных явлений, обожествление исторических личностей или духов предков. Эта разнородность происхождения божеств хорошо вписывается в один из главных принципов меметики: неважно, как именно возник тот или иной мем, важно, почему он воспроизводится. В культурном поле древнегреческих верований между собой конкурируют солярное божество Гелиос, обожествленный смертный Геракл, олицетворение абстрактного понятия Тюхэ и даже Иакх, выступающий персонификацией возгласа, издаваемого жрецом дионисийских мистерий. Важно не то, благодаря каким обобщениям и уровням абстрагирования они возникли, а то, что независимо от своего происхождения они существуют как комплексы идей, претендующие на одну и ту же культурную нишу, а значит, могут (и до некоторой степени обречены) соперничать между собой, отстаивая место в умах и сердцах верующих с не меньшим пылом, чем боги на поле брани у Гомера. Передел культурных ниш, которые каждый из них занимает, может быть спровоцирован результатом человеческой деятельности (например, политическое усиление города ведет к распространению культа покровительствующего ему бога на подвластные города — так во всем Междуречье стал почитаться покровитель Вавилона Мардук) или изменением условий их жизни (так, бог-воитель, бывший громовник Индра утрачивает свое значение по окончании завоевания Индостана индоарийскими племенами); однако сплошь и рядом изменение «рейтинга» богов связано с чисто психологическими причинами: один может вытеснять другого в силу большей привлекательности, отобрав культурное пространство у менее удачливых конкурентов. Здесь много сложных и не до конца понятых закономерностей: боги, обещающие спасение души, — Кибела, Дионис, Митра — набирают популярность в кризисные периоды; известно превращение старого бога в deus otiosus (отсутствующего, не вмешивающегося в дела людей) и вытеснение его более молодым и близким к людям — так сменяются поколения богов в Междуречье, а более молодые дэва побеждают более древних асуров. Появление новых и изменение старых мифов дают некоторым богам неожиданные преимущества: то они могут вдруг стать родственниками (как «породнилось» большинство египетских богов при XVIII династии) или персонажами одного сюжета, и упоминание одного часто влечет упоминание и других, оказавшихся неожиданно связанными с ним, что повышает шансы мемов этих богов обрести популярность. Время от времени боги проводят, если воспользоваться языком экономических терминов, «диверсификацию деятельности»: так же как компания, производящая чайники, повышает шансы проникнуть на новые рынки, наладив дополнительное производство сковородок и кофейников, так и божество, расширив список качеств и явлений, олицетворением или покровителем которых оно является, способно привлечь новых приверженцев. Наконец, происходит и контаминация мемов — одни боги отождествляются с другими (как были отождествлены греческий и римский пантеоны), приобретая черты, которые могут сделать их популярными в новой аудитории.

Итогом этой «внутренней конкуренции» оказывается то, что любая политеистическая религия отличается от монотеистической куда меньшей степенью интеграции: она представляет не единую, логически связанную систему идей, а набор из множества комплексов идей, относящихся к отдельным богам; связи между этими комплексами довольно слабы. Напротив, любая монотеистическая религия представляет собой куда более четкую систему, сконцентрированную на едином Боге: такая система имеет огромные преимущества в тиражировании. Поклонение единому Богу делает мемплекс компактным и цельным, а также провоцирует неприятие языческих религий, что ослабляет позиции конкурентов. Уже в силу этого монотеистические религии будут более успешны [3].

Данное соображение касается не человеческих потребностей в определенных религиозных идеях, а особенностей, связанных с упорядоченностью информации, составляющей мемплекс. Если посмотреть на религию «глазами мема», мы увидим, что многие из традиционных доводов в пользу превосходства монотеизма правильнее было бы трактовать не с точки зрения потребностей человека, а с точки зрения способности религии к самотиражированию. Наднациональность и внесословность расширяют потенциальную аудиторию вероучения; можно ли сказать, что эти черты религии соответствуют интересам людей в большей степени, чем интересам самой религии? Абстрактный характер монотеизма дает более широкие возможности для построения иллюзорных миров и, таким образом, для манипуляции верующим. Подорвать веру политеиста относительно просто: убив священного быка Аписа, |<амбиз показал египетским жрецам, что это не бог, а обычное животное [4]; христианские проповедники жгли священные рощи язычников и разрушали их капища, доказывая разочарованным идолопоклонникам, что их боги слишком слабы, чтобы покарать их за это. А вот опровергнуть существование Бога, у которого нет ни зримого облика, ни места обитания, ни желания наказывать грешников при их жизни, невозможно: в абстрактного и непостижимого Бога готовы верить даже самые просвещенные и критически мыслящие люди. Способность к интеграции верующих также служит не обществу, но прежде всего самой религии: мы видели, в какие надежные и продуктивные «фабрики» умеют собирать мемы своих носителей.

Итак, судя по всему, единобожие является чертой, адаптивной для самой религии. Полагаю, что этим и объясняется его триумф как идеи.

Любовь до презрения к себе

В книге «Объясненная религия» Паскаль Буайе напоминает, что спектр религиозных представлений гораздо разнообразнее, чем это может показаться христианину, мусульманину или буддисту: не все из религий зациклены на идее спасения, не все требуют горячей веры и принадлежности к определенной конфессии и т.п. [5] Однако как странно, что все мировые религии требуют именно этого! Не в этом ли причины их успеха? Все счастливые религии счастливы одинаково, а вот каждая несчастливая несчастлива по-своему. Меметика дает свое объяснение сходству религий-триумфаторов: они похожи именно потому, что количество эффективных трюков, с помощью которых мем может управлять человеком, ограниченно в силу универсальных принципов работы человеческой психики. Это означает, что возможность выделить характерные черты религий-триумфаторов вполне реальна — не удивляйтесь, если в их число попадут те, которые и самим верующим, и даже и многим исследователям-атеистам кажутся направленными на удовлетворение потребностей человека.

Победили, между прочим, не только монотеистические культы. Из-за европоцентризма историков религии, говоривших о прогрессивности монотеизма, пример дхармических религий, общее число сторонников которых к Новейшему времени было не меньшим, чем число сторонников единобожия, долгое время попросту игнорировали. Между тем одна из этих религий, буддизм, является мировой, а другая, индуизм, так и не

дала вытеснить себя из Индии ни исламу, ни христианству — несмотря на веротерпимость ее последователей и все попытки исламизации, долгие века предпринимаемые мусульманскими правителями страны. В исторической литературе не встретишь никаких обобщающих теорий, почему дхармические религии оказались столь прогрессивны, что распространились по большей части Азии, — разумеется, за исключением упоминаний о все той же универсальной морали, характерной для буддизма и джайнизма, но совершенно чуждой индуизму. И это вполне понятно: в привычной для западного человека системе этических координат представления об иллюзорности мира и угасании сознания как наивысшем стремлении разума довольно трудно счесть прогрессивными и действительно гуманными. Однако исследователь, стремящийся выявить общие для религий-триумфаторов черты, обязан рассматривать не только монотеистические, но и дхармические религии.

Суть гипотезы, которую я выдвигаю в этой части книги, сводится к тому, что религии нового типа отличаются от древних и «примитивных» тем, что они более эгоистичны. Утверждая, что религия служит нуждам человеческих сообществ, сторонники традиционных религиоведческих подходов считают сообществом группу людей, связанную социальными отношениями и, чаще всего, отношениями родства. Таким образом, вывод справедлив для сообществ, исповедующих религии старого типа. Однако религии нового типа создают собственное сообщество — общину верующих, и здесь религиозная составляющая начинает довлеть над интересами ее членов, прежде всего над биологическими. В религиях нового типа ценность веры преобладает над ценностью выживания сообщества — будь то этнос или даже нация: иудейские пророки призывают гнев Бога на свой народ, полагая, что лучше пусть даже большая часть его будет уничтожена, чем он отступит от веры. Не бог для человека, но человек для Бога — вот эпохально важное представление, к которому постепенно приходит иудаизм и которое наследуют христианство и ислам. Именно ощущение сверхценности веры, которое религиозный мемплекс навязывает своим носителям, — одно из главных отличий религий нового типа. Комментаторы знаменитого письма Плиния Младшего императору Траяну, где речь идет о дознании, которое он проводил в отношении христиан [6], часто отмечают удивление, которое испытывал римский чиновник, столкнувшись с людьми, столь упорно и непреклонно отстаивавшими свою веру перед лицом смерти — с точки зрения язычника, такое самопожертвование было просто нелепым. Народы древнего мира относились к своим богам довольно прагматично, им поклонялись по принципу do ut des: народ заключал завет со своими богами, жертвоприношения и молитвы совершались в обмен на их благодеяния. Военные успехи служили доказательством силы богов, с которыми народ договорился о взаимном союзе; если боги оказывались не в силах или не хотели привести свой народ к победе, их могли наказать (например, нанося побои или разрушая их изображения) или даже изгнать [7]. А вот для христианина, иудея или мусульманина Бог, которому он поклоняется, все равно остается самым могущественным, даже обрекая своего раба на несчастья, болезни и преследования; любовь к Нему предусматривает отречение от себя и собственных интересов (недаром название одной из мировых религий переводится как «покорность»).

В дхармических же религиях — прежде всего буддизме и джайнизме — схожей сверхценностью обладает универсальный принцип освобождения от дурной кармы. Эти религии не склонны к нетерпимости в монотеистическом духе, но и они рассматривают свое учение как универсальное и как единственный путь к освобождению. Внутри дхармических религий время от времени возникают течения, отношение сторонников которых к универсальному пути спасения заставляет вспомнить о свойственной монотеизму самоотверженной любви к Богу — например, течение бхакти в индуизме, адепты которого старались достичь единения со своим богом через экстатическое поклонение. Этот факт демонстрирует общие для всех религий-триумфаторов тенденции развития.

Из сверхценности веры вытекает ряд других важных особенностей религий нового типа. Христианство, ислам и буддизм — это наиболее типичные вероучения нового типа, тогда как индуизм, джайнизм, иудаизм, религия сикхов и ряд уже исчезнувших культов, таких как, например, манихейство, которое не выдержало конкуренции с мировыми религиями, занимают промежуточное положение между старым и новым типом.

Вот эти особенности:

1. Представление о мире как о юдоли скорби. Общим для всех языческих религий является восприятие мира как теофании, манифестации божества — восхищение красотой мира, таким образом, является формой почитания божества. Религии нового типа вводят прямо противоположный императив: заставляя человека бояться и ненавидеть окружающий мир или просто оставаться к нему равнодушным, их мемплексы концентрируют его мысли на иллюзорном идеале — спасении души или освобождении от цикла перерождений. Рассматривая мир как зло или иллюзию, привязанность к которой влечет страдания («Мир во зле лежит», «Все дхармы (элементы реальности. — И. Н.) пусты»), религии нового типа призывают человека освободиться от связей с реальностью, приучают к небрежению собственными интересами ради интересов веры, тем самым превращая его в идеального носителя. Обесценивание тела и самой жизни, констатация иллюзорности бытия — эти черты трудно отыскать хоть в одной древней религии. Трансцендентный идеал, который навязывают своему последователю религии нового типа, имеет для них еще один плюс: он делает мемплекс менее зависимым от изменений условий жизни человека — если религии старого типа вынуждены меняться вслед за изменениями окружающего мира, то религиям нового типа удается обесценить эти реалии настолько, что верующий не делает попыток приспособить свое видение мира ни к каким изменениям. Таким образом, религиям нового типа удается оставаться максимально стабильными, веками сохраняя высокую точность воспроизводства.

2. Сотериологический характер религии и установка на распространение веры. Сверхценность религиозного знания, которую ощущает верующий, мотивирует его нести благую весть окружающим. Религии нового типа, предлагающие универсальный, общий для всех людей «путь спасения», утрачивают привязку к определенному этносу и перестают быть связанными лишь с определенными социальными слоями. Как следствие, они получают возможность распространяться принципиально новым способом — путем вовлечения новых адептов: последователи культов нового типа испытывают навязчивое желание «спасать» окружающих, побуждая и даже заставляя их принять истинную веру. При этом ценность старых адептов для мемплекса отчасти падает: мировые религии одержимы собственным распространением, и знаковой фигурой христианства и ислама становится верующий, готовый на смерть ради пропаганды веры. Канонические и апокрифические Деяния апостолов, жития святых пестрят свидетельствами о том, что твердость, которую христианские мученики проявляли во время казней, возбуждала у зрителей сочувствие и интерес к новой вере. Часто встречаются в раннехристианской литературе и рассказы об обращении в христианство самих палачей; едва ли можно считать эти эпизоды лишь данью сюжету, призванному убедить в неизбежной победе христианства — хотя и такой момент, конечно, присутствует. Сами святые, судя по житиям, охотно шли на смерть: св. Игнатий отговаривал единоверцев хлопотать о его освобождении, прося не мешать ему пострадать за Христа; Киприан Карфагенский, услышав смертный приговор, радостно воскликнул: «Слава Богу!»; св. София убеждала дочерей умереть за Господа [8]. Целью мученичества в понимании самих обреченных было не только спасение души, но утверждение славы Христа — т. е. именно пропаганда: само слово márty s на греческом буквально означает «свидетель», то же значение имеет арабское слово «шахид». Свидетельствовать о вере, делая ее достоянием многих, пусть даже ценой своей жизни, — высшая заслуга в религиях нового типа. По образу воздействия казней мучеников на толпу их можно сравнить с PR-акциями современных скандальных художников, которые усаживаются на самодельный электрический стул и

призывают интернет-сообщество решить их судьбу голосованием, хотя по степени воздействия они были несравнимо сильнее — в силу своей исключительности и трагического, без обмана, исхода. «Если христианина порицают, он прославляется... Если его осудят, он прославится», — пишет Тертуллиан. Сами мученики и их единоверцы вполне сознавали пропагандистский эффект казней («Кровь мучеников — семя христианства»[9], — говорит тот же Тертуллиан); более того, по-видимому, сознавал этот эффект уже сам Христос: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода». Для выживания мемплекса этот принцип весьма эффективен: смерть одного информирует о новой вере целую толпу. Древний мир (за рамками иудаизма) не знал такого отношения к своим богам, он превозносил Муция Сцеволу, лишившего себя руки перед варварами, чтобы показать превосходство римлян, но не знал и не понял бы мученичества за веру; и все-таки зрителей-язычников мученичество христиан потрясало и заставляло проникнуться сочувствием к их вере — сообщение Евсевия Кесарийского о том, что образ юной мученицы Потамиены являлся во сне сотням, видевшим ее казнь[10], и заставлял их принимать крещение, не выглядит преувеличением.

Впрочем, средством пропаганды, судя по всему, является не только мученичество, но и характерный для мировых религий альтруизм. В книге «Машина мемов» С. Блэкмор предлагает меметическое объяснение альтруизма: человек, отдающий последнюю рубаху ближнему, поступает биологически контрадаптивно, однако его поведение настолько выгодно окружающим, что у него будет гораздо больше социальных контактов, чем у эгоиста. Следовательно, для распространения мемов такой человек гораздо выгоднее эгоиста, и мемплекс, заставляющий своего носителя бескорыстно творить добро, быстро получит широкое распространение. Этим и объясняется то, что в человеческом обществе уже с младых ногтей учат совершать альтруистические поступки: мемы альтруизма давным-давно проникли практически во все культуры [11]. Примеры мировых религий отлично демонстрируют, насколько эффективным орудием распространения мемов может быть альтруизм. Источники по раннему христианству и средневековые хроники свидетельствуют, что удивительная доброта христиан располагала язычников (как римлян, так и варваров) заинтересоваться их верой [12]. Религия мотивирует своих адептов быть милосердными, щедрыми и бескорыстными для того, чтобы сформировать собственный положительный образ и тем самым привлечь новых адептов: если безропотно принять смерть за веру могли не все, то прощать творящих зло вменялось в долг каждому христианину. В отличие от мученичества, принцип непротивления злу никто из христиан не считал средством пропаганды — он был обоснован причинами философского характера, но закрепился, судя по всему, благодаря именно такой роли.

С точки зрения генетических интересов живого существа непротивление агрессии, направленной на уничтожение индивида, «подставление другой щеки» равносильно самоубийству. Но мемплексу все равно, жив его конкретный носитель или нет — если своим примером мужества перед лицом смерти он способствует привлечению множества новых адептов, его смерть в глазах мемплекса оправданна. Варвары истребляли население римских городов, исповедовавшее христианство, но сами перенимали его веру — и мемплекс такое положение вещей вполне устраивало. Савл мог терзать церковь, «входя в домы и влача мужчин и женщин»[13], но христианство поступало дальновидно, прощая и принимая и его и других, если они были готовы обратиться. Это позволяет пересмотреть взгляд на христианскую мораль, понять, что она гораздо больше способствовала распространению мемплекса, чем развитию и гуманизации общества.

При этом важно понимать, что ни основатели религии, ни основная масса их последователей вовсе не являлись и не являются циниками, лицемерами и лжецами, как это часто пытаются представить воинствующие атеисты. Мученик, идущий на казнь, человеколюбивый христианин, помогающий людям, независимо от того, единоверцы это или язычники, действуют совершенно искренне. Возможно, что их вероучение,

призывающее к всепрощению и нестяжательству, действительно делает их самих лучше. Однако при этом самому учению удается распространяться, используя лучшие побуждения своих носителей. Самое важное здесь то, что религиозному мемплексу удается увязать стремление к добру с определенным набором догматической информации, не имеющей никакого отношения к этике. Одно дело — творить добро в качестве осознанного выбора или бессознательного «веления сердца», и совершенно иное — делать добрые дела «во славу Христову» или потому, что так велит священная книга или церковь. Во втором случае добрые поступки всегда будут носить характер бессознательной пропаганды; именно эту закономерность и используют религиозные мемплексы. Вот почему и религиозные мыслители, и многие историки-материалисты, считающие религиозный гуманизм доказательством прогрессивности мировых религий, неизбежно допускают подмену понятий: нет оснований отождествлять религиозный гуманизм с человеческим, поскольку он в первую очередь является неосознанным средством распространения вероучения и лишь во вторую имеет некоторую ценность с человеческой точки зрения.

3. Претензия на обладание абсолютной истиной и бескомпромиссный моральный дуализм. Почитание единого Бога или универсального принципа спасения ведет к четкому делению на правильное и неправильное — это позволяет мемплексу легко манипулировать верующим, расстилая на его пути красные ковровые дорожки «добродетелей» и расставляя грязные валуны «грехов», которые он должен обходить. Именно в религиях нового типа, склонных к идейному тоталитаризму, вера превращается в образ жизни, проникает во все области человеческой деятельности, прежде всего в интеллектуальную — он парализует развитие философии и науки, которое могло бы пошатнуть его позиции. И не случайно все религии нового типа имеют хорошо разработанные священные тексты, которые подаются как откровение свыше, содержащее ответы абсолютно на все вопросы. Развивая наблюдение, сделанное относительно монотеизма, подчеркну, что с точки зрения упорядоченности информации любая религия, в основе которой лежит некий универсальный принцип — будь то вера в Единого или путь освобождения от цепи рождений, — представляет собой гораздо более цельный и компактный (а значит, более удобный для передачи) мемплекс, чем любая из тех, что допускают одновременное существование нескольких одинаково важных концепций — будь то культы отдельных богов, различные пути спасения и т. п.

4. Нетерпимость к другим вероучениям. Мораль, поставленная на службу распространению мемплекса, подчеркивает бессмысленность путей спасения, предлагаемых другими религиями, или даже провоцирует агрессию в их адрес. Монотеизм является настоящим убийцей мемплексов-конкурентов — ведь он запрещает веру в других богов, кроме Единого (причем именно своего Единого, а не Единого другой монотеистической религии). Верующим древних религий острая религиозная нетерпимость была совершенно не свойственна: фанатик культа Зевса, убивающий «неверного», поклоняющегося Кибеле, — нонсенс. Но если христианство и ислам открыто стремятся к искоренению «язычества» (а иногда и его носителей), то в буддизме нетерпимость принимает завуалированную, более мягкую форму, провоцируя к посторонним культам скорее равнодушие, чем неприязнь.

5. Способность создавать собственные сообщества. Ученые традиционно считали доказательством прогрессивности монотеистических религий то, что в отличие от религий древнего мира и «примитивных» культов они не служат интересам сообщества — племени, полиса, государства, а предусматривают универсальную мораль и индивидуальную этическую ответственность человека. На самом деле религии нового типа сами создают сообщества, обслуживающие их интересы, вырывают людей из старых сообществ, объединяя в новое и окружая его новой границей нетерпимости между людьми — основанной не на частных человеческих, этнических или государственных интересах, а на задаче выживания и распространения самих религий. Признаваемые даже

историками-материалистами «прогрессивные» черты мировых религий, такие как наднациональность, внесословность, гуманизм, милосердие, с меметической точки зрения правильнее было бы рассматривать не как более соответствующие человеческой морали, а как полезные для распространения религии. Совершенно очевидно, что призыв к равенству людей без учета их этнической и социальной принадлежности, милосердие к униженным и оскорбленным, проповедуемые этими религиями (особенно на этапе их становления), позволили им расширить аудиторию за счет тех групп, к которым древние религии не апеллировали вовсе. Если иудеи побивали неверных жен камнями и презирали блудниц, то христианство распахнуло им объятия. Если для античного человека, равно как и для язычника-бедуина доисламской эпохи, слабость была равносильна позору, то новые религии смогли найти в слабых и нищих мощную опору. Отметим полное равнодушие мировых религий к человеческим качествам адепта — если античные философские учения, такие как стоицизм, стремились формировать свою аудиторию из тех, кто обладал определенными способностями к обучению, то религии нового типа вербуют всех без разбора, постулируя представление о том, что «вера Христова» автоматически делает человека лучше, открывая ему путь к дальнейшему совершенствованию. При этом мировоззрение христианства и ислама откровенно цинично в том отношении, что ставит интересы распространения религии выше морали. В древних религиях за серьезный проступок человека исключали из сообщества, ставили вне закона; следовательно, он терял и свою религию, поскольку боги, служившие олицетворением закона, больше не могли быть к нему благосклонны. Христианство не отказывает убийцам и насильникам, обещая им прощение и спасение, если они покаются, ислам разрешает исповедующим его народам пользоваться собственной моралью (какой бы та ни была) в обмен на причисление себя к мусульманам. Нет необходимости объяснять, насколько столь прагматичный подход позволял расширить аудиторию.

Итак, мировые религии мыслят цифрами — это своего рода медиапроект, как телевизионные каналы, стремящиеся привлечь внимание как можно большей аудитории. Но если ТВ-маркетинг — явление секулярной эпохи, созданное и направляемое людьми, стремящимися получить прибыль, то тут сама религия «научилась» завоевывать аудиторию, жертвуя своими распространителями. Мир был наполнен симулякрами задолго до появления средств массовой информации; именно сходство задач и способов распространения религий и медиапроектов путало исследователей, обвинявших церковных иерархов в корыстности и осознанном использовании паствы в своих интересах. Между тем, марксистский взгляд на религию как на «опиум народа», при помощи которого церковнослужители используют верующих в своих целях, корректен лишь для некоторого процента случаев. Религия остается корыстной даже при полном бескорыстии ее служителей (подробнее мы поговорим об этом в следующей главе).

Не слушайте, что говорит женщина, смотрите, что она делает, советовал Оскар Уайльд. Трудно сказать, насколько это верно по отношению к женщине, но по отношению к мемплексу — на все сто. Мемы утверждают одно, а делают совсем другое. Проповедуя нестяжательство, христианская церковь всего за несколько веков превращается в богатейшую в Европе организацию, проповедуя любовь к врагам, — в организатора религиозных войн и проповедника нетерпимости. Лицемерие? И снова ответим: нет. Я постараюсь показать, что это не осознанная ложь, а закономерность — в процессе своей эволюции религии и идеологии выработали способность казаться, причем даже тем людям, которые не являются их адептами, совсем не тем, к чему на самом деле увлекают. В универсальной морали, интернационализме и милосердии мировых религий верующие и даже многие атеисты видят этическую революцию, тогда как правильнее было бы видеть в них качество, полезное прежде всего для выживания и распространения мемов, при том, что этические плюсы, которые они несут, являются не чем иным, как своего рода «побочным эффектом» этих полезных для их мемплексов черт. Такой подход позволил бы избежать многих серьезных заблуждений, связываемых с религией.

Но означает ли это, что религии в основном являются мемплексами-паразитами, а не мемплексами-симбионтами? Однозначного ответа нет. Если смотреть на проблему религии с точки зрения мема, то идеальным для ее существования было бы полное освобождение человека от тяги к земному, превращение его в зомби, чья интеллектуальная деятельность сводится лишь к хранению и распространению вероучения. Однако не будем забывать, что паразитические мемы возникли на плодородной почве собственных задач и устремлений человека, и как бы они ни преуспевали, достичь идеальной ситуации с носителями-зомби им не удастся никогда. У любого человека, как бы фанатично он ни был привержен религии, есть собственные желания — и как бы мнимый грешник ни порицал себя за эгоизм, он никогда не освободится от них. К тому же процент фанатиков относительно мал: б*о*льшую часть своих последователей религия не способна мотивировать ни на мученичество, ни на миссионерство — или хотя бы на пристальное изучение священных книг (вот почему религиям приходится вырабатывать формы, где фанатики доминируют — как, например, монастырь). Наконец, религия вынуждена в определенной степени заботиться о своих носителях: священные книги содержат массу предположительно полезной для человека информации — экзистенциальных установок вроде «плодитесь и размножайтесь», нормативных правил, направленных на сглаживание конфликтов между членами общины, — все это действительно повышает биологическую адаптивность верующих.

Обобщая сказанное, я предложил бы такую формулу: везде, где религия не служит людям, она служит самой себе. Интересы человека и интересы самой религии, таким образом, варьируют от эффективного симбиоза до полного паразитизма. Важно четко отделить одно от другого, не сводя сущность религии ни к одной из этих крайностей.

Есть ли разница между «примитивными» и «развитыми» религиями?

При чтении этой главы может сложиться ложное впечатление, что мировые религии с момента их появления оказались «счастливчиками», получившими от своих создателей сразу десяток оптимальных для выживания черт. Это противоречило бы самому принципу естественного отбора. Нет, как я отчасти показал в предыдущей главе на примере борьбы идей, касающихся монастырской жизни, в мировых религиях постоянно конкурировало между собой множество алломемов — в учении, которое проповедовал Христос, уже было много проверенных временем мемов, заимствованных из ортодоксального иудаизма и греческой философии, и, однако, еще века после появления христианства в нем возникали и конкурировали доктринальные идеи. При этом часто оказывается, что распространение новой религии затрудняли именно высокогуманные максимы христианства, а не идеи, которые современному человеку кажутся странными и абсурдными.

Может показаться также, что я персонифицирую религию, представляя ее разумным существом. Это, разумеется, не так — и, однако, в этом есть определенная доля истины: дело в том, что мемплекс религии-триумфатора отчасти действительно представляет собой нечто вроде искусственного интеллекта, использующего умственные способности людей в своих целях. Он не обладает сознанием, но — с нашей с вами помощью — в каком-то смысле способен «думать»: поскольку религия умеет внушить своему носителю представление о своей сверхценности, она заставляет его использовать логическое мышление и творческие способности, чтобы найти новые способы ее распространения. В этом отношении носитель напоминает одного из персонажей «Бесов» Достоевского — покорного, но при этом на редкость хитроумного и самоотверженного пособника террориста: «Эркель был такой „дурачок“, у которого только главного толку не было в голове, царя в голове; но маленького подчиненного толку у него было довольно, даже до хитрости... Исполнительная часть была потребностью этой мелкой, малорассудочной, вечно жаждущей подчинения чужой воле натуры»[14]. Носитель может быть необычайно остроумен, однако его таланты тратятся на изобретение новых способов

сохранения и распространения религии, которая относится к нему чисто утилитарно. Этот «синдром Эркеля», когда носитель сознательно работает над отдельными положениями своего вероисповедания, чтобы сделать его более привлекательным для окружающих, следует отличать от «чистого» естественного отбора, когда адаптивные черты отбираются без намеренного веротворчества носителей.

Историю религий, таким образом, едва ли можно представить как восхождение от наименее удовлетворяющих духовные потребности человека проявлений ко все более удовлетворяющим, или усложнение религии в целях ее соответствия все возрастающему уровню социально-экономического или научно-философского развития. Эволюция религии — это прежде всего отбор наиболее приспособленных для выживания религиозных мемплексов, а уж в какой степени они соответствуют запросам самих людей — вопрос второстепенный, поскольку борьба в общественном сознании идет сперва на уровне информации и только затем на уровне человеческих потребностей.

Такой подход смог бы объяснить разницу между «примитивными» и «совершенными» формами религии. Известно, что религии аборигенов Нового Света историчны в не меньшей степени, чем мировые, а их метафизические концепции часто не менее сложны, чем богословие «развитых» религий. Совершенно очевидной остается лишь их низкая конкурентоспособность по сравнению с «развитыми», особенно мировыми: христианство, ислам и буддизм легко вытеснили большинство традиционных культов. Вот объяснения, которые я предлагаю этому факту. В работах поборников концепции климатически-географического детерминизма общим местом стало упоминание о том, что опережающее научно-техническое развитие цивилизаций Евразии по сравнению с культурами других континентов во многом объяснялось тем, что в силу ее обширной и плотно заселенной территории взаимообмен технологий между населявшими ее народами шел активнее, чем в других частях света. С этим я охотно соглашусь. Однако из этой закономерности можно сделать и другой вывод, более любопытный: чем большее число людей связано между собой информационными потоками внутри определенного географического ареала, тем больше конкурирующих мемплексов (в частности, религиозных) там появится и тем ожесточеннее будет борьба между ними. Из-за многочисленности населения Евразии и обилия информационных потоков между населяющими ее сообществами конкуренция мемплексов здесь была весьма ожесточенной, и выбирались самые приспособленные из них. Но если технологии, в силу относительно легкой верификации их полезности, отбирались по принципу наибольшей целесообразности для человека, то из религий выживали наиболее приспособленные-для-себя. В результате именно в Евразии зародился монотеизм, причем в наиболее агрессивной форме он возник на Ближнем Востоке, где пересекались информационные потоки из Европы и Азии; позже в том же регионе, где взаимодействовали идеи иудейской, древнеегипетской, зороастрийской, эллинистической, римской и даже буддийской (известно, что проповедники буддизма, отправленные индийским царем Ашокой, были приняты при дворе Селевкидов) традиций, родилось и христианство, в течение двух тысячелетий представлявшее собой наиболее успешную религию, а потом и ислам. У религий, развивавшихся в куда более замкнутых пространствах и не контактировавших с конкурентами, необходимости вырабатывать более приспособленные формы попросту не было — и религии нового типа легко вытеснили их, как вытесняют завезенные с континента виды животных эндемичную фауну небольших островов. Глава 6 Честная церковь, коварная религия

Глава 6 Честная церковь, коварная религия

Историки религии давно уже воздерживаются от сентенций в духе «засушливый климат Аравии не способствовал многобожию». Религиям не свойствен столь жесткий детерминизм условий существования. Однако экологический и социально-экономический детерминизм, конечно же, в той или иной форме присутствует в истории любой религии:

едва ли можно поспорить с тем, что Марс занимал важное место в римском пантеоне именно потому, что одним из основных занятий римлян была война, или с тем, что легенда о Каине и Авеле отражает антагонизм оседлых и кочевых народов — тему, столь актуальную на древнем Ближнем Востоке. Во всех древних и «примитивных» религиях так или иначе отражены наиболее важные для жизни исповедующего ее народа реалии; изменение условий существования сообщества влечет за собой неизбежные изменения его религиозных представлений.

Если согласиться с этим, станет очевидным, что религиозному мемплексу, старающемуся воспроизвестись в максимально точной форме, выгодно держать общество в культурной стагнации, намертво закрепляя его образ жизни и социальную структуру. Такая точка зрения, казалось бы, вполне вписывается в представления о роли религии, которые развивали сторонники структурного функционализма: религия служит целям поддержания постоянства социальной структуры. Можно согласиться с Рэдклифф-Брауном, что «функция ритуалов... закрепить и увековечить определенные типы поведения, равно как и обязательства и чувства, с ними связанные»[1]. Но меметика смотрит на ситуацию с прямо противоположной точки зрения: ритуалы стремятся к незыблемости сообщества не потому, что это поддерживает стабильность, а потому, что отсутствие социальных изменений способствует сохранению мемплекса исповедуемой этим сообществом религии. Культура старается минимизировать возможность собственного изменения — в большинстве религий мира образ жизни сообщества, его ритуалы и этика рассматриваются как установленные свыше — богами или обожествленными предками — и потому священные, их сохранение мотивируется страхом сверхъестественного наказания за нарушение.

Отметим один любопытный парадокс. Если религиозному мемплексу удается убедить сообщество, что невыполнение определенных ритуалов приведет к нарушению привычного хода вещей — изменится порядок времен года, последует природная катастрофа, страна окажется охвачена распрями и т. п., — он будет успешно воспроизводиться из-за страха сообщества что-либо изменить в отправлении обрядов своей религии и образе жизни. Однако если сообщество начнет относиться к религии как к средству поддержания стабильности его социальной структуры, то его вера постепенно утратится. Этот парадокс удобно рассмотреть на примере Древнего Рима. В четвертой главе я уже говорил, что политическая и экономическая мощь структуры, поддерживающей культ, открывает большие возможности для его тиражирования. Роль поддерживающей структуры римской религии играли жреческие коллегии, обладавшие солидным политическим и идеологическим весом; при этом подчиненность римской религии политическим задачам сперва полиса, а затем республики сыграла в ее судьбе далеко не положительную роль: почитание общегосударственных богов довольно скоро приняло характер выражения лояльности к государству. Римская религия не имела глубоко разработанного богословия, а обрядовая сторона в ней явно преобладала над экзистенциальной: Цицерон, возглавлявший жреческую коллегию понтификов, почти не преувеличивал, утверждая, что вся она сводится к жертвоприношениям и гаданиям[2]. Римляне прекрасно понимали, что их культ — прежде всего способ поддержания государственного единства: в начале I в. н.э., когда в Риме появился культ Исиды, жители удивлялись поведению кающихся грешников, бьющихся головой о двери храма новой богини[3]. Утилитарный характер, с самого начала отличавший религию Рима, шел вразрез с основными потребностями мемплекса: римский культ не вызывал у своих носителей ни глубокой привязанности, ни ощущения достоверности создаваемой им сверхъестественной реальности.

Эта особенность эволюции, по-видимому, характерна для всего того типа религий, на котором А. Рэдклифф-Браун строил свою концепцию: можно вспомнить, что характерные для древнего Китая культ предков и жертвоприношения, которые считались в конфуцианстве именно средством сохранения общественных устоев, не привели к

возникновению религии в привычном понимании — той, ради которой человек мог бы пойти на лишения и даже мученическую смерть. Фактически конфуцианство, ставшее государственной идеологией именно благодаря тому, что старалось поставить ритуалы на службу государству, многие века подавляло живые и мистические, направленные на поиск сверхъестественного даосские представления. Мэри Дуглас сравнивала ритуалы с деньгами, которые «способны осуществлять функцию интенсификации экономических взаимодействий только в том случае, если люди в них верят. Если эта вера пошатнулась, деньги уже бесполезны. Это так же верно и для ритуала: связанные с ним символы работают до тех пор, пока к ним испытывают доверие»[4]. Соглашаясь с этой мыслью, отметим лишь неточность конкретного сравнения: все мы понимаем условность денег и, тем не менее, не перестаем ими пользоваться; а вот признание условности ритуала — первый шаг к смерти религии, что прекрасно демонстрирует пример религии Рима. Таким образом, вера жизнеспособна только тогда, когда она имеет иррациональный характер, а сопряженные с ней ритуалы не используются сознательно для служения общественным или политическим целям. Чтобы поддерживать то, что есть, религиозный человек должен верить в то, чего нет; как только он понимает, чему служит его вера, он тут же утрачивает ее. Если у религиозного мемплекса есть какая-то социальная функция, то он должен тщательно прятать ее от человека — вероятно, именно здесь кроются причины краха всех попыток учредить рациональный культ, многократно предпринимаемых в Новое время: «естественной религии» просветителей, «позитивистской религии» О. Конта. На мой взгляд, это важная закономерность, позволяющая понять, каковы механизмы влияния религии на человека, и четче определить само понятие «религия».

Иррациональные и мистические восточные культы имели ощутимое преимущество перед религией Рима, хотя первоначально большинство из них вовсе не обладало собственными жреческими организациями, тем более имеющими такой вес, как коллегии римских жрецов. При этом показательно, что жреческие организации в митраизме или христианстве возникли спонтанно и быстро набрали силу — приверженность, которую формировал мемплекс у своих носителей, превращала их в куда более жизнеспособные и активные организации, чем римские жреческие коллегии, несмотря на поддержку, оказываемую последним государственными учреждениями и императором. Причины неконкурентоспособности римской религии были в некоторой степени осознаны уже современниками: например, Юлиан Отступник пытался перестроить жреческие коллегии по образцу христианской церкви, выстраивая иерархию жрецов, заставляя их читать проповеди в храмах, контролируя их моральный облик и образ мысли [5]. Однако жизнеспособная церковная структура едва ли может быть создана по указке сверху — после смерти императора возрождение язычества оказалось пустым звуком.

Очевидно также, что религия, обосновывающая свою ценность ссылкой на задачу поддержания общественных институтов, ставит себя в зависимость от этих институтов — в случае их разрушения или видоизменения она может потерять доверие адептов. В отличие от римской религии, религиозная и мифологическая система Вавилонии могла похвастать необходимой глубиной и разработанностью, а жречество представляло собой мощную и древнюю организацию, распространявшую свое влияние на все Междуречье и пользовавшуюся огромным авторитетом. Однако вместе с утратой вавилонским жречеством своего влияния и последующим исчезновением самой организации утратила целостность и вся религиозная система; отдельные ее представления обогатили многие поздние вероучения, но ее мемплекс в целом не выжил. Ее судьба поднимает еще одну проблему: религия, существование которой поставлено в слишком тесную зависимость от функционирования жреческой структуры, обрекает себя на гибель в случае, если последняя по какой-то причине исчезает.

От жреческой структуры исходит и другая, не менее грозная опасность. Историки-антиклерикалы традиционно склонны отождествлять церковь и религию, полагая, что последняя — лишь средство, благодаря которому духовенству в личных

целях удается удерживать власть над умами. Однако с меметической точки зрения, четко разделяющей интересы самой религии и ее носителей, для нее нет ничего опаснее превращения жреческой структуры в организацию, преследующую личные цели и пренебрегающую задачей сохранения веры. Вопреки расхожему антиклерикальному стереотипу, рядовой верующий вовсе не наивный дурак: если он видит, что священнослужители купаются в злате, проповедуя бедность, и развратничают, толкуя о воздержании, он утратит доверие к церкви, а значит, и к доктрине, которую она пропагандирует: смеющийся авгур и веселый монах Чосера и Боккаччо — лучшие могильщики вверенной им религии. Следовательно, эгоизм религии и эгоизм клириков имеют противоположный вектор: чтобы не погибнуть, мемплексу необходимо выработать определенную независимость от своих служителей. Таким образом, создание жреческой структуры еще не есть гарантия блестящего будущего религии: чтобы выживать на протяжении веков и тысячелетий, религиозному мемплексу требуется решать целый комплекс взаимосвязанных задач: с одной стороны, мотивировать своих носителей и прежде всего служителей на отношение к себе самому как к высшей ценности, с другой — быть готовым к тому, чтобы уцелеть даже в том случае, если жреческая организация прекратит свое существование или, хуже того, станет использовать свою власть в личных целях, пренебрегая задачей его воспроизводства.

В четвертой главе я говорил о том, что двухчастная организация оказалась удобной формой поддерживающей структуры для многих религий-триумфаторов: численно небольшой, но преданный своей вере клир распространяет мемплекс религии в сознании мирян, обеспечивая себе этим определенные гарантии стабильности. Но что происходит, если клир перестает служить цели, для которой он когда-то был организован, — утрачивает роль защитника и распространителя веры? Судя по всему, стабильность двухчастной структуры объясняется еще одной причиной, о которой пойдет речь дальше. Чтобы обнаружить механизм, при помощи которого религии удается бороться с эгоизмом своих служителей, я должен начать с ответа на вопрос, который, казалось бы, имеет довольно мало отношения к делу, — о роли для религии священного текста.

Догматические консервы

Современное общественное сознание считает одной из главных черт религии догматизм: человек, изучавший в школе историю, прекрасно осведомлен о войнах, которые велись за «единый аз», о яростных и временами кровопролитных спорах, которые вызывал вопрос, являются ли Бог Отец и Бог Сын единосущими или единоподобными, и от кого из них исходит благодать. Это может показаться странным, но в действительности догматизм — черта лишь очень немногих религий: большинство древних религиозных систем, например, не имело строгого канона и представляло собой, как принято говорить у программистов, «продукт с открытым кодом». Хорошим примером служит греческая религия, не знавшая ни общеобязательных религиозно-этических положений, ни канонических священных текстов, — гимны, обращенные к божествам, не имели строгой формы, и жрецы могли сочинять новые, а критерием отбора зачастую служил художественный уровень.

То, что более поздние догматические религии одержали верх над религиями, не имевшими канона, не так-то просто объяснить. Стандартное объяснение сводится к тому, что канон выступает средством унификации жреческой организации и упрочения ее власти над умами. Это верно лишь до некоторой степени, поскольку формирование канона в некоторых религиях предшествует появлению культовых организаций, а вовсе не гарантирует их единство. Хорошим примером служит ислам, где канонический текст возник до появления института улемов; при этом наличие Корана, признаваемого всеми направлениями ислама, отнюдь не позволило религии объединить многочисленные богословские школы в сколько-нибудь единую систему. Характерно, что стремление к передаче текстов в относительно точной форме и приданию им определенной структуры

обнаруживается задолго до формирования самих догматических религий и, возможно, организованной религии как таковой: уже наиболее древние мифы и фольклор в целом тяготеют к воспроизводству в точной форме и обладают общими структурными элементами, такими как канонические зачины и концовки, повторы, стандартные эпитеты и метафоры, под которые как бы подгоняется изложение. Вне всяких сомнений, это диктовалось и мнемоническими нуждами рассказчиков: поскольку тексты заучивались наизусть, рассказчики старались придать им некое единообразие, чтобы их было легче запоминать, и многократные повторы — троекратные в европейских сказках и даже семикратные в мифологических и сакральных текстах Междуречья — во многом служили именно этой цели. Повторы выполняли и психологическую задачу — они позволяли рассказчику и слушателям достигать транса: именно этой цели служат используемые в буддийских сутрах одинаковые концовки стихов, повторяющиеся иногда по несколько сотен раз, а также излюбленный художественный прием религиозной поэзии Древнего Востока — синтаксический параллелизм, которым пользуется и Библия: каждый второй стих повторяет в других словах смысл первого. Наконец, многократное повторение было способом воздействия на аудиторию, средством убеждения в правоте учения. Важное наблюдение было сделано Владимиром Проппом, обратившим внимание на то, что структура мифа имеет сходство со структурой ритуала — ученый посчитал, что это объясняется тем, что именно ритуалы были материалом, из которых мифы и сказки черпали свои сюжеты [6], однако в дальнейшем это было опровергнуто; структуралисты выдвинули более правдоподобную версию: причина морфологического сходства мифа и ритуала коренится в их аналогичной природе — и тот и другой являются способами коммуникации, подчиняющимися определенной «грамматической» структуре — стандартные элементы мифа и ритуала являются знаками, которые несут определенную смысловую нагрузку и не могут быть разъединены на более мелкие части 7. Однако сейчас структуралистское толкование ритуала уже не выглядит убедительным: антрополог, профессор Лондонской школы экономики М. Блох показал, что именно жесткость и невариативность ритуала делают почти невозможной передачу при его помощи какого-либо «сообщения»[8]. Точно так же и застывший в нерушимой форме текст начинает утрачивать смысл — и священные книги это хорошо демонстрируют: латинский текст Писания или арабский текст Корана были для огромного числа католиков и мусульман абракадаброй, а не осмысленной информацией как раз из-за того, что стремление к нерушимости формы долгое время запрещало переводить священные книги на другие языки.

Необходимость точно воспроизводить священный текст и ритуал объясняется их сакральной природой и магической функцией. Однако это объяснение во многом контринтуитивно: почему люди с древнейших времен считали, что магия предполагает именно точную, а не произвольную последовательность действий? Объяснений этому в антропологии предостаточно, и они весьма разнообразны: если М. Элиаде полагал, что точность ритуала представляет собой соответствие природным циклическим процессам [9], то С. Атран указывает, что склонность к повторению действий, на чем и основан ритуал, демонстрирует не только человек, но и многие млекопитающие: вероятно, это связано с врожденными свойствами мозга высших животных [10].

Не отрицая этих версий, предложим еще одно, меметическое объяснение, исходящее из интересов самого текста: текст, нашедший способ жестко закрепить свою форму, получает гораздо больше возможностей тиражирования, чем остальные. Информация, передающаяся путем вольного пересказа, будет теряться, искажаться, обрастать новыми, не присущими оригиналу деталями; если в культуре возникнут две литературные традиции, одна из которых будет требовать дословного пересказа мифов, а другая позволит рассказчикам передавать их в свободной форме, тексты первой окажутся долговечнее и, скорее всего, получат более широкое распространение. Эта закономерность применима уже по отношению к отдельным структурным элементам

мифа вроде стандартных зачинов и концовок, которые могут «дрейфовать» из сюжета в сюжет, но в еще большей степени верна для целых текстов: тот из них, которому удастся каким-то образом мотивировать человека на свое точное воспроизведение, имеет все шансы стать мемплексом-триумфатором. Как он может это сделать? Вероятно, существует лишь один действительно эффективный способ — приобрести статус сакрального, убедив переносчика информации, что вмешательство в его форму чревато сверхъестественным наказанием.

И именно в этом причина структурного сходства между текстом и ритуалом. Задолго до сакрализации текстов человек начал сакрализовать действия: ритуал — это, вероятно, наиболее древний способ относительно точной передачи мемов, настоящий предшественник заучивания и записывания текстов. С точки зрения меметики не так уж важно, какой смысл имел и какую функцию выполнял тот или иной ритуал — был ли он средством объединения сообщества, инициации, магического воздействия и т. п.; так или иначе, в основе любого обряда лежит относительно точное воспроизведение определенного поведения, т. е. имеет место копирование. У копирования было серьезное идеологическое обоснование: во всех древних и «примитивных» религиях обряд считался способом поддержания порядка в мироздании; нарушение точности ритуала чревато катастрофическими последствиями. Страх, что мир может снова вернуться к состоянию хаоса, был краеугольным камнем сознания древнего человека, вот почему и повседневные действия — будь то создание орудий труда, разжигание огня или вспашка поля, — и весь образ жизни в древних и первобытных обществах обычно были сакрализованы, а радикальные новшества вплоть до Нового времени воспринимались как грех.

Ритуалы обладают важной смысловой нагрузкой и в современных религиях, однако здесь можно увидеть любопытную эволюцию. В «Золотой ветви» Дж. Фрэзер пытался показать, что в «примитивных» культах магические ритуалы (которые понимались ученым как направленные на достижение конкретной цели) имеют большее распространение, чем религиозные; в «цивилизованных» религиях все наоборот [11]. Утрату магическими практиками своего значения Фрэзер объяснял следующим образом: рано или поздно первобытный человек замечал, что магические действия не приносят желаемых результатов, и отказывался от них, переходя к религиозным практикам. Не оспаривая верности наблюдения о разном соотношении магических ритуалов в «примитивных» и «развитых» религиях, Э. Эванс-Притчард отмечал лишь неудовлетворительность его объяснения, а также тот факт, что провести четкую границу между магическим и религиозным ритуалом исходя из их цели невозможно: сами члены примитивных сообществ отнюдь не склонны наделять свои обряды практическим смыслом, тогда как религиозные ритуалы развитых религий вполне могут такую цель иметь — как, например, обряды изгнания бесов или очищения от скверны[12].

Гипотеза, которую я предлагаю, возможно, поможет правильно истолковать наблюдение Фрэзера. Я не возьму на себя смелость проводить грань между магическим и религиозным ритуалом с точки зрения их целей и смысла — обращу внимание лишь на разницу в их форме: магические ритуалы древних и «примитивных» религий обычно довольно свободны в плане символического наполнения: символы, которые применяются в ритуале, могут варьировать в зависимости от цели его проведения, обстоятельств и т. д. Обряды религий нового типа, напротив, имеют стандартную и единообразную форму — судя по всему, именно такие ритуалы Фрэзер и рассматривает как религиозные, поскольку жесткость формы изрядно ограничивает число возможных смыслов и целей, которые могут быть заложены в ритуал. Точно так же как и текст, запретивший рассказчикам вмешиваться в себя, ритуал, который утратил свободу символического варьирования и застыл в незыблемой форме, имеет больше возможностей тиражирования, чем тот, который эту свободу сохранил. Следовательно, «религиозные» ритуалы будут постепенно вытеснять «магические».

В древних религиях сакральный текст имел ту же магическую функцию, что и

ритуал — его нужно было воспроизвести в нерушимой форме, чтобы не повредить миропорядку. Сакральные тексты в древнейших религиях часто были частью сложных ритуалов — так, аккадский эпос «Энума Элиш», повествующий о сотворении мира и победе бога-покровителя Вавилона Мардука над первозданным хаосом, исполнялся в храмах Месопотамии в канун Нового года: народы Междуречья считали это торжественное исполнение гарантией нерушимости порядка вещей, движения мира по установленному кругу. Передача в точной форме сакральных текстов — легенд и преданий, повествующих о рождении Вселенной, о сотворении человека, — выступала в глазах людей древности способом гарантировать незыблемость миропорядка и отношений внутри общества. Такое понимание функций священного текста отражено в их названиях, большинство из которых (Тора, Авеста и т. п.) так или иначе связано с понятием «закон», т. е. «закон мироздания», с которым нужно ознакомить людей точно так же, как с искусством разжигать огонь или возделывать землю. В некоторых случаях название отражает необходимость сохранения и передачи текста — Священное предание в христианстве, смрити (память) и шрути (слух) в индуизме и т. п.

Есть и другая тенденция эволюции ритуала и текста: в более поздних культах священный текст занимает куда более важное место, чем ритуал. В XIX — начале XX веков этот факт связывали то с более развитым у современного человека абстрактным мышлением (как делали Г. Спенсер или Л. Леви-Брюль), то с общим поумнением человечества вместо попыток повлиять на природу при помощи колдовства, якобы сосредоточившегося на этических проблемах (Дж. Фрэзер). Предлагаемое мной меметическое объяснение победы текста над ритуалом сводится к тому, что языковые средства точнее кодируют информацию, нежели комплекс символов, используемых в ритуале, который дает большую свободу для толкования. В. Тэрнер отмечал, что символы в рамках одного и того же ритуала даже представителями того же самого сообщества могут толковаться по-разному; при этом в некоторых сообществах невозможно найти людей, которые могли бы объяснить смысл ритуала[13] — а значит, смысл утрачен и впоследствии будет заменен на новый. Но если даже строгому по форме ритуалу сложно справиться с быстрыми и неподконтрольными мутациями мемов, то текст позволяет практически остановить их или, по крайней мере, свести к минимуму. Доминирование текста над ритуалом в религиях нового типа позволяет развить выдвинутую С. Блэкмор коэволюционную гипотезу (мы упоминали о ней во второй главе), согласно которой элементы культуры (в ее примере речевые единицы) стремятся к дискретности, поскольку это делает их передачу более точной. У дискретного кода, которым является человеческий язык, есть ощутимые преимущества перед недискретно-континуальными носителями культурной информации — будь то ритуалы или предметы материальной культуры [14]: уже в древних и «примитивных» религиях тексты (мифы) служат средством сохранения смысла ритуалов (именно этот факт и ввел в заблуждение целое поколение ученых, полагавших, что миф возник как подобие инструкции к ритуалу), тогда как в современных ритуал всегда имеет текстуальное (богословское) обоснование и зависим от текста — например, в христианстве обряд причастия опирается на евангельские слова Христа: «Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную». Добавим, что на ранних стадиях формирования культуры ритуализация поведения и сакрализация текстов, вероятно, действительно служили коэволюции между мемами и генами: больше шансов выжить имело сообщество, законсервировавшее свой вариант культурной адаптации к среде и сохранявшее информацию (мифы, ритуалы, стандартные формы отношений между людьми и социальные институты) в нерушимой целостности, что помогало поддерживать неизменный образ жизни. Для мемов же ритуализация поведения и сакрализация текстов оказались еще более полезны: религии, не создавшие канонического текста, попросту не сохранились или доживают свои последние дни, теснимые религиями-триумфаторами; напротив, религии, выработавшие строгость ритуального поведения, поддерживаемого каноническим текстом и неразрывно слившегося с этикой,

пережили тысячелетия — вспомним примеры иудаизма или индуизма.

Судя по всему, все три отмеченные выше закономерности: 1) движение от свободной структуры текста и ритуала к жестко закрепленной; 2) от относительно свободного символического наполнения ритуала к жестко закрепленному; 3) от примата ритуала — к примату текста, — отражают генеральную линию эволюции мемов-триумфаторов в сторону большей точности воспроизводства. То, что тенденция к повышению точности передачи информации шла по линии от магического ритуала к религиозному, а от него — к священному тексту, удобно проследить на примере индуистской «Атхарваведы». Известно, что четвертая «Веда», по сути, является сборником заклинаний, которые, судя по всему, когда-то имели свободную форму и передавались с вариациями. Объединенные в сборник, эти заклинания потеряли вариативность, но по-прежнему продолжали использоваться по отдельности, когда возникала нужда в том или ином конкретном результате. Однако когда этот сборник получил статус священной книги, он приобрел намертво застывшую форму и стал воспроизводиться как неделимый текст, дошедший до нашего времени в нерушимой форме. Не будь этого, большая часть заклинаний, скорее всего, потерялась бы, а оставшиеся дошли бы до нас в сильно искаженном виде.

Заучивание, а позднее записывание и особенно книгопечатание позволили сделать доселе невероятное: передача мемплекса превращалась не в «испорченный телефон», а в процесс ознакомления людей, живущих в разных веках и тысячелетиях, с одним и тем же текстом, чья форма неизменна. Тиражирование единого текста и его долговечность играли важнейшую роль в сохранении религий. И вовсе недаром две мировые религии — христианство и ислам, — а также иудаизм, послуживший для них исходной точкой и доказавший свою высокую жизнеспособность, — гордо именуют себя религиями Книги, подчеркивая некую общность несмотря на все богословские раздоры. Почему именно древнееврейская Тора сыграла столь важную роль в истории, став частью христианской Библии и важнейшим источником для Корана? Не следует возвращаться к хорошо известным экзистенциальным и широко используемым даже атеистами доводам, согласно которым Ветхий Завет обрел такое значение потому, что содержит ответы на все насущные вопросы. На мой взгляд, это стало возможным именно благодаря сверхценности текста в культуре иудаизма, отличающей ее от большинства других религий древности. Эта особенность вполне могла сформироваться по косвенным причинам: из-за запрета на изображение, строгих ограничений на строительство религиозных сооружений (Храм, служащий местопребыванием Бога, мог быть только один), из-за кочевой жизни, которую вели иудеи на заре своей истории, и долгих периодов «пленений» и изгнания средства иудейской религиозной культуры выражения для почитания Бога были очень ограниченны, что привело к концентрации на разрешенной и наиболее независимой от меняющихся условий существования форме культа — священном тексте, сперва устном, а затем и письменном. В отличие от религии эллинов или индуизма, где допускалось широкое многообразие форм поклонения божествам — от изображения богов, мистерий, культовых сооружений и т. д., иудеи были вынуждены уделять первостепенное внимание тексту, что отразилось в создании сложной и обладающей в глазах народа сверхценностью священной книги, имеющей каноническую и завершенную форму (в отличие от, например, многочисленных и порой очень больших по объему священных текстов индуизма)[15]. Вероятно, та же самая культурная особенность отразилась и на судьбе ислама — сконцентрированность на священном тексте Корана позволила мусульманской общине сохранить единообразие вероисповедания — несмотря на отсутствие единой религиозной структуры и высокую терпимость в отношении локальных обычаев и местного права (адата) народов.

Итак, появление канонической, раз и навсегда закрепленной редакции священного текста — это показатель определенного уровня жизнеспособности религии, использующей текст как самое надежное из средств ее воспроизводства. Именно

преимуществом для тиражирования, которые дает догма, и объясняется, на мой взгляд, тот факт, что догматические религии одержали победу над недогматическими. Но как быть с буддизмом, который не является догматической религией, будучи при этом религией мировой? Здесь нужно четко обозначить два момента. Не все мировые религии догматические, но все — текстоцентричны, и буддизм тут едва ли не лучший пример, чем христианство: недаром А.М. Пятигорский определял буддизм как сплошное пространство текстов — там, где заканчивается один, начинается следующий [16]. Священные тексты играли в воспроизводстве буддизма, пожалуй, еще большую роль, чем в воспроизводстве других религий (другое дело, что текстов было много, и в разных местах почитались разные): ведь чтение и заучивание сутр составляло одну из основных форм культа, и пиетет по отношению к священным текстам буддисты испытывали не меньший, чем христиане по отношению к Библии — сутра могла выступать покровителем человека (деталь, не встречающаяся в других мировых религиях); в одном из монгольских средневековых рассказов грешнику прощаются все его дурные дела только за то, что он перед смертью сделал для текста своей сутры обложку [17]; в видениях буддийского ада упоминается «Ад испражнений», где люди, при жизни прикасавшиеся к священным книгам немытыми руками, обречены питаться экскрементами и мочой[18]. Другой момент связан с подменой понятий — то, что мы называем единой религией, например христианством и буддизмом, на деле является миллионами отличающихся друг от друга копий мемплекса в мозгу адептов. Важно здесь то, насколько единообразны копии «одной и той же религии». Число последователей недогматического буддизма вплоть до эпохи Великих географических открытий превышало число сторонников христианства и ислама, но, судя по всему, в точности передачи информации буддизм сильно проигрывает — распространившись по обширной территории, он распался на ряд довольно далеких друг от друга интерпретаций: между тибетским и японским или между буддизмом Хинаяны и дзэн — настоящая пропасть, куда шире, чем, например, между православием и католичеством или даже православием и протестантизмом. Общим для всех течений буддизма является относительно небольшое количество принципов, все остальное может различаться самым радикальным образом. Благодаря раннему формированию христианского канона мы обладаем множеством изречений, восходящих к историческому Христу, но ни один современный буддолог не возьмет на себя смелость указать хотя бы одно изречение, которое действительно принадлежало бы историческому Будде, а не представляло бы позднейшее сочинение авторов буддийских текстов. Эти факты хорошо демонстрируют силу догмы, обеспечивающей надежность передачи мемплекса.

Бог временно недоступен или не отвечает

В исследованиях по вопросам религии широко распространен взгляд, согласно которому канон догматических религий обязан своим существованием религиозным организациям, желающим упрочить свое положение при помощи монополии на толкование священных текстов. Если это действительно так, то наша гипотеза о формировании канона как средстве борьбы с изменчивостью мемплекса ошибочна. Однако обратим внимание, что возникновение сильной религиозной организации отнюдь не всегда влечет за собой создание канона: например, обладавшее в сасанидскую эпоху централизованной иерархией священников-мобедов зороастрийское учение не выработало жесткого канона (что позволяло дополнять Авесту новыми книгами вплоть до IX века). При этом, например, христианский канон сформировался до появления церковной иерархии как таковой — упоминание Евангелий от Матфея, Марка, Луки и Иоанна, как канонических, встречается уже в конце II века, когда разрозненные общины христиан еще не были объединены в сколько-нибудь централизованную структуру.

Более того, и христианство, и ислам, кажется, вполне могли бы остаться учениями не догматическими, а мистическими. В христианских общинах I–II веков важнейшую роль играли пророки, дополнявшие вероучение новыми «откровениями», многие из которых

были даже записаны и имели широкое распространение (одно из них — Откровение Иоанна — в конечном счете попало в состав канонического Нового Завета); широчайшее движение монтанистов допускало свободное общение с Богом и его «приближенными»; поощряли мистическое познание Бога и многие течения гностицизма. Мухаммед тоже не был единственным, кто возвещал арабам «слово Божье»: еще при его жизни другой «пророк» единого Бога Маслама из племени бану-ханифа излагал рифмованной прозой собственное учение в очень близком Корану духе, а некоторое время спустя на арабском горизонте появились Айхала ал-Асвад, Тулайха и «пророчица» Саджах. Все они, включая Мухаммеда, воспринимались современниками как ханифы — проповедники Единого Бога и морального очищения, которых ко времени начала проповеди Мухаммеда в Медине и Мекке было много. Мы мало что можем сказать о содержании учения ханифов, однако, вне всяких сомнений, оно оказало сильнейшее влияние на самого Мухаммеда: ханифов Зейда и Вараку он впоследствии упоминал как святейших людей. Само слово «ислам» (покорность) восходит именно к лексикону ханифов, отождествлявших веру с вверением себя воле Бога. Судя по всему, ханифы были мистиками: 74-я сура Корана «Закутавшийся» свидетельствует о том, что ко времени Мухаммеда среди арабов уже существовала практика достижения трансового состояния, позволявшего вступать в диалог с Богом. Почему же все эти многочисленные «пророки» впоследствии были объявлены еретиками, а их откровения и сочинения отвергнуты?

В книге «Машина мемов» С. Блэкмор отмечает, что у мистических учений нет шансов превратиться в мемплексы-триумфаторы: религия, полагающаяся на личное общение с богами и духами, обречена на скорую мутацию. Роль личности здесь непозволительно велика — каждый «посредник» может направлять ответы бога в нужное ему русло, меняя характер и содержание верований, как ему заблагорассудится. Именно так обстояли дела не только в шаманистических культах, где общение со сверхъестественными силами служило важнейшим источником религиозной информации, но и в большинстве древних и «примитивных» религий, которые, как я уже говорил, представляли собой «продукт с открытым кодом»: содержание эллинской религии, например, определялось не только священными текстами, но также и непосредственным общением с божеством — оракулы оглашали волю божеств, отвечая на вопросы людей, которые могли быть как жизненно важными, так и узкопрактическими. Мемплексы таких религий от поколения к поколению пополнялись новыми представлениями, теряя при этом старые. Нет, религия-триумфатор не должна зависеть от чрезмерно активных посредников и их фантазии; чтобы этого не случилось, необходим запрет на новые откровения.

И он есть в христианстве и исламе — Христос предостерегает паству от того, чтобы верить тем, кто придет после него и вздумает именоваться помазанником Божьим: «Берегитесь, чтобы кто не прельстил вас, ибо многие придут под именем Моим, и будут говорить: Я Христос, и многих прельстят»; Коран называет Мухаммеда «печатью пророков» (т. е. последним пророком) и уверяет, что никто не придет после него [19]. Саму себя священная книга также именует последним откровением. Мы не знаем, восходят ли эти запреты к основателям религий, или же они были введены позже, но в любом случае большая часть последователей новых религий в первые века их существования этих запретов не принимала. И все-таки и христианской, и исламской традиции удалось выработать иммунитет к новым говорящим от имени Бога проповедникам: отношение к пророкам постепенно ухудшалось — монтанизм был отторгнут и остался маргинальным течением, а попытки рьяных верующих оглашать свои пророчества вызывали все большее неприятие со стороны остальных. На мой взгляд, объяснение связано именно с тем, что религия откровений менее прочна, чем религия Откровения: запрет на пополнение священных книг новыми текстами в христианстве и исламе закрепился именно потому, что оказался полезным в борьбе с «шумом» при передаче мемов. Что касается его возникновения, а не закрепления, то оно, безусловно, связано с монотеизмом: вера в

Единого Бога подразумевает, что истина об этом Боге и сотворенном им мире может быть только одна: претензия Христа и Мухаммеда на исключительность своей истины, вера в предельную важность своей миссии отражает общую логику эксклюзивизма, характерного для строгого единобожия. Эта логика мотивировала ранних христиан на то, чтобы, как минимум, разграничить по важности старые и новые откровения и тексты. Автор «Дидахе» и Герма могли биться над вопросом, как отличить пророка от лжепророка [20], но уже в христианском «Каноне Муратори», написанном в том же II веке, ставилось под сомнение, что откровениям, полученным современниками, можно придавать такой же вес, как и тем, что были даны ученикам Христа — Иоанну и Петру: «Герма написал „Пастыря“ уже в наши дни в Риме... Поэтому его нужно читать, но не публично в церкви — ни среди апостолов, ни среди пророков». Установление преимущественной важности текстов, восходящих непосредственно к Христу, требовало отделить правдивые истории о его жизни от позднейших выдумок.

Как можно было этого добиться? Первоначально евангельская история существовала в виде устных рассказов о жизни Христа, передававшихся с высокой вариабельностью. В среде верующих имели хождение логии — небольшие речения Христа: есть предположение, что тексты евангелий в дальнейшем и были составлены из таких логий. Аргументом в пользу достоверности того или иного эпизода или высказывания выступала их распространенность (а уж ее основой часто служила психологическая привлекательность того или иного сюжета или изречения)[21], и это уже несомненный признак того, что в мемовом пуле шел естественный отбор. Ключевые эпизоды канонических евангелий, как правило, встречаются и в большинстве апокрифов: задолго до того, как церковь занялась отбором канонических книг, элементы евангельского текста уже прошли через решето естественного отбора и воспроизвели себя в большинстве вариантов текста. Первое упоминание четырех канонических евангелий, встречающееся у Иринея Лионского, судя по всему, фиксирует уже сложившееся восприятие этих вариантов как наиболее полных и соответствующих представлению об учении Христа. И существенно позже, вероятно, уже в IV веке результат естественного отбора был закреплен санкцией Церкви. Вне всяких сомнений, это произошло во многом именно благодаря ее борьбе за исключительное право на толкование священного текста. Однако это обстоятельство служило мотивом, а не принципом отбора: случаи, когда выбор формулировки зависел от политической мотивации церкви, могут представляться важными с богословской точки зрения, однако в священных текстах их гораздо меньше, чем эпизодов, ставших популярными в среде верующих из-за их психологической или драматической привлекательности. Так, в Никео-Цареградском символе веры слова «Бога истинного, рожденного, не созданного, одного существа со Отцем, через Которого все сотворено», несомненно, несут в себе эхо борьбы с арианством, а заявление о вере «во единую, Святую, Вселенскую и Апостольскую Церковь» отражает борьбу церкви с рядом других ересей, — однако ни сама история Христа, ни учение о спасении, ни обещание Страшного суда и воскресения мертвых, разумеется, не являются политическими и не связаны с амбициями церкви.

Тот факт, что христианство, имевшее церковную структуру, и ислам, этой структуры не имевший, совершенно разными путями пришли к одному и тому же итогу — каноническому тексту, на мой взгляд, подтверждает, что канон оказался фактором, благоприятствующим их сохранению и распространению. Отметим, что и в более поздние времена в христианстве и исламе — несмотря на политические амбиции иерархов церкви и правителей правоверных — сохранялось представление о том, что даже главы общин, будь то папа, патриарх или халиф, имеют не больше шансов сообщаться с Богом, чем любой другой верующий: они, разумеется, могут надеяться на откровение, знаки и божественное провидение, однако у них нет возможности непосредственно и регулярно «созваниваться» с Богом, как то делали жрецы языческих религий, и выдавать свои откровения за часть вероучения [22]. Несмотря на то что в иудаизме, христианстве и исламе

молитва выступает именно как попытка разговора с Богом, верующий не может предавать гласности его «ответы» и придавать им статус источника религнозного знания. Духовенство монотеистических религий во все времена проявляло крайнюю нетерпимость к тем, кто пытался говорить от имени Бога, будь то самозваные народные пророки, ищущие личного общения с Богом дервиши и т. п. Однако еще важнее отметить, что попытки «телефонного звонка» Богу вызывали отторжение и у большей части тех, кто не принадлежал к церковной иерархии или даже выступал против нее: так, именно уверенность Томаса Мюнцера, что он получает ответы напрямую от Святого Духа, привела к его разрыву с Лютером.. В маргинальном среди протестантских организаций положении Церкви Святых последних дней во многом повинно наделение руководителей этой церкви статусом пророков, оглашающих Божью волю: мормонам, вероятно, простили бы многоженство (тем более что оно давно уже отменено), но только не претензию на диалог с Богом. Точно за ту же претензию подвергались обструкции русские хлысты, причем яростная критика исходила даже от тех раскольнических общин, которые преследовались государством столь же яростно, но за другие особенности культа. Мемплексам догматических религий удается мотивировать верующих на неприязнь и агрессию по отношению к тем, кто представляет опасность для их сохранения.

Текст против мысли: почему догма так живуча

Показательно, что тенденцию если не к запрету на новые откровения, то уж точно к их обесцениванию можно обнаружить и за пределами монотеистических религий: так, уже у греков, несмотря на видную роль оракулов, большее значение имели пророческие стихи — chresmologoi, — которые либо заучивали наизусть и передавали из уст в уста, либо записывали в книги [23]. Религия даосов, выросшая из шаманистических верований и практик, в период Поздней Хань постепенно отмежевывается от них, а в V веке н.э. начинает откровенно преследовать шаманов, претендующих на общение с духами; отмежевание от шаманских практик совпадает по времени с формированием даосского канона — сборника 250 наиболее важных текстов «Дао цзан». Что касается буддизма, то, несмотря на свою кажущуюся открытость для новых текстов и интерпретаций, он во многим подобен авраамическим религиям: указание Буддой истинного пути спасения, по сути, играет ту же роль, что и Откровение, — оно заранее обесценивает любой дальнейший поиск других путей. Если индуистские подвижники могли получать религиозное знание в процессе общения с божествами, то в буддизме последние утратили свою роль, ведь спасение от них уже не зависит; говорить в сверхъестественном мире стало не с кем и незачем.

Закрепощающая мышление догма, призывающая верующего: «не испытывай, а веруй»[24], — антипод философии и аналитического, научного мышления: она ограничивает кругозор и запирает адепта в узком выдуманном мирке. Но если сравнивать жизнеспособность догматического учения и философии, сравнение окажется не в пользу последней. Философские школы древней Греции были ориентированы на поиск истины путем диалога между различными позициями, на критический подход к собственной точке зрения. Философские учения постоянно обогащались новыми идеями и выводами — т. е. постоянно мутировали. «Всякий философ по самому существу философии должен быть еретиком»[25]. В отличие от них мемплекс догматического учения не мутирует и поэтому обнаруживает стойкость во времени; из-за единообразия такого учения его легко растиражировать, а благодаря глубинным особенностям человеческого восприятия (известно, что в среднестатистической группе человек демонстрирует конформность, готовность принять точку зрения, высказываемую большинством) растиражированная информация выглядит убедительнее. Более того, суживая горизонты мышления, догма создает собственную, чрезвычайно узкую логику, действуя в рамках которой невозможно ни опровергнуть ее, ни выйти за ее пределы — к новой идее. Это хорошо иллюстрирует средневековая схоластика, оттачивающая логические приемы внутри замкнутого поля

христианской мифологии. И все же неверно было бы противопоставлять христианскую схоластику и античную философию как полностью свободную от догмы — большинство авторитетных философских школ античности демонстрирует тенденцию к окостенению учений. Цицерон отмечает как характерную черту пифагорейцев их веру в авторитет основателя учения: «...Когда что-то утверждают при обсуждении и при этом у них спросишь: „Почему так?“ — обычно отвечают: „Сам сказал!“ „Сам“ — это значит — Пифагор»[26]. Систематизатор Платона Прокл воспринимал сочинения учителя как священные тексты и старался найти в них объяснение всех явлений мира, «чтобы прямой и незапятнанной оставалась преемственность платоновского учения». И, вероятно, не случайно наивысшей популярности платоническая и пифагорейская традиции добились именно тогда, когда авторитет их учителей был вознесен на недосягаемую высоту, их учение застыло в своем развитии и стало казаться непреложной истиной, а диалоги из метода поиска истины превратились в средство убеждения окружающих в своей правоте.

Разумеется, отчасти эта окостенелость была вызвана ограниченностью исследовательских возможностей античной науки — недаром новый импульс философия получила лишь в Новое время, именно благодаря развитию естественных наук. Из-за скудости возможностей познания мира античные школы были обречены застрять на определенной точке зрения, для изменения которой понадобились бы новые и очень убедительные аргументы. И, однако, другой важной причиной кризиса послужило то, что для образованного человека времен античности философия представлялась стремлением к поиску окончательной Истины, а значит, он был уже подготовлен к тому, чтобы принять догму, которая производит впечатление истины в последней инстанции. Христианство, претендовавшее на то, чтобы стать окончательным ответом на все вопросы, многим из своих образованных адептов представлялось лекарством не только от неспособности античной философии дать окончательный ответ на экзистенциальные вопросы, но и от позднеантичного скептицизма, вызванного множественностью точек зрения на одни и те же проблемы: Тертуллиан, как и многие последующие авторы-христиане, ставит в вину язычеству то, что оно представляет собой не одно, а множество противоречащих друг другу учений: «у философов все не верно, потому что различно»[27]. Эту же закономерность, вероятно, иллюстрирует буддийский рассказ о философе Сарипутте, потратившем годы на мучительные попытки постичь истину путем сложных рассуждений и отринувшем свое учение ради поразившей его простой формулы, к которой Будда сумел свести всю дхамму: «Все, что подвержено возникновению, подвержено прекращению»[28].

Религии нового типа требуют отказа от рассуждений, принятия на веру основных богословских положений: в ответ на требования учеников логически обосновать положения проповедуемой им доктрины Будда рассказывает притчу о человеке, раненом в глаз отравленной стрелой; когда к нему пришел врач, вместо того, чтобы скорее принять лекарство, человек стал расспрашивать о том, кто пустил стрелу и зачем, с какой стороны она летела и т. п.; потратив драгоценное время на долгие расспросы, он умер [29]. Притча недвусмысленно советует перестать испытывать священную доктрину вопросами. «Не искушай Господа своего», говорится в иудаизме и христианстве: отцы церкви тоже ищут истину, но в тексте Писания, а не в окружающем мире — охотно заимствуя у античных философов лишь инструментарий, но не исходные пункты мировоззрения. Отметим, что попытка логически осмыслить божество, вопреки расхожему представлению, редко ведет к атеизму — но всегда чревата разрушением канона. Мемплекс «боится» не безверия как такового — ведь это человеческое понятие, а именно искажения составляющей его информации. Церковь в равной степени не приемлет ни мистических откровений, ни индивидуальной религиозности, ни богословских спекуляций на тему священных текстов, которые могли бы привести к разрушению официальной интерпретации. Абеляр так же ненавистен догматической религии, как и Мейстер Экхарт.

Догматические религии, как я уже отчасти говорил в четвертой главе, должны постоянно проверять целостность мемплекса в сознании верующих. Большинство религий

выработало несколько стандартных способов решать эту задачу: характерно, что многие из них используют методы как самопроверки, так и проверки верующими своих представлений о вере. Этому служит прежде всего молитва — она должна быть единообразной и как можно более частой: проговаривая один и тот же текст, человек поддерживает в своем сознании определенные установки. Так, еще у древних иранцев было принято совершать молитву три раза в день; творец первой догматической религии Заратуштра увеличил число ежедневных молитв до пяти (впоследствии эта традиция была заимствована исламом); в средневековом иудаизме возникла практика нескольких ежедневных молитв, подчинявшаяся сложному распорядку, — зманим. Совместная молитва повышает возможности проверять религиозные установки: в различных общинах раннего христианства коллективные молитвы проводились по меньшей мере один раз в день, в дальнейшем в христианстве и исламе закрепилась традиция моления в храмах. Культура регулярных проповедей, существующая во всех трех мировых религиях, служит непрерывному распространению текстов, излагающих официальную версию вероисповедания, а христианская исповедь предполагает иерархический характер проверки священником или монахом понимания догматики паствой. В исламе верующие могли сами обратиться к улему за разъяснениями посредством фетвы какого-либо сложного или спорного места из Корана. В ряде случаев, например, когда речь шла о крещении неофита или возвращении в лоно церкви еретика, священникам было предписано проводить своего рода экзамен, расспрашивая о том, во что тот верит. Этот способ проверки был в частом употреблении у различных старообрядческих толков — вопрос «Како веруеши?» предварял прием в общину новичка.

При всей надежности письменного хранения и передачи мемов, о чем я буду говорить далее, заучивание наизусть сосуществовало с письменностью и не теряло своего значения до начала массового книгопечатания [30]. Пророк Мухаммед требовал от членов уммы заучивать Коран, утверждая, что это будет вознаграждено Аллахом; в дальнейшем человек, знавший Коран наизусть, получал почетный титул хафиза — с этого, например, начал свою ученую карьеру Абу Али ибн Сина, заучивший священную книгу в возрасте всего десяти лет. Объяснение этому, на мой взгляд, кроется в том, что записывание текста не всегда ведет к распространению религиозного знания, а часто приводит и к противоположному— вместо того, чтобы изучать текст, человек довольствуется наличием в его библиотеке книги, превращающейся в формальный показатель его причастности к религии. Однако текст, напечатанный в книге, — это не сам мемплекс, а лишь средство, позволяющее человеку скопировать его в свое сознание, и чтобы он это сделал, религия должна поощрять его подходить к процессу не формально, а с самоотдачей. Вот почему тиражирование канона включает не только переписывание священного текста, но и заучивание его наизусть и в еще большей степени — оглашение в людных местах — во время служб, цитирование в проповедях и т. п. Иногда этот назойливый императив к оглашению священного текста принимает характер, который в наши дни даже верующие сочли бы странным, однако его анализ позволяет пролить свет на цели самого мемплекса. Так, в IX веке в Арабском халифате получает распространение движение баккаун («плакальщиков»), члены которого беспрерывно читали Коран, доводя себя до экстаза; современник свидетельствует, что, проходя ночью по улицам Багдада, человек оказывался в плену голосов чтецов, «журчащих, как вода в водосточных трубах»[31]. Широко используется заучивание и чтение сутр в буддизме, составляющее основу религиозного образования как для монаха, так и для мирянина.

Еще более распространена в религиозной практике рецитация относительно коротких текстов, позволяющая поддерживать постоянную связь человека с религией: повторение имен бога в исламе и индуизме (так называемая джапа), « Иисусова молитва» в православии, произнесение буддийских мантр — таких, как «Наму Амито-фо» («Поклонение Будде Амитабхе»), и т. п. Повторение этих текстов могло играть роль средства очищения от скверны, защиты от темных сил или даже пути к спасению.

Очевидно, что даже в том случае, когда канон имеет относительно жесткие рамки, но заключает в себе слишком много информации, это едва ли не в большей степени ведет к дезинтеграции религии, чем к ее интеграции: обширность и крайняя разнородность сюжетов и идей, присущая священным текстам индуизма (из которых одна только «Махабхарата», включающая десятки побочных сюжетов и не связанных с основной сюжетной линией рассказов-вставок, в четыре раза длиннее Библии), вероятно, сыграли не последнюю роль в формировании многообразия даршан. Вот почему большинство догматических религий имеет как бы несколько уровней мемплекса — для большинства верующих достаточно знать лишь самый простой текст, представляющий собой формулировку главных положений религии: в христианстве это так называемый Никео-Цареградский символ веры, концентрирующий событийную и мировоззренческую суть Нового Завета, а также несколько простых молитв; в исламе это «шахада» — формула на арабском языке, означающая: «Свидетельствую, что нет бога, кроме Аллаха, и свидетельствую, что Мухаммад — Его раб и Его посланник», — и молитва [32]; в буддизме — триратна, принятие «трех драгоценностей» доктрины: веры в Будду, дхармы (пути закона) и сангхи (общины единоверцев), выраженное в относительно свободной форме.

Все мировые религии, озабоченные количеством адептов, рассчитаны прежде всего на рядового и не очень образованного верующего. В этом кроется одна из главных причин того, что сложные философские учения во все времена не могли соперничать с более простыми мировыми религиями: чтобы считаться последователем Платона, нужно было долго учиться; чтобы стать приверженцем христианства, ислама или буддизма, в большинстве случаев достаточно изъявления желания и принять на веру нехитрую формулу. Конечно, мировые религии никогда не сумели бы достичь своего положения, если бы не содержали пласта текстов, способных удовлетворить вкусам и более образованных верующих: для них существуют другие «этажи» канона — священные тексты и многочнсленные комментарии к ним. Вероятно, одна из целей канона в мировых религиях как раз и заключается в том, чтобы благодаря разнообразию содержания текстов создать для верующего целый мир, который позволил бы ему находить ответы на все насущные вопросы, не покидая пространства религии, — вот почему религиозные каноны часто складывались по принципу «всякое лыко в строку», сочетая космогонические мифы с юридическими нормами, экзистенциальные и этические вопросы — с бытовыми (так, Талмуд является попыткой зафиксировать нормативы поведения для огромного множества частных случаев). И все же наличие ультракраткой версии мемплекса, какой являются упомянутые «символы веры», это одно из важных изобретений религий-триумфаторов: показательно, что и некоторые древние религии обнаруживают ту же тенденцию к облегчению доступа в круг адептов — если вайшнавитская «Падма пурана», созданная в V–VIII веках н.э., готова признать верующим лишь того, кто получил от своего учителя мантру и дал обет служению Вишну, то появившийся в XVI веке гаудия-вайшнавизм куда более демократичен и считает вайшнавом того, кто хоть раз произнес имя Кришны [33].

Возникает вопрос: но если принятие религии сводится к формальному акту, в чем тут польза для мемплекса? Что толку религиозным мемплексам от адептов, которые не могут пересказать евангельский рассказ о распятии Христа, но считают себя христианами на том лишь основании, что носят нательные кресты, или тех, кто полагают себя мусульманами только потому, что в детстве им сделали обрезание? На первый взгляд кажется, что речь идет о деградации мемплекса, сужении его до нескольких мемов, относящихся к внешней обрядности. В определенной мере это так и есть, и все-таки трактовать формальный акт принятия веры надо иначе. Надевая своему сыну крестик или делая ему обрезание, вы автоматически включаете его в «радиовещательную сеть» своей религии. Даже питая не слишком большой интерес к вере, он полагает ее своей, а значит, выражает пассивное согласие слушать проповеди, участвовать в религиозных праздниках и т. п. Все остальное сделает за него церковь в меру своих способностей и желания, дав

необходимый набор знаний о религии — часть мемов так или иначе застрянет в его сознании и подсознании. Вероятно, формальное принятие веры следует рассматривать не как деградацию религиозного мемплекса, а именно как эволюционный механизм распространения — забрасывая в ваше сознание крючок, религия сумеет удержать вас и переслать в ваше сознание некоторое, зависящее от усилий ее церковной организации, количество информации. Важно понимать, что «радиовещательная сеть» любой религии развивалась без каких бы то ни было гарантий надежности: так, например, христианская церковь в раннее Средневековье представляла собой нестабильное образование, состоящее из отдельных епископатов и монастырей, судьба каждого из которых зависела от политических факторов — миграций варварских племен, претензий местных князьков. Любая «радиоточка» могла неожиданно замолчать — надолго или навсегда. Возможность образования новых «радиоточек» зависела от рьяности самих служителей Церкви и от ее способности ведения пропаганды в данный момент.

Вот почему распространение христианства выглядело совсем не так, как это принято представлять у самих верующих: крестя ту или иную область Европы, христианский миссионер лишь проводил над несколькими сотнями собравшихся формальный обряд; ознакомить даже с основами веры он мог очень немногих (хорошо, если это были вожди племен или другие авторитетные люди); в дальнейшем миссионер мог потратить жизнь на просвещение народа, среди которого поселился, что некоторым образом улучшало ситуацию. Иногда ему удавалось наладить преемственность, учредив епископат или монастырь и назначив себе преемника. Однако после того, как этот институт по каким-либо причинам приходил в упадок, христианское вероучение легко могло оказаться почти в полном забвении, как то произошло, например, в Нормандии к X веку. Но даже формальное крещение области не было пустым делом: придя, пусть даже и через десятилетия, в область, некогда озаренную светом веры Христовой, новое поколение миссионеров заставало там людей, подчас не знавших почти о ней ничего, но тем не менее считавших себя христианами, а значит, уже во многом расположенных к тому, чтобы внимать проповеди уже не кажущейся им чуждой религии. «Радиовещание» возобновлялось: каждый новый миссионер создавал новую «волну», дополняющую и упорядочивающую скудный объем информации о христианстве в умах местных жителей. Таким образом, процедура копирования мемплекса из богатого и «правильного» источника — сознания миссионеров — в новые сознания представляла собой бесчисленное множество процессов коммуникации, в результате чего новые копии мемплекса чаще всего оказывались куцыми огрызками исходных. И все же это было лучше, чем ничего: с каждым веком совокупность этих «огрызков» становилась все более похожа на исходник: а значит, воспроизводство мемплекса в сознании жителей христианизированной области становилось все точнее. Ключевую роль здесь играло наличие у церкви надежно зафиксированного священного текста, не менявшегося с ходом времени: поскольку миссионеры постоянно сверяли мемплекс, находящийся у них в голове, с текстом Библии, они могли сохранять определенную точность формулировок своей веры.

Этот многоступенчатый процесс, на каждой стадии которого информация, поступающая из исходного текста, подвергается все новым искажениям и потере важных фрагментов, выглядит настолько ненадежным, что, кажется, профанирует саму идею коадаптированных мемовых комплексов и слаженной борьбы составляющих их мемов за выживание. Однако это не так: даже если до конечных получателей — паствы — доходило лишь 20% наиболее важной информации мемплекса, например, евангельская история, символ веры, представление об основных грехах и добродетелях, работа мемплекса была оправданна. Не стоит забывать и о том, что в сознании сотен и даже тысяч человек — монахов, просвещенных и истово верующих священников — мемплекс все-таки существовал в гораздо более точной форме. Увы, это, вероятно, максимум того, на что мог мотивировать мемплекс христианства своих носителей в эпоху

нестабильности, слабого распространения грамотности и отвратительных средств коммуникации. И все же его работа в те отдаленные века заложила базу для его последующего (уже в Новое время) распространения в миллионах индивидуальных сознаний.

Ересь — безопасная для церкви, опасная для религии

Стремление религиозного мемплекса к сохранению нерушимости его формы — одна из важнейших причин, порождающих еще одно столь типичное для религий Книги явление — борьбу с ересью. В религиях старого типа целенаправленная борьба с иными трактовками веры не велась, а вот в большинстве религий нового типа, особенно в религиях Книги, крепко держащихся за букву закона, она была поставлена на широкую ногу. Чем было вызвано такое неприятие ересей? Вопрос сложен и имеет очень много аспектов. Антиклерикально настроенные авторы склонны считать, что, уничтожая еретиков, церковь отстаивала право на единоличное толкование Писания. Во многом это действительно так, и чуть позже я уделю этому пристальное внимание, однако во множестве случаев одного этого фактора недостаточно, чтобы объяснить накал борьбы с ересью. Нет сомнений, что организованные антиклерикальные движения представляют опасность для политических и финансовых интересов церкви, поскольку подрывают ее авторитет и сокращают денежные поступления от прихожан. Однако в действительности церкви были ненавистны не только подобные движения, но куда чаще — и обычные проявления так называемой народной религии, не представлявшие опасности для нее как организации: попытка их ликвидировать всегда составляла важную часть борьбы с ересью.

Очевидно, что, несмотря на какую бы то ни было деятельность религиозных организаций, направленную на поддержание целостности мемов, полностью избежать мутаций при их передаче невозможно. В реальных условиях проверка священниками правильности интерпретации паствой официальной доктрины часто затруднялась не только отсутствием достаточного пиетета по отношению к духовенству, но и слабыми возможностями ведения церковью пропаганды, что было обусловлено обширностью территории, на которой приходится вести проповедь, и ее разнокультурностью, недостатком средств, чтобы направлять в разные области проповедников, и т. п. Если религии не удается наладить постоянную сеть вещания и одновременно контроль за сознанием верующих на какой-либо части территории, ее учение там неизбежно начинает мутировать. Такого рода постепенные мутации служат важнейшим источником народной религии. Причины этого феномена и сама церковь, и историки религии довольно часто «зауживали», стараясь представить его проявлением внутри христианства и ислама языческих пережитков или бессмертных магических практик вроде ведовства или знахарства. В действительности же народная религия часто является попыткой не очень образованного верующего понять суть своей религии, располагая лишь крайне ограниченной информацией о ней. Восполняя пробелы в знании своей религии, сознание адепта неизбежно порождает ее упрощенную интерпретацию, которая настолько отличается от официальной, что зачастую рассматривается ею как ересь. Народная религия «обезьянничает», подражая богословию и отправлению культа самой церковью, тогда как церкви это кажется злонамеренной пародией.

Это видно на примере России: церкви с большим трудом удавалось распространять свою «радиовещательную сеть» на огромной территории страны, и живущие в отдаленных областях православные постепенно начинали исповедовать версии религии, с ходом времени все больше отличающиеся от официального православия. Течения русского раскола возникают и распространяются именно на окраинах, где церквей, по крайней мере православных, было мало: на Русском Севере, на Дону, на Урале и в Сибири, на Украине и в Польше. В средневековой Европе многие христианские ереси возникали именно там, где пропаганда церкви была ограничена географическими

расстояниями или культурными рамками — так, богомильство появилось в Болгарии — области Византийской империи, отделенной от нее языком и культурой; учение катаров — в Окситании, имевшей отличные от французской культуру и наречие. Обычно эти факты стараются объяснить политическими причинами, которые действительно играли видную роль, — например, сепаратистскими тенденциями или национально-освободительной борьбой окраин. Однако политические причины довольно часто лишь накладывались на культурные процессы: так, согласно выводу Ле руа Ладюри, многие катарские установки в Южной Франции — в частности, свободное и не освященное церковным браком сожительство — представляли собой искажения христианских устоев в иноязычной и инокультурной области Франции, где католической церкви удалось распространить христианство еще в раннее Средневековье, но не удавалось проверять, насколько верно население поняло христианское богословие и обрядность: «Конкубинат существовал прежде ереси там, где она его застала. И черпал свои оправдания, как главные, так и второстепенные, в народном духе, в непомерной цене приданого, в тяготах брака, в настоятельной необходимости не пустить на распыл родительский domus опрометчивыми и невыгодными браками. Ересь была для „сходящихся без брака“ только лишним оправданием»[34]. Учение катаров вобрало в себя многие отклонения от ортодоксального католицизма, а римская церковь, познакомившись с нравами Окситании, ужаснулась и ошибочно сочла их следствием нечестивой ереси. Судя по всему, схожая история произошла с русским хлыстовством: эта ересь в XVII веке отнюдь не была направлена против государства, а возможно, и против официальной церкви: вероятно, она была следствием переосмысления неграмотной крестьянской средой православного вероучения, о котором, ввиду недостатка церквей и низкой осведомленности приходских священников, крестьяне имели самое поверхностное представление [35]. Хлысты даже создали собственный «богословский» язык, включавший довольно комичное подражание сложным греческим терминам — натрисинфур, лесонтос, черезондро фордей.

Все эти явления вызывали у духовенства сильнейшее негодование — причем даже в тех случаях, когда действия паствы полностью соответствовали интересам церкви. Так, Альберт Аахенский, принимавший участие в инспирированном церковью крестовом походе бедноты, возмущался, что во главе одного из отрядов стояли гусь и коза, которых крестьяне считали своими покровителями, наделенными Святым Духом [36]. Этот случай ни в малейшей степени не был обусловлен языческими пережитками: решение выбрать животных предводителями отряда было чем-то вроде религиозного творчества и, вероятно, у современного католика оно вызвало бы лишь улыбку. Однако среди проявлений «язычества» и ереси, на которые обращало внимание средневековое духовенство, такие случаи занимали виднейшее место.

Монотеистический эксклюзивизм провоцировал христиан и мусульман на непримиримое отношение к тем единоверцам, кто придерживался иных взглядов на те или иные составляющие общей для них религии: агрессия по отношении к ним зачастую была куда большей, чем по отношению к язычникам. Христианство не могло не мутировать время от времени, создавая различные вариации, и мы не имеем права утверждать, что та из них, которая ко времени раскола между Западной и Восточной церквями считалась правильной, была и в самом деле ближе к версии, которую создал Христос и его ученики, нежели те многочисленные версии, которые церковь уничтожила во II–VI веках. Но что представляется вполне достоверным, так это то, что постоянная борьба между всеми этими интерпретациями позволила христианству мутировать гораздо меньше, чем религиям, где такой борьбы не было. А это значит, что эксклюзивизм оказался эволюционно оправдан. И когда один из вариантов стал официальной версией, тем самым «доказав» свое право на первородство и истинность, внутри церкви постепенно началась выработка все более эффективных способов борьбы с его искажением. Вершиной оказалось возникновение инквизиции: даже несмотря на то, что она не раз становилась

политическим орудием в руках папы, а епископы и монахи многократно использовали ее в личных целях, инквизиция никогда не прекращала служить другой цели: устранению «шума» при передаче догмы. Ее эффективность была настолько высока, насколько вообще мог мемплекс христианства мотивировать на это своих верных служителей, истово и фанатично делавших свое непростое дело.

Ислам не создал ни своей церкви, ни своей инквизиции, однако и внутри него шла борьба за ортодоксию: например, после 824 года, когда халиф Ал-Мамун объявил государственной религией мутазилитскую интерпретацию ислама, мутазилиты стали проводить для жителей Багдада своего рода экзамен: все горожане должны были предстать перед комиссией (михна) и изложить свои взгляды на Коран, особенно по вопросу о сотворенности священной книги. Провал экзамена мог означать смерть. Использование администрации Халифата для осуществления карательных мер в отношении тех, кто вольно или невольно отступал от текста и требований Корана, не раз помогало исламу сохранить целостность: так, в ирано-таджикских областях муллы постоянно обращались к администрации с требованиями о преследовании вольнодумцев — некоторых суфийских общин или тайных последователей учения Муканны.

Ересь — опасная для церкви, спасительная для религии

И все же ни церковь, ни инквизиция не вполне подходили для главной цели. Централизованная, богатая и наделенная карательными функциями церковная структура предоставляла своим членам слишком много искушений, чтобы время от времени они не пытались использовать ее возможности в своих частных интересах. Сопротивление «шуму», размывающему мемплекс, было лишь одной из причин борьбы с ересью: другая причина, о которой историки традиционно говорят как об основной, — это стремление церкви ликвидировать инакомыслие, отстоять собственные интересы и авторитет.

Нет никаких сомнений, что с самых древнейших времен религиозные организации пытались ограничить круг посвященных, чтобы удержать свою власть над умами, — вопрос лишь в том, насколько это соответствовало интересам религиозных мемов. Ограничение доступа к священным преданиям встречается у многих дописьменных цивилизаций — так, у австралийских аборигенов священные легенды были достоянием мужских союзов, оберегаемым от женщин и детей. Члены мужских союзов считали право на обладание сакральным знанием необходимым для того, чтобы считаться мужчиной-охотником — но нельзя не отметить, что в дописьменную эпоху запрет на разглашение священного текста вполне мог соответствовать интересам самих мемов, выступая одним из способов избежать размывания информации. Во множестве древних религий распространена тайная передача канона от учителя ученику, гарантировавшая высокую сохранность информации, — например, в различных школах индуизма гарантией сохранности откровения, полученного от богов в незапамятные времена, считалась парампара («преемственность»), передача священного текста Вед от гуру его единственному ученику.

Однако здесь мы сталкиваемся с еще одним любопытным моментом: мемплексы, запрещавшие своим носителям разглашение информации посторонним, не принадлежат к числу триумфаторов — в случае исчезновения узкого круга посвященных учение утрачивалось навсегда: так, мы практически не знаем, в чем состояла суть Элевсинских мистерий и каково было содержание культа, именно потому, что жрецы слишком строго блюли тайну учения. А. Оппенхейм отмечает невозможность получить сколько-нибудь целостное и достоверное представление об уже упомянутой вавилонской религии именно в силу того, что жречество не оставило прямых источников информации о ней [37].

Конфликт интересов прослеживается и в отношении религиозных организаций древнего мира к письменности. Вполне очевидно, что запись выгоднее с точки зрения точности воспроизведения текста, и мемплексы религий, конечно же, должны были оценить преимущества новых носителей информации: в столь различных религиях, как

древнеегипетская, кельтская или скандинавская, письменность считалась даром богов, наделенным магической силой; в средневековой иудейской и мусульманской традиции считалось, что письменный текст Торы и Корана существовал еще до сотворения мира — т. е. письменный текст был в каком-то смысле чертежом, по которому и было упорядочено мироздание. Однако при этом в древнем иудаизме существовал запрет записывать устную Тору — комментарий к Торе письменной, а маздаяснийцы, познакомившиеся с вавилонской письменностью еще до ахеменидской эпохи, запретили записывать гимны Авесты. Люди древности опасались, что тиражирование тайного учения обесценит его: Александра Македонского некогда возмутило решение Аристотеля изложить свое учение в книгах, тем самым сделав его доступным для всех [38]. Еще очевиднее причины, по которым жрецы древних обществ хотели избежать обнародования недоступного профанам знания. Характерно, что во многих религиях запрет на запись священных книг отменялся в критические для сохранения религии моменты: рабби Иегуда ха-Наси принял решение записать Мишну после того, как в конце II века перед иудейской диаспорой встала реальная опасность потери культуры и религии; канон тхеравадинского буддизма — Трипитака — был зафиксирован на бумаге в 80 году до н.э., когда «монахи, заметив упадок сущности, собрались и, чтобы закон мог сохраняться долгое время, заставили записать его в книгах»[39]. Приоритет воспроизводства мемплекса оказался важнее частных интересов жречества: за те века, в течение которых вера исповедовалась своими носителями, ей удалось убедить их в том, что ее потеря обернется культурной и даже физической гибелью самого народа.

Итак, чтобы оказаться жизнеспособным, любой мемплекс, по-видимому, должен пройти по узкой тропинке между двумя опасностями. С одной стороны, он должен удержать своих последователей от игры в «круг избранных», в замкнутую группу лиц, закрывшую доступ окружающих к своему учению. Учение ессеев предвосхитило многие черты христианства, но ессеи тяготели к превращению своего учения в тайное достояние членов общины, широкая проповедь во многих общинах была запрещена, и это препятствовало распространению учения по империи. Если бы не открытие Кумранских пещер, мы мало что знали бы о содержании учения общины, которая там когда-то обитала. С другой стороны, превращение учения в достояние широких масс ведет к его размыванию, как я уже показал на примере греческой религии. Значит, все-таки желательно, чтобы распространением религиозного мемплекса занималась специализированная организация, а не весь круг верующих.

И тут мы сталкиваемся с любопытной проблемой. Вопреки распространенному среди атеистов и антиклерикалов взгляду, наличие канонических текстов далеко не всегда выгодно священнослужителям — напротив, их отсутствие оставляет больше свободы для манипуляций этическими категориями. Начиная со средневековых еретических движений: катаров, вальденсов, иоахимитов — и заканчивая Кальвином и Лютером, христианские мыслители обличали католическое духовенство прежде всего при помощи библейских цитат: «Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царствие Божие»[40]. Реформационные движения, разворачивавшиеся в разное время внутри католичества и православия, показывают, насколько совершенным способом передачи информации является канонический текст, — почти все они проходили под лозунгом возвращения к апостольским временам, когда «братья» не занимались стяжательством, а довольствовались малым, не стремились к высоким чинам и роскоши, не были охвачены гордыней и искали не земных благ, а спасения; эти движения были бы невозможны, если бы не существовало Библии, запечатлевшей отношения между верующими такими, какими они были (или, точнее, виделись) на заре христианства, и пронесшей призывы к честности и бедности через века. Пытливый верующий, обратившись к тексту священной книги, мог легко заметить, что наблюдаемая им картина церкви не слишком похожа на тот образец чистого жития, что дан в Новом Завете.

Возможность сверить книжный образец с построенной по нему реальностью была не

слишком доступной в средневековой Европе, когда грамотность оставалась столь низкой, что даже многие священники не могли прочесть Библию: едва ли, например, епископ Турпен из «Песни о Роланде», скачущий на коне по ратному полю и рубящий сарацинов как капусту, имел такую возможность. И недаром XIII век — век массового возвращения к апостольским идеалам — стал одновременно и эпохой возвращения интереса к образованию. Говоря о возрождении культуры в этом веке, историки обычно упоминают, что духовенство стало читать Аристотеля; однако в действительности монахи и священники прежде всего стали читать Библию, задумываясь о том, что же там написано. Основание орденов францисканцев и доминиканцев во многом было попыткой возврата к забытым идеалам. «Франциск, разве ты не видишь, что обитель моя разрушается, — иди и восстанови ее», — обращается Господь к святому в его видении [41].

Отличительной чертой большинства реформационных и антиклерикальных движений — от X века до Нового времени — выступает не что иное, как желание вернуться к утраченной чистоте первохристиан. «Страх и неприятие новшеств характерны для волнений и религиозных бунтов XVI–XVII веков. Протестанты были против каких бы то ни было нововведений. Их целью был возврат к первоначальной чистоте Церкви и очищение Слова Господня от извращений, искажающих его»[42]. Ж. Делюмо совершенно прав — та же логика прослеживается и в русском расколе XVII века: раскольники пытаются вернуть церковь не только к прежней обрядности, которая существовала до правки церковных книг, но и к «апостольским временам», когда церковь зиждилась на принципах равенства, нестяжательства и всеобщей любви. Почти все крупные еретические движения Средневековья и раннего Нового времени — от павликианства до протестантской Реформации — проходили под лозунгом возвращения к апостольским временам. Русские секты, начиная с движения нестяжателей XV века и особенно с раскола XVII века, были одержимы той же идеей: старообрядческие общины на раннем этапе представляли собой общежительства, построенные на строгом равенстве, а в XIX веке многие течения сектантства — бегуны, молокане, духоборы — создавали коммуны, настолько проникнутые духом эгалитаризма и взаимопомощи, что революционеры ошибочно принимали их за форму примитивного социализма. Задача, о которой постоянно напоминают и Франциск Ассизский, и вальденсы, и Лютер, и двуиадесять других движений внутри и за пределами церкви, — это «уподобиться Христу», и чем буквальнее воспроизводят реформаторы образцы поведения Христа и апостолов, описанные в Евангелиях и Деяниях, тем лучше: хлыстовские «христы» даже имитировали детали биографии Спасителя, набирая ровно 12 учеников и проповедуя с ними по Волге и Оке (символизировавшим библейский Иордан)[43]. «Эта буквальность полагалась на довольно грубую логику, поскольку она отрицала все интерпретации, все адаптации вероучения, даже те, которые были продуктом столетий размышлений, дискуссий и дебатов»[44]. Именно используя догму, мемплексу удавалось взять реванш в борьбе с человеческими потребностями в религии: когда рассуждающая часть верующих искала глубину, достраивая вероучение, чтобы сделать его более гуманным и соответствующим их запросам, другая часть попросту отрицала все позднейшие напластования, очищая изначальную структуру мемплекса и позволяя ему — спустя века — повысить точность своего воспроизводства.

Священный текст выступает как бы «резервной копией» мемплекса — как бы ни видоизменялась религия, текст позволяет восстановить, реконструировать ее изначальные идеи. Служители культа, вероятно, не раз желали, чтобы многих слов Христа в Писании не было — во многом именно из-за опасений, что прихожане вычитают в Библии то, что может быть использовано против церкви, католическое духовенство воспрещало перевод Писания на национальные языки Европы и богослужение на них, что еще больше превращало Библию из осмысленного текста в набор заклинаний, в которых не могли разобраться священники, не знавшие латыни. И все же церковь была лишена возможности напрямую вмешиваться в священный текст, устраняя из него неугодные места. А это

значит, что, как бы ни погрязала она в стяжательстве и пороках в отдельные периоды своей истории, рано или поздно должны были найтись те, кто решит свериться с текстом и реорганизовать церковь в соответствии с его духом и буквой. Период упадка католической церкви в XV веке проходил на фоне роста религиозной активности мирян, монахов и профессоров университетов — в большинстве крупных университетов и городов возникали гуманистические кружки энтузиастов, желающих изучать Библию. Провозглашенный ими принцип Ad fontes — «к первоисточникам» устанавливал приоритет Книги над идеологией Церкви. Гуманисты как бы очищают первоначальный текст Библии от позднейших напластований средневековых комментариев, восстанавливая исходные положения христианства. Очевидно, что демократичность мировых религий позволяла им расширить аудиторию. Однако у демократичности есть еще один важный плюс: поскольку она предполагает, что учение является достоянием всех, паства де-факто получает возможность влиять на церковь в случае, если та отступает от своей роли сохранения учения. Корыстные священнослужители, блюдя собственные интересы, могут препятствовать доступу мирян к священной книге; однако мемплексу, который веками заставляет клириков цитировать Библию в проповедях, рассказывая пастве о ее величии, клясться на ней и использовать ее в ряде других ритуалов, рано или поздно удастся мотивировать неграмотную аудиторию на интерес к ней, а совестливых священников — на попытки познакомить с ней верующих. В 1374 году профессор Оксфордского университета Джон Уиклиф, утратив надежду добиться реформы церкви через соборы и клир, призвал слушателей своих лекций проповедовать народу Писание, поскольку только оно может стать основой реформы: «Св. Писание есть высший авторитет для каждого христианина, оно есть мерило веры и совершенствования всего человечества»[45]. Призыв был услышан: нищие проповедники (лолларды) заучивали большие отрывки из сделанного Уиклифом перевода Библии на английский язык и читали их простым людям наизусть, путешествуя в самые отдаленные части страны. Идеолог чешской Реформации Ян Гус, на которого идеи Уиклифа оказали большое влияние, призывал простых людей изучать Писание самостоятельно. Интерес к священной книге распространялся в среде рядовых верующих даже несмотря на неразвитость книгопечатания и ограничения, налагаемые церковью на проповедь гуманистов: например, в Германии до 1517 года было выпущено не менее 25 изданий Евангелия и апостольских посланий, а также 18 полных изданий Библии. Одержимость критиков церкви текстом Писания еще явственнее проступает в эпоху Реформации: Лютер добивался того, чтобы каждый сельский поденщик мог читать Библию. Реформация считала знание Святого Писания главным, если не единственным залогом спасения. «Только Библия является религией протестантов», — восклицал Уильям Чиллингворт [46]. В раннепротестантской литературе Писание сравнивается с крепостью, где осажденные укрываются от ухищрений дьявола и обретают оружие против порока и ересей [47]. Хорошо известна роль, которую сыграл перевод Библии на языки разных стран Европы: идеология тираноборчества во Франции, национальноосвободительные движения в Чехии, Нидерландах и т. п. вдохновлялись библейскими цитатами. Кристофер Хилл в монографии «Библия и английская революция» отмечает, что английский текст Библии для самых разных политических движений Англии был одним из главных движущих факторов [48]. Разумеется, Реформация и европейские революции XVII–XVIII веков имели социально-экономические причины; однако им недаром предшествуют массовое распространение грамотности и перевод Библии на национальные языки: без санкции Библии этих движений вполне могло и не быть. Тут мы имеем дело с условием sine qua non.

Серию наших примеров дополнит еще один: известно, что гугенотами становились в основном грамотные люди, которые могли читать религиозную литературу [49]. Однако подчеркнем, что совершенно неверно было бы представлять лидеров и участников реформационных движений как более просвещенных в светском смысле слова людей —

напротив, именно в их среде гораздо легче найти ограниченных фанатиков, нежели в среде современного им духовенства: если погрязшие в роскоши папы XV века собирали шедевры античного искусства и интересовались новыми научными идеями, то Савонарола жег картины и разбивал статуи, Меланхтон требовал казни Коперника, голландские анабаптисты и кальвинисты устраивали сожжения «мирских» книг... Люди догмы отнюдь не преследовали цель гуманизации учения в человеческом смысле этого слова, их интересовало восстановление изначальной версии вероучения: они призывали к любви прежде всего потому, что к ней призывал Христос.

Ситуация выглядит так, словно канон и церковная структура, имея различную, порой противоположную направленность, порождали своеобразную систему сдержек и противовесов. Канон проповедовал нищету, церковь обогащалась. До тех пор, пока это обогащение направлено на поддержание и пропаганду канона, люди, составлявшие церковную организацию, и их паства не видят в нем ничего предосудительного: размах церковного строительства, богатое убранство храмов, роскошные праздники обычно вызывали у средневекового человека восхищение и доверие, а отнюдь не желание упрекнуть церковь в стяжательстве. Однако если богатства церкви начинают тратиться на нужды ее служителей, общественное мнение радикальным образом меняется: Уиклиф учил, что деятельность клириков угодна Богу только в том случае, если они ведут праведную жизнь, а иначе их нужно отрешить от должности. Точно такое же отторжение провоцирует попытка церкви отойти от принципа неприятия новых откровений: Ян Гус указывал, что у папы нет власти приобщать людей к небесам или отлучать от них и что церковь не может играть роль посредника между человеком и небесами, объясняя волю Бога самостоятельно, без опоры на Библию[50]. Богословы Реформации пошли еще дальше и прямо отказались признавать над собой власть католической церкви. Примечательно, что борьбы с пороками требовали не только рядовые верующие, но и в гораздо большей степени сами представители духовенства — в том же XII веке, когда по Европе распространилось движение вальденсов, которое церковь сочла еретическим, внутри церкви возникли два ордена, требовавшие во многом того же, что и вальденсы, — францисканский и доминиканский.

«Чистая харизма специфически чужда экономике», — писал М. Вебер [51], отмечая хрупкую организацию авторитарной секты: если церковь обладает способностью создать прочную систему взаимоотношений и экономическую базу для длительного существования, то авторитарная секта, служащая финансовым интересам лидера, разваливается или, по крайней мере, значительно ослабевает после его смерти. Однако харизма чужда не только экономике, но и религии, которая собирается жить долго и быть популярной, — учитель, использующий сообщество в личных целях, действует вопреки стремлению религиозного мемплекса к превращению в догму. Служащие своим интересам вероучители крайне редко способны сформировать сложное и цельное учение, и примеры авторитарных сект, создавших популярное и просуществовавшее несколько столетий вероучение, крайне редки. В этой связи снова вспомним о тезисе, который выдвигали в пятой главе: религии учат верующих добру потому, что это выгодно для их выживания и распространения. Религия поощряет нестяжательство и борьбу с пороками церкви именно потому, что эти пороки могут разрушить саму ее хранительницу, подорвать в общественном сознании доверие к ней. Для религии куда выгоднее бесстрастный глава церкви и преисполненные пиетета монахи, чем папа-развратник, тратящий богатства церкви на женщин и строительство собственных вилл, и монахи, упивающиеся вином и соблазняющие прихожанок. Человеческий эгоизм и эгоизм религии противоположны и не могут сосуществовать; религия стремится нивелировать роль личности в ее судьбе. Именно поэтому в мемплексах мировых религий и закреплены призывы к нестяжательству и целомудрию: если церковь наполняется людьми, действующими в собственных интересах, в сознании простых верующих автоматически срабатывает «контрольное реле», заставляя их подвергать церковь острой критике.

Анализируя биографии Франциска Ассизского, св. Доминика, Ульриха Цвингли или Жана Кальвина, мы увидим, что в их действиях не было личных интересов; именно вера инспирировала своих совестливых адептов напоминать пастве, что высшая ценность — это не стяжательство и гордыня, а только соблюдение принципов вероучения.

Итак, религия старается максимально устранить эгоизм верующего, чтобы утвердить собственный. Вновь религии удается обмануть верующего, используя его наилучшие побуждения. Каждое из реформационных движений приводило к тому, что значительная часть духовенства возвращалась к идеалам, от которых успела отойти, — клюнийское движение, появление доминиканского и францисканского орденов в XIII веке, Контрреформация, боровшаяся с симонией и отходом от целибата, оборачивались небывалым взлетом числа монашенствующих и ростом роли монастырей. Эффект был временным, и все же именно он на протяжении всей истории существования католической церкви удерживал ее от того, чтобы бесповоротно выродиться в политическую организацию, утратив авторитет среди паствы.

Итак, история реформационных движений и изучение роли, которую играл в них письменный текст, наводит на мысль, что мы не должны отождествлять мемплекс с церковью. Разумеется, хорошо, когда у мемплекса есть поддерживающая структура; однако если она перестала выполнять свою функцию, он может мотивировать рядовых верующих на борьбу с ней, а в случае неудачи — и на создание собственных поддерживающих структур. Это ярко проявилось в протестантском движении: за те почти пять веков, которые прошли с того момента, когда Лютер вывесил свои «95 тезисов» на дверях виттенбергской Замковой церкви, в мире возникло множество протестантских церквей. Некоторые из них изобрели собственные ритуалы и собственное богословие, однако общим для всех остается концентрация внимания и всего образа жизни на тексте Библии. Я уже упоминал, что идеалом для религиозного мемплекса было бы сообщество зомби, единственным занятием которых, помимо удовлетворения естественных потребностей, было бы постоянное заучивание, повторение и распространение текстов. Другое дело, что люди — не зомби, и такая ситуация не соответствует их собственным запросам к религии: все существующие формы религии представляют собой примеры динамического равновесия между противоборствующими интересами человека и его веры — с некоторой, вероятно, не слишком большой «зоной нейтралитета», где интересы обоих совпадают.

Глава 7 Почему религия нетерпима?

Лучше доброе — силой, чем злое — добром.

Мотолиния, монах-францисканец, участник завоевания Мексики

Современный человек, особенно атеист, привык, что один из непременных атрибутов религии — это нетерпимость к другим вероисповеданиям, а также к ереси — искажению отдельными группами адептов официальной версии религиозной доктрины. Однако нетерпимость не всегда была «классической» чертой религий. Известно, что религиозные конфликты нетипичны для древнего мира — прежде всего, потому, что политеистические (а именно такими были большинство вероучений древности) в целом вполне толерантны: древние греки относительно легко принимали лидийских, египетских, иранских богов; римляне целенаправленно включали в свой пантеон богов всех завоеванных народов, стремясь увеличить тем самым мощь государства; индуисты (по крайней мере вайшнавиты) в XIX веке демонстрировали готовность признать даже Христа (правда, на правах лишь одного из множества богов, специфической аватары Вишну)[1]. Упомянутые религии переживали целые периоды синтеза различных религиозных систем: так, римская религия, ранее включившая пласт этрусской и италийской мифологии и обрядности, с III века до н.э. переживает процесс отождествления пантеона и мифологии с греческим; индуизм при преобладании индоарийских ведических мотивов вобрал в себя верования дравидийских народов, населявших Индостан до появления там

индоевропейцев. Конечно, нельзя считать такую терпимость безграничной: факты показывают, что распространение чужеземных культов и в Греции, и в Риме время от времени вызывало общественное возмущение: так, Еврипид в «Вакханках» выражает страх перед новым и быстро набирающим силу оргиастическим культом Диониса [2]; римляне несколькими законами пытались ограничить распространение чужеземных культов (например, согласно закону 212 года до н.э. за отправлением в Риме обрядов чуждых религий должны были надзирать децемвиры; чуть позже было запрещено открыто проводить в черте города обряды в честь малоазийской Матери богов [3]; из Рима несколько раз изгоняли поклонников восточных культов, магов и прорицателей); в Японии VI–VII веков знать выражала беспокойство распространением буддизма, считая, что новая религия оскорбляет божеств-ками, считавших Страну Аматэрасу своей исконной вотчиной. Однако политеизм не мог мотивировать своих сторонников на большее, нежели страх утраты традиционной культуры и устоявшегося образа жизни: общества, боровшиеся с новыми культами указами и прочими административными мерами, в лучшем случае смогли лишь ненамного замедлить их распространение. У древних религий не оказалось средств борьбы с христианством: реакция князя Святослава, посмеивавшегося над странной верой в распятого бога, но не препятствовавшего обращению в нее своих дружинников [4], или народных собраний в скандинавских городах, разрешавших конунгам-христианам строить церкви при условии, что они не будут обращать их в новую религию насильно [5], служат типичным примером отношения язычников к монотеистическому культу.

При этом древние религии, и в этом случае отнюдь не только политеистические, как правило, не стремились увеличить число адептов. Религия понималась как достояние исключительно национальное — так, поклоняться индуистским божествам могли только «дваждырожденные» (т. е. представители трех высших варн индийского общества), что автоматически исключало доступ к религии других племен Индостана, проповедь Заратуштры была рассчитана на ираноязычные народы, поклонявшиеся Ахура-Мазде и боявшиеся дэвов еще задолго до его рождения, а вера в Яхве была привилегией потомков Авраама, заключившего завет с Богом; в Древнем Египте чужеземцы и вовсе не рассматривались как настоящие люди, и им было запрещено посещать святилища. Как следствие, древний мир не знал захватнических войн с целью обращения других народов в свою веру — в случае успеха кампании богов вознаграждали проведением обрядов, а также материальными подношениями, но отнюдь не новыми верующими. Завоевание народом-агрессором той или иной области вовсе не означало насильственного обращения населения в веру захватчиков — так, всем народам Римской империи было позволено почитать собственных богов при условии, что они не будут забывать воздавать формальную дань уважения и римским; такая веротерпимость была характерна для эллинистических государств и еще в большей степени, например, для империи Ахеменидов. Как правило, такие империи превращались в пространство, где дрейфующие элементы культов свободно перемещались и соединялись в новые синкретические системы.

Как ни парадоксально, дохристианскую Европу трудно назвать терпимой в целом: она хорошо знала не только сословное отчуждение, но и межэтническую рознь (вспомним Платона, считавшего, что варвары и эллины «по самой своей природе враги»[6]). Если здесь и присутствовал легкий оттенок религиозной нетерпимости, то в этом контексте она не имела особенного значения — поскольку религия была принадлежностью того или иного народа, она выступала в распрях лишь одним из средств его этнической самоидентификации. И именно этническими рамками ограничивалась в древнем мире религиозная проповедь — в тех культурах, где она в той или иной форме присутствовала (в большинстве культов мира проповедь встречается довольно редко и не носит регулярного характера), она была обращена только к представителям собственного этноса и собственной культурной среды — так, иудейские пророки напоминали о

«национальной» ответственности перед Богом, избравшим иудейский народ, чтобы вознаграждать за веру и карать за отступление от нее.

Большинство древних культов обеспечивало вертикальную передачу мемов: человек исповедовал религию, которую ему оставили родители, и передавал ее своим детям. Число адептов такой религии ограничено довольно узкими рамками: оно может увеличиваться лишь за счет естественного прироста населения (в некоторых случаях отдельные элементы религии могут быть восприняты покоренными народами или рабами, несколько расширив «жилое пространство» мемов, но это играет существенную роль лишь для тех религий, чьим народам посчастливилось создать обширную империю). Вырастить детей, воспитать их — долгий процесс, требующий больших затрат. При этом исчезновение или ассимиляция народа означает и гибель всей религии — это одна из причин, по которой до настоящего времени не дошло более 90% культов «национального» типа, существовавших две тысячи и более лет назад, а большинству оставшихся удалось дожить до наших дней, лишь утратив свое значение и целостность. Таков японский культ синто, служащий в наши дни скорее средством национальной идентификации жителей и до некоторой степени и источником идеологии Страны восходящего солнца, нежели сколько-нибудь цельной религией, тибетская религия бон, представления которой синкретически слились с буддистскими, и т. д. Иудаизм, которому удается существовать в виде единого вероучения на протяжении уже трех тысяч лет, воспроизводясь именно при помощи вертикальной передачи культуры (не забудем, правда, упомянуть, что иудейские общины, особенно ашкеназские, было бы неверно представлять как полностью эндогамные, избегающие браков с окружающим иноверческим населением), и зороастризм, по-прежнему являющийся достоянием небольших групп адептов, живущих в Иране, Индии, Пакистане и некоторых других странах, — примеры в своем роде уникальные.

Чтобы выжить, не распавшись на отдельные идеи и ритуалы, национальным религиям требовалось выработать у своих адептов представление об исключительности данной им веры, позволявшее отторгать посторонние элементы. И не случайно, что обе вышеупомянутые дожившие до нашего времени религии — монотеистические[7]: из самой логики единобожия проистекала нетерпимость к другим идеологиям. «Я Господь, Бог твой — да не будет у тебя других богов пред лицем Моим...» — говорит Всевышний Моисею. Эта нетерпимость была, если так можно выразиться, пассивной: те древние культуры, которые первыми пришли к монотеизму, рассматривали свою веру как национальное достояние и, не преследуя цели проповедовать ее в инородной среде, лишь старались не допускать проникновения чужеземной культуры. Даже в случае если чужеземец выражал желание стать прозелитом, у народа, считавшего веру в единого Бога своим национальным достоянием, такая инициатива не вызывала сочувствия: так, иудеи не признавали единоверцами самаритян — потомков ассирийских колонизаторов, обосновавшихся в Израильском царстве и смешавшихся с его населением, несмотря на то, что самаритяне верили в Яхве и считали себя иудеями. Враждебность иудеев к проникновению чужой религии и культуры нарастала по мере того, как укреплялся монотеизм: если в период расселения в Ханаане тех, кто стал поклоняться идолам местных богов — Ваалу, Астарте и т. п., — было, вероятно, довольно много, то во времена, когда Иудея стала частью государства Селевкидов (332–167 гг. до н.э.), неприятие эллинской культуры вылилось в национально-освободительное движение под предводительством Маккавеев (кстати, именно тогда наблюдается любопытный случай насильственного обращения в иудаизм — царь Иоханан Гиркан по политическим соображениям подверг обрезанию племя идумеев, проживавшее на юге Палестины). В период римского владычества противостояние иудаизма иноземной культуре нарастает с новой силой: иудеи отказываются признавать богом императора, как того требует римский культ, клясться его именем, уничтожают статуи и другие изображения, запрещенные их религией. Такие действия не были лишь формой, в которую выливалась

борьба с римским экономическим гнетом и чувство этнической ущемленности: подобные выступления, как правило, инспирировались религиозными авторитетами, делавшими акцент на культовых представлениях. Так, одно из них было вызвано проповедями вероучителей Иуды и Матфия, которые «в кругу своих учеников проронили слово о том, что теперь настало удобное время спасти славу Господню и уничтожить поставленные изображения, нетерпимые законами предков»[8]. По Элию Спартиану, причиной другого восстания, случившегося при императоре Адриане, послужил введенный римлянами запрет на обрезание, которое иудеи считали символом своего завета с Богом [9]. Столь глубокая приверженность своей религии жителям Римской империи была непонятна — и именно здесь кроется качественная разница между монотеистическими и политеистическими культами [10].

Достаточно хорошо (насколько это позволяют источники) изучена историками культурная атмосфера Римской империи в первые века нашей эры, и хорошо известна та роль в распространении восточных культов, которую сыграл моральный и религиозный кризис, охвативший римское общество в то время. Политическая нестабильность, низвержение республиканских институций и закономерная утрата идеологии, на которой они были построены, привели к дезориентации и повлекли за собой поиск новых жизненных целей. В это время в империи набирают популярность культы, обещающие спасение и загробную жизнь, — египетский культ Осириса и Исиды, митраизм, герметизм и т. п. Жителей империи, не находивших ответы на мучившие их вопросы ни в формальном римском культе, ни в собственных «варварских» религиях, как правило, не имеющих тщательной богословской проработки, все больше привлекали полные живой веры восточные культы. В начале нашей эры учащаются случаи добровольного перехода греков и римлян в иудаизм: как жаловался Сенека, «побежденные дали свои законы победителям»[11]. Восприимчивость аудитории к учениям спасения приводила к тому, что Римскую империю наводнили бродячие философы и проповедники, воздействовавшие на аудиторию как проповедью, так и чудесами. Учения этих философов отличаются крайней пестротой, но в большинстве тех, о которых сохранились сведения, акцент делался на призыве к моральному очищению как способу жить в гармонии с собой — и это роднит между собой риторику столь разных проповедников, как, например, последователя пифагорейства Аполлония Тианского и упоминаемого Лукианом Перегрина-Александра, дурачившего публику при помощи фокусов. Проповедь этих философов, равно как и проповедь сторонников восточных культов, уже наднациональна, и это не удивительно: во-первых, интерес к окружающему миру, готовность использовать идейные достижения других народов для обретения душевной гармонии были частью религиозно-философской традиции античности; во-вторых, общество эллинистических государств и Римской империи, в состав которой они были позже включены, отличалось определенным уровнем культурной интеграции благодаря многовековому опыту совместного проживания совершенно разных народов. Кроме того, античная философская традиция, основанная на взаимоотношениях между учителем и учеником, с самого начала была построена по принципу горизонтальной передачи мемов, и хотя бы по одному этому модель поведения бродячего философа, перемещавшегося из города в город, обращающегося на площади к толпе и принимающего в обучение всех желающих, стала образцом для христианских проповедников.

С точки зрения мемов наднациональность проповеди оказалась чертой, существенно повышающей возможности распространения вероучения. Христианство приобрело эту черту далеко не сразу. В отличие от античных бродячих философов, Христос оставался верным иудейской традиции проповеди в национальной среде («Я послан только к погибшим овцам дома Израилева»[12]). В среде его ближайших последователей боролись две точки зрения — иудаистская рассматривала благую весть как обновление религии Авраама и Моисея, т. е. течение внутриконфессиональное и не подлежащее распространению на другие народы, тогда как другая, чью позицию представлял апостол

Павел, считала, что учение Христа обращено ко всему миру. Вторая точка зрения победила: христиане выносят проповедь за пределы Иудеи, активно используя опыт «соперников христианства», распространявшихся в Римской империи с I века до н. э. — проповеди, не ограниченной национальными рамками.

Уже в Евангелиях дается указание сделать истинную веру достоянием всех: «Никто, зажегши свечу, не покрывает ее сосудом, или не ставит под кровать, а ставит на подсвечник, чтобы входящие видели свет»[13]. Первые христиане, будучи иудеями, знали, что нет истины выше, чем учение Христа, перед которым меркнут все предыдущие философские доктрины: «Наше учение, очевидно, возвышеннее всякого человеческого учения, потому что явившийся ради нас Христос по всему был Слово[14]. Однако логика иудео-христианского монотеизма, утратив национальную окраску, привела к настоящей революции в умах: христианам показалось мало быть носителями единственной истинной веры — они посчитали нужным начать массовую миссионерскую деятельность среди неиудеев. Свойственная иудаизму эгалитарность (все потомки Авраамовы, несмотря на разность социального положения, суть участники завета с Богом), перенесенная на другие народы Римской империи, превращается в идею равенства всех перед Богом, получающую наивысшее воплощение в знаменитой фразе апостола Павла: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе»[15]. Община единоверцев переросла национальную и стала всем миром. И если, например, учение ессеев, несмотря на идейное сходство с христианством, так и осталось ограниченным национальными рамками, то христианство, пройдя период вызревания в таком же замкнутом сосуде, затем выплеснулось наружу и стало молниеносно завоевывать аудиторию. Апостолы («посланники») быстрыми перемещениями и яростной проповедью связывают пространство империи, как стежки схватывают сшитое из разных кусков одеяло. Чуть позже христианские миссионеры (фигуры, аналогов которым нет в древнем мире) разносят вероучение далеко за пределы империи, закладывая основу для его превращения в мировую религию.

В основе агрессивного прозелитизма христианства лежала та же причина, что и в основе религиозной нетерпимости — оба логически вытекают из представления адептов монотеистического культа о сверхценности религии. Христианство, а затем и ислам заимствуют у иудаизма полезную черту — эксклюзивизм, отношение к себе как к избранному Богом народу, которому поручена важнейшая миссия: «Ради молитв христиан стоит мир»[16]. Однако не только стоит, но лишь ими и может быть спасен. «Уста глаголют от избытка сердца»[17]: путь спасения, указанный Христом, казался христианам ошеломляющим, окрыляющим открытием, о котором следовало известить всех окружающих, а представление о скором начале Страшного суда толкало верующих проявлять активность, спасая не только себя, но и окружающих. Идея посмертного воздаяния за грехи, известная в наиболее сложных из политеистических религий — древнеегипетской, индуизме и т. п., — здесь была переосмыслена: рай и ад перестали быть местом, куда попадала душа (таким, как индуистская Сварга или древнеегипетские поля Иалу), — вместо этого они стали временем, новой эпохой, ожидающей мир. Алармистская эсхатология христианства была направлена на скорейшее спасение (читай: обращение) максимального числа верующих (вспомним навязчивую мечту скопчества о 144 тысячах оскопленных). Апостольство — черта еще одной мировой религии на заре ее существования: по преданию, когда число архатов в сангхе (общине) Будды достигло шестидесяти, Совершенный разослал в разные стороны так называемых дхаммадута (посланников истины), чтобы они проповедовали учение: «Идите же, о монахи, ради добра для многих, ради счастья для всех, из сострадания к миру, ради добра, счастья и благополучия богов и людей... Проповедуйте, о монахи, Дхамму, прекрасную в начале, прекрасную в середине и прекрасную в конце, и духом и речью»[18]. Это было новшеством для брахманической религии, где культура проповеди не была распространена. В легенде мотивом отправки дхаммадута выступает забота о спасении других людей: «Есть

существа, у которых мало пыли в глазах, но они падут, если не услышат Дхамму»[19]. Установка на спасение окружающих была существенно усилена в буддизме Махаяны, где центральной фигурой, в отличие от Тхеравады, стал не архат, достигший индивидуального освобождения, а бодхисаттва, побуждающий к спасению других. Вероятно, это одна из важнейших причин, почему именно в форме Махаяны буддизм превратился в мировую религию.

Таким образом, религиозный прозелитизм — не архетип человеческой психики, но именно обнаруженный сразу несколькими религиями мем. Убеждая носителя в своей сверхценности, мемплекс заставляет его распространять себя: из текста «Деяний» видно, что апостолы испытывали постоянную необходимость «свидетельствовать» о том, что они видели и слышали от Христа; свидетельство (шахада) считается важной обязанностью верующего в исламе. «Верующие — это только те, которые уверовали в Аллаха и Его Посланника, а потом не испытывали сомнений и положили свое имущество и свою жизнь на путь Аллаха», — говорит Всевышний [20]; в «Дживака сутте» Будда упрекает в эгоизме тех из своих последователей, кто совершенен в вере, но не побуждает к совершенству в вере других [21]. В одной из центральных легенд, касающихся пробуждения Будды, демон Мара, являющийся Просветленному в саду во главе своего войска пороков, уговаривает Будду остаться пратьекабуддой («буддой для самого себя») — наслаждаться обретенным блаженством самому, не открывая другим тайну пути к освобождению, — однако Будда отвергает его предложение: Четыре благородные истины, открывающие путь к освобождению от страданий, представляют абсолютную ценность и должны стать достоянием всех. Такова логика, связывающая сверхценность мемплекса с необходимостью его распространения. Оказавшись удивительно удачным изобретением, способствующим лавинообразному распространению мемов, наднациональный прозелитизм за несколько столетий позволил мировым религиям охватить значительные территории, получив миллионы последователей.

Все три мировые религии уже на заре своего существования стремились к максимально широкому распространению. «Пусть двое не пойдут одним путем», — говорит Будда, обращаясь к дхаммадута [22]. Махаянисты разработали целую методику «искусных средств», позволявших донести учение до любого — независимо от его уровня образования, общественного статуса, благосостояния и культурной среды, — руководствуясь желанием помочь ему улучшить карму и обрести освобождение. Римских публицистов удивляла активная деятельность христианских миссионеров, равно как и то, что проповедники обращались не к образованной публике (как, например, софисты), а к наиболее массовой и не очень грамотной аудитории. И христианство, и буддизм, и ислам, и другие религии нового типа — такие, как джайнизм или манихейство — готовы были принимать людей любого происхождения. Отрицание сословных рамок, свойственное большинству религий нового типа и особенно мировым, оказалось еще одной полезной чертой, обеспечившей им массовость.

Терпима или нетерпима религия?

Но если христианство, буддизм и ислам обращаются ко всем людям независимо от их происхождения и социального положения, не следует ли их признать в высшей степени терпимыми? Это один из главных аргументов апологетов религии в споре с атеистами. Вне всяких сомнений, эпитет «нетерпимый» нуждается в уточнении — нетерпимый к кому и к чему? И если торжество ислама современные западные публицисты склонны связывать с военной экспансией (ведь и сам Мухаммед, согласно преданию, признавал: «Крепость моей общины покоится на копытах ее коней и наконечниках копий»[23]), то победа христианства над античным политеизмом действительно выглядит торжеством милосердия и всепрощения над жестокостью гонителей. Однако я склонен полагать, что триумф христианства все-таки следует считать как раз победой нетерпимости над толерантностью: максимально терпимое на уровне человеческом, христианство было

совершенно нетерпимо на уровне идей, мемов. Это сыграло решающую роль в его распространении: люди охотно принимали вероисповедание, которое не ограничивало аудиторию этническими, культурными и классовыми рамками; то, что новая религия в обмен на это требовала полного отказа от прежних богов и прежнего мировоззрения, сделало ее настоящей «убийцей» языческих культов, необычайно агрессивным мемплексом, уничтожающим конкурентов. Такой комбинации гуманизма и идейной нетерпимости древность еще не знала, и именно поэтому христианству удалось в рекордно короткие сроки превратиться во вселенскую религию, распространившись по значительной части Европы, Ближнего Востока и Северной Африки.

Как известно, в основе биологического кин-альтруизма лежит механизм, повышающий шансы на выживание генов: некоторым из них удалось запрограммировать своих носителей на снижение агрессии по отношению к родственным особям, а иногда даже на определенную помощь им. Как предполагает П.Д. Эллисон, аналогичный механизм могли выработать и мемы: им удается заставлять своих носителей поддерживать людей, разделяющих те же взгляды и принципы, — т. е. других носителей [24]. Общая идеология (и прежде всего религиозная) действительно способна сплачивать людей, которые еще вчера могли находиться в состоянии конфликта, и мы подробно рассмотрим примеры работы этого удивительного механизма в следующей главе, а пока зададимся вопросом: а возможен ли обратный механизм, когда мемам удается провоцировать носителей на ненависть и вражду по отношению к тем, кто является носителем конкурирующих (а значит, опасных для них) мемов? Судя по всему, такой механизм не только существует, но и лежит в основе всех религиозных конфликтов: уничтожение иноверцев не может мотивироваться никакими врожденными «инстинктами» и во множестве случаев не сопряжено ни с какой прагматической выгодой: его причина — кажущаяся нерациональной ненависть к тем, кто придерживается других представлений о сверхъестественном, особенно если они открыто их проповедуют. Однако обратим внимание на важное обстоятельство: религиозный мемплекс не преследует цели обязательно уничтожить носителя мемплекса-конкурента: даже самое нетерпимое религиозное учение всегда предлагает этому носителю возможность обращения — после чего все его былые проступки будут благополучно забыты, поскольку это соответствует прагматичным интересам мемплекса.

Итак, сформулирую правило, в поддержку которого я приводил и еще буду приводить аргументы:

Для религии хорошо быть нетерпимой на уровне идей. Это, с одной стороны, помогает ее распространению, с другой — позволяет избежать размывания. При этом для религии хорошо быть терпимой на уровне людей — ее не должны заботить этнические, сословные, половые, имущественные рамки, поскольку религия конкурирует не с людьми, а с другими религиями.

Верность сказанного можно продемонстрировать на примере ислама. Мухаммед обращался со своим вероучением только к арабам и (реже и в основном безуспешно) к евреям, которых арабы считали родственным народом. Даже спустя десятилетия после распространения ислама на Аравийском полуострове и за его пределами новой вере грозила опасность остаться национальной религией арабов — ведь, даже распространяя ислам на завоеванные земли, арабы продолжали считать себя «более истинными мусульманами», своего рода избранным народом в сравнении с новообращенными. Однако при Аббасидах, значительно расширивших круг обращенных в ислам народов, разрыв в статусе между арабами и остальными народами постепенно сокращался: при том, что концепция ислама как наднациональной религии, очевидно, была не столь выгодной для самих завоевателей, для их мемплекса она оказалась гораздо более привлекательной — точно так же, как христианство и буддизм, он превратился в религию без этнических границ.

Если для человека древних религий мир делился на населенную людьми область

Порядка и окружающие его земли Хаоса, неведомые и оттого опасные [25], то монотеистические религии предприняли самый смелый в истории поход на этот Хаос. Их доктрины требуют ознакомить с истинной верой всех людей без остатка, и место Порядка и Хаоса в мировоззрении мусульманина занимают дар-аль ислам и дар-аль харб — «территория мира», населенная последователями Пророка, и «территория войны», которую представляют собой земли неверных и которая вследствие этого должна превратиться в арену военных действий. В отличие от христианства, предпочитавшего увещевания и активное просветительство, ислам с самого начала полагался и на военную экспансию — концепция джихада, священной войны против неверных, которую мусульманин должен вести восемь месяцев в году, оказалась далеко не пустой декларацией. Мухаммед рассматривает ведение военных действий с целью защиты ислама как одну из священных обязанностей мусульманина: если во времена Мухаммеда джихад имел в основном оборонительный характер, то уже при первом из праведных халифов Абу-Бекре он становится важнейшим средством пропаганды новой религии.

Отметим другую сферу, где интересы религии столкнулись с интересами распространявших ее людей: для того, чтобы поощрить принятие ислама, власти халифата освобождали обращавшихся от уплаты крупных поземельного (харадж) и подушного (джизья) налогов. С прагматичной точки зрения эта мера выглядела абсурдом, поскольку опустошала казну, и халифы не раз делали попытки от нее отказаться: однако, несмотря на все усилия сделать подход к налогу рациональным, практика масштабного освобождения обращенных народов от хараджа просуществовала вплоть до 727 года Вот почему предположение историка ислама Даниэля Пайпса, убежденного, что «целью джихада является не столько распространение исламской веры, сколько расширение сферы влияния суверенной мусульманской власти»[26], вероятно, ошибочно: борьба за территорию, как фактор геополитический, может присутствовать в религиозной идеологии лишь на определенном этапе ее существования. Однако религия едва ли может бороться за территорию на протяжении всей своей истории: территория в ее привычно географическом смысле для мемплекса — слишком абстрактное понятие. Его «жизненное пространство» — это общественное сознание, а цель — распространение в как можно большем количестве копий. Критерием выступает число адептов и их приверженность вере, а площадь земли, на которой распространилась религия, — фактор вторичный, значимый лишь потому, что величина этой площади имеет некоторое отношение к числу проживающих на ней людей и повышает возможности дальнейшего распространения религии. Это подтверждается множеством ярких исторических примеров, один из которых — дискуссия о наличии души у индейцев, которая возникла в церковных кругах сразу же после открытия Америки. Если бы католическая церковь прежде всего руководствовалась желанием ограбить жителей Нового Света, как считают многие современные публицисты-антиклерикалы, логичным шагом с ее стороны стало бы отрицание у аборигенов души, что дало бы испанским властям карт-бланш на любое насилие по отношению к ним. Однако папа Павел III специальной буллой Sublimis Dei (1537) признал наличие у индейцев души и запретил превращать их в рабов: гуманистическая мораль христианства не могла разрешить считать неодушевленным существо, в сознание которого можно было бы скопировать мемплекс, и стремление к пропаганде вероучения закономерно одержало верх над желанием обогащения церкви и короны.

Тезис об идейной нетерпимости как о важнейшем средстве выживания и распространения религий не сможет претендовать на верность, если мы не рассмотрим пример буддизма: современные публицисты склонны считать эту религию исключительно терпимой, в том числе идейно. Казалось бы, это действительно так: миссионеры, несшие Четыре благородные истины за пределы Индии, вовсе не отвергали местных богов и отнюдь не призывали к отказу от местных культов. Напротив, многие туземные божества инкорпорировались в буддизм Махаяны, их рассматривали там в качестве бодхисаттв.

Казалось бы, идейная терпимость продемонстрировала такую же эффективность, как и нетерпимость: ведь буддизму она не только не помешала, но и явно помогла стать мировой религией.

Однако более внимательный анализ распространения буддизма выявит любопытную деталь. Утверждая сверхценность своего пути спасения, своих этики и образа жизни, буддизм не мотивирует верующего на ненависть к чуждым учениям, однако и не поощряет интереса к ним, заставляя испытывать к ним лишь равнодушие. Тем самым он освобождает для себя новое культурное поле, где ему не придется соперничать с другими религиями. Разрешая человеку сохранять ту религию, которую он исповедует на момент обращения, буддизм начинает постепенно заполнять культурные горизонты человека, вытесняя «разрешенную» религию, низводя ее до ранга суеверия или встраивая в свою мировоззренческую систему. Отметим, что и христианство, и ислам на определенной стадии своей истории, чувствуя слабость своей богословской базы, так или иначе проявляли готовность интегрировать в себя часть античного наследия, прежде всего философского, — достаточный ли это повод, чтобы говорить об идейной терпимости монотеизма? Тут, скорее, следует говорить о несколько ином типе конкуренции с враждебными комплексами идей: буддизм недаром широко пользуется так называемыми упая (уловками), позволяющими незаметно подвести человека к признанию правильности учения. Отсутствие агрессии в отношении адептов других религий, которое действительно проявляет буддизм, как мне кажется, есть лучшее подтверждение высказанной мной гипотезы: религии так же странно проявлять агрессию к людям, как было бы странно живущей в вашем желудке кишечной палочке ненавидеть ваших коллег по работе. Если религия и заставляет своих адептов уничтожать носителей других религий, это делается лишь потому, что она опасается, что распространяемые ими чуждые мемплексы способны уничтожить ее саму (эту проблему я рассмотрю в следующей главе). Но если она нашла менее жестокий способ конкуренции, она вполне может и не прибегать к насилию по отношению к иноверцам.

При этом буддизм отнюдь не единственная идеология, выработавшая такой способ борьбы с конкурентами: религиозно-философские идеологии европейских тайных обществ Нового времени также разрешали исповедовать ту религию, какой человеку придерживался с детства; однако тайное учение, понемногу занимавшее все его помыслы, довольно быстро ослабляло позиции «исконной» религий, замещая ее мировоззрение собственным. «Масонство принимает любую веру и любые политические убеждения своих членов, не пытаясь переубедить их, и желает, чтобы братья были искренне верующими»[27] — данный принцип красной нитью проходит сквозь всю историю масонства, однако при этом довольно трудно найти пример масона, который был бы правоверным католиком или православным. Буддизм предугадал и многие средства, которыми впоследствии широко пользовались протестантские общины, в частности, перевод канонических текстов на местные языки.

Механизмы конкуренции, используемые, с одной стороны, буддизм ом, а с другой — монотеистическими религиями, имеют свои плюсы и минусы, большинство из которых трудно оценить. По-видимому, благодаря своей неконфликтности буддизм обладает большей устойчивостью в периоды гонений: ему удавалось выживать в Индии при мусульманских правителях, а также во многих азиатских странах при колониальном режиме. Однако, как я уже говорил, в точности передачи информации буддизм, судя по всему, проигрывает. Возможно, что и в скорости распространения тоже. Я не возьму на себя смелость доказывать это предположение, поскольку потребовалось бы отдельное исследование, в какой степени различие в темпах распространения было независимым от конкретноисторических обстоятельств, — приведу лишь один довод: стремительная христианизация Нового Света (равно как и стремительная исламизация Северной Африки, Ирана и Средней Азии в течение двух веков, прошедших со смерти Мухаммеда) не имела и, вероятно, не могла иметь аналогов в истории буддизма; очевидно при этом, что и

залогом самих Великих географических открытий во многом служили миссионерские устремления христианства (ведь и Колумба кардинал Хименес называл апостолом, должным принести свет Христовой веры народам Индии [28]).

Показательно, что не буддистская, а именно христианская и исламская традиции миссионерства были в дальнейшем взяты на вооружение, например, индуизмом — примечательно, что он утрачивает терпимость именно в эпоху Делийского султаната: попытки насильственной исламизации как бы «научили» индусов религиозной нетерпимости, впервые заставили ощутить себя общиной единоверцев. А в XX веке опыт христианских миссионеров был успешно заимствован индуистскими сектами вроде «Общества сознания Кришны», впервые за долгую историю индуизма начавшими вести целенаправленную деятельность по вовлечению адептов по всему миру, а также буддийскими общинами, появившимися в западных странах [29]. Влиянием христианской эсхатологии объясняется и формирование в 90-е годы XX века алармистского и нетерпимого учения секты «Аум Синрикё», изначально формировавшегося как буддийское, но позже, как раз в 90-е годы XX века, сконцентрировавшегося на идее ядерного апокалипсиса, который человечеству якобы неизбежно придется пережить, и задаче спасения после катаклизма. Известно, что огромное влияние на Сёко Асахару оказало Откровение Иоанна, превратившееся в его настольную книгу: именно к Откровению, вероятно, восходит и неожиданная трактовка общины как круга праведников, которому предстоит возродить жизнь на Земле после техногенной катастрофы. Эти примеры свидетельствуют о том, что религии не гнушаются заимствовать друг у друга, казалось бы, несвойственные им и не вписывающиеся в них органично черты. Религии выживают, как могут и чем могут, ибо главная задача их существования — выживать.

Религиозная и человеческая мораль — не одно и то же

В отличие от религий древнего мира, этическая составляющая которых в основном ограничивалась регулированием отношений между членами сообщества, религии нового типа сделали на этике особый акцент, введя универсальную мораль, предполагающую одинаковые требования ко всем — независимо от их этнической или сословной принадлежности, возраста, пола и т. п. Интерес более поздних религий к этике историки-эволюционисты объясняли либо социально-экономическим развитием общества, которое, конечно же, вело и к развитию духовному: от ритуалов и суеверий люди переходили к этическому анализу и более гуманистичному взгляду на мир, либо переходом от родо-племенной структуры к классовой в связи с возникновением централизованного государства, либо еще чем-то в том же духе. Попытки связать растущий интерес религий к этике с развитием мышления или общества впоследствии не раз подвергались критике в антропологической и исторической науке: верные на первый взгляд отправные точки эволюционистских рассуждений не привели к целостному и непротиворечивому объяснению. Вот простой пример. Усваивая единую латинскую культуру и единое законодательство, укрепляя связи между отдельными частями государства, народы Римской империи действительно пережили разрушение частной морали отдельных сообществ — таких, как полис или племя; и это приводило к унификации моральных требований, независимо от этнической принадлежности и общественного положения каждого. А вот христианство, предложившее универсальную мораль, как оказалось впоследствии, вовсе не подтолкнуло к исчезновению границ между людьми — напротив, устранив этнические и сословные барьеры, оно создало еще более прочную конфессиональную границу — все Средние века в Европе прошли под знаком религиозных войн, подозрительности и нетерпимости к иноверцам. Можно ли утверждать, что христианство больше соответствовало принципам развитого государства и, таким образом, возникло в ответ на потребности социального прогресса? Вероятно, нет — тем более что примеров высоких цивилизаций, не создавших пресловутой универсальной

морали, в истории гораздо больше, чем обратных. И даже там, где ее можно обнаружить, она не всегда оказывалась жизнеспособной: например, Древняя Индия, страна высокой культуры и развитой философии, вплоть до появления джайнизма и буддизма никакой универсальной морали не знала. При этом буддизм с его универсальной этической системой не только не стал в Индии господствующей религией, но и фактически был вытеснен индуизмом.

И буддизм, и христианство в своих истоках эгалитарны и довольно враждебны к государству, это религии, популярные прежде всего в среде деклассированных элементов: таким образом, связь между формированием развитого государства и появлением этих религий действительно есть, но она другого плана — обе религии религии возникли в период разрушения устоявшихся отношений в обществе. Однако не следует заблуждаться, что устаревшие отношения прогрессивно заменялись новыми. Напротив, освященная индуизмом система варн, сформировавшаяся задолго до появления буддизма и сохраняющая актуальность до сих пор, продолжала служить в Индии основой социальной стратификации. Другое дело, что у мировых религий действительно был существенный интеграционный потенциал, и поэтому они могли выполнять в централизованном государстве задачу объединения общества. И этот момент, отмеченный историками еще в XIX веке, действительно справедлив — однако такую роль они начинали играть лишь тогда, когда правящий класс догадывался прибегнуть к их помощи — как это сумели сделать Константин Великий или Ашока.

Универсальность христианской морали не только в равенстве перед ней всех людей, но и в четком разделении поступков на плохие и хорошие. Мы не увидим ничего революционно нового в большинстве из десяти заповедей, унаследованных христианством от иудаизма — равно как и в идее о посмертной ответственности души за прегрешения: уже в так называемой «Отрицательной исповеди», которую душе древнего египтянина предстояло произнести перед сорока двумя богами, перечислялись те же моральные запреты: не убивал, не крал, не совершал насилия [30]... А вот действительно важное мировоззренческое новшество ускользает от самих иудеев и христиан: в отличие от народов, исповедовавших политеистические верования, они впервые четко разделили не только все человечество на «людей правды» и «людей неправды», но и все поступки на праведные и неправедные. Такое деление органически вытекает из самой сути монотеизма: Бог не может быть равнодушен ни к одному из дел, происходящих в сотворенном Им мире; следовательно, любое дело либо угодно Ему, либо неугодно, но никоим образом не может оставаться нейтральным с точки зрения этики.

Это представление, впервые четко зафиксированное в древнейших текстах Авесты и Ветхого Завета, обретает новую жизнь в христианстве, где у Бога появляется своеобразный антагонист — дьявол; при том, что христианское богословие всегда чуралось дуализма, напоминая, что враг человеческий действует исключительно «по попущению Господню», существование дьявола облегчало разграничение человеческих деяний на добрые и злые. И если в иудаизме Сатана («обвинитель», «помеха»), судя по всему, был ангелом, призванным лишь обличать перед Богом моральное несовершенство людей [31], то христианский дьявол выступает независимой и противодействующей Богу силой, гением зла. Такая эволюция вполне закономерна; не будет преувеличением сказать, что христианский дьявол не имеет аналога в большинстве предшествующих религий — его полноправным предтечей может считаться лишь маздаистский Ангро-Майнью. У античных писателей эта фигура вызывала удивление, о чем свидетельствует, например, следующий фрагмент «Правдивого слова» Цельса: «Христианское учение о сатане результат непонимания загадок (имеющихся в творениях древних поэтов и философов). Древние намекают на некую божественную борьбу: в частности, Гераклит говорит так: „Надо знать, что существует всеобщая война, что справедливость — раздор, что все возникает и проходит в силу раздора“. А Ферекид... изложил миф, в котором одно воинство противопоставляется другому; одним предводительствует Кронос, другим —

Офионей; он рассказывает об их вызовах и битвах, о том, что между ними существует уговор, что та сторона, которая будет ввергнута в Океан, считается побежденной, а те, кто их низверг и победил, получают во владение небо. Тот же смысл имеют и мистерии, относящиеся к титанам и гигантам, объявляющим войну богам, и существующие у египтян (мифы) о Тифоне, Горе и Осирисе»[32].

Цельсу, хорошо знавшему философские и религиозные учения, имевшие хождение в античном мире, христианская концепция борьбы между Богом и сатаной за душу человека казалась странной бессмыслицей; борьба богов, имеющая место в упомянутых им религиозных системах, порой не лишена моральной подоплеки, но, как справедливо отмечает Мирча Элиаде, является скорее борьбой между силами Порядка и Хаоса, прежде всего связанной с космогонией, а не с этикой. Такова война между Мардуком и Тиамат в мифах Вавилона, дэва и асура в ведической религии и индуизме, богами и титанами у Гесиода, асами и ванами в скандинавской мифологии и т. п.

И хотя в религиях старого типа и присутствует разделение богов на добрых и злых, никакой абсолютизации морали там нет: добрые боги в ряде мифов выступают коварными и несправедливыми, проявляют гордыню, зависть, ревность и любые другие дурные качества. Так, Один именуется «сеятелем распрей», а его супруга Фригг показана распутницей, далеко не соответствующей представлению о хорошей жене. Вполне логично, что и боги, которых мы, носители христианской или постхристианской культуры, отнесли бы к злым или, по меньшей мере, неприятным, не имели в упомянутых культурах полностью негативного образа: например, Сет, злое божество древнеегипетской мифологии (которая, к слову, одна из наиболее близких к христианскому видению бытия как борьбы добра и зла), выступал покровителем воинских качеств; Геката, предводительствующая толпами ночных монстров, олицетворяла мудрость и красноречие, покровительствовала свадьбам и деторождению. Эти и другие отрицательные боги были объектами культа — ведь зло требовалось умиротворить. Многие из таких богов-антагонистов являются трикстерами — своего рода пародиями на верховных, добрых богов, отличающимися целым набором симпатичных качеств: юмором, хитроумием, обаянием. Таков Локи скандинавских мифов: отец великанши Хель, владычицы царства мертвых, и Фенрира, огромного волка, будущего убийцы Одина, и будущий предводитель войска мертвецов в апокалиптической битве Рагнарёк, обманом умертвивший светлого бога Бальдра, запятнавший себя предательством, мужеложством и оскорблениями всех богов, при этом он является культурным героем и живет в Асгарде среди других богов. Он как бы символизирует амбивалентность зла — при своей отвратительности оно является необходимой составляющей жизни. Во множестве политеистических религий боги, олицетворяющие добро и зло, — близнецы, две стороны одной медали: олицетворение вечной жизни и справедливости Осирис и мрачный убийца Сет, владычица любви и плодородия Инанна и владычица преисподней Эрешкигаль и т. п. Таким образом, замечание Юнга: «у восточного человека вопрос морали стоит вовсе не на первом месте, для него добро и зло — неотъемлемые составляющие природы и являются всего лишь разными степенями одного и того же»[33], — будет верным скорее не по отношению к адепту какой-либо из восточных религий (поскольку среди них есть религии как нового, так и старого типа), но по отношению к носителю почти любой языческой религии. Даже в античной философии, с ее характерным акцентом на этических проблемах, зло чаще всего рассматривалось либо как заблуждение, либо как неизбежность, проистекающая от общего несовершенства мира.

Нечеткое деление богов политеистических религий на добрых и злых было тесно связано с представлением о них как о несовершенных существах — точно так же, как и люди, греческие и индуистские боги — рабы, а не господа порядка вещей во Вселенной. Только всемогущий Бог может быть полностью свободен от пороков, а значит, способен олицетворять абсолютное добро. Несовершенные боги не могут требовать многого и от людей. «Почему бы нам... не доказывать... что, умерщвляя людей, мы совершаем таинства

Кроноса,.. а мужеложствуя и беззаконно совокупляясь с женщинами, мы подражаем Юпитеру и другим богам, находя для себя в этом защиту в сочинениях Эпикура и поэтов?»[34] — задается справедливым вопросом Иустин Философ, рассуждая об античной религии. Моральная невзыскательность богов вела к тому, что человек древности был куда свободнее в своих поступках, чем средневековый христианин или мусульманин — если, конечно, он не совершал уж совсем вопиющих преступлений. Монотеистические религии лишили его этой свободы — коль скоро весь мир оказался разделенным на добро и зло, они получили право требовать от человека соблюдения определенных норм жизни: избегать харам и творить фард (или, по меньшей мере, халал), как сказал бы мусульманин.

Как мне кажется, в действительности упор на этику — это одна из особенностей, способных дать религии существенные преимущества перед конкурентами: подвигая адептов к праведности и предостерегая их от греха, им удается добиться от них активности в областях, наиболее важных для мемплекса — в его надежном сохранении и распространении. Если вера в богов древности, во многом выступавшая проекцией традиционных устоев общества, начинала утрачиваться с разрушением самих этих устоев, то Бог монотеистических религий сам требовал определенного устройства общества, позволяющего сохранять веру в него. Создав абстрактного, всеблагого, всемогущего и всесильного Бога, монотеистические религии смогли нарушить паритет между богами и человеческим обществом: если ранее скорее боги служили обществу, то теперь Бог требовал от человека службы себе — причем службы, награда за которую ждет лишь после смерти.

В дхармических религиях место такой активной силы занял универсальный принцип спасения, позволяющий достичь освобождения от страданий или полного единения с божеством, как в индуизме: маня верующего этой целью, джайнизм встраивает его мысли и поступки в рамки «правильной веры, правильного познания и правильного поведения», а буддизм — в рамки восьмеричного пути спасения, состоящего из «праведного воззрения, праведного стремления, праведной речи, праведного поведения, праведной жизни, праведного усилия, праведного созерцания, праведного размышления». Распространенное заблуждение, согласно которому буддизм не противопоставляет добро и зло, неверно трактует ситуацию: ведь в действительности, как отмечает японский философ Юдзиро Накамура, буддизм считает добром отрешение от чувственного мира и соблюдение всех предписаний этой религии, а злом — их нарушение[35].

Устанавливая набор обязательных для выполнения действий, религия легко превращает верующего в марионетку. Конкретные действия, к которым она побуждает, могут быть самыми разнообразными — от зороастрийской заповеди уничтожать змей и скорпионов до джайнистского предписания не делать этого, даже если они угрожают жизни, но рано или поздно там появятся и непременно закрепятся другие, куда более важные императивы: распространять веру, бороться с ересью и другими религиями. Перечень грехов в мировых религиях, как правило, отражает движение от восприятия преступления как антиобщественного поступка к пониманию его как проступка против религии: например, среди десяти грехов, выделяемых ранним буддизмом, наряду с убийством, воровством, прелюбодеянием и т. п. фигурируют упорство в заблуждениях и пустословие — под этим термином явно понимаются именно те рассуждения, которые подвергают сомнению каноническое толкование веры.

В свете такой трактовки этических принципов религий нового типа многие из их основ, кажущихся привлекательными и прогрессивными, начинают выглядеть совершенно иначе. Например, современные христиане часто говорят, что христианство, в противоположность многим религиозным и философским системам древности, впервые утвердило приоритет свободы воли. Выглядит это действительно так: эволюция взглядов католической церкви на свободу воли представляет собой постепенный отход от представления об ее пассивности, которое в своих поздних сочинениях ввел Августин, и от указания Августина и Иеронима на необоримость человеческой природы, влекущей его

к греху [36], и приближение к позиции Бернарда Клервосского, Альберта Великого и Фомы Аквинского, согласно которым свобода воли служит необходимым основанием для вменения поступка в вину или заслугу человеку; в дальнейшем церковь не раз осуждала как еретиков богословов, склонявшихся к фатализму, — К. Янсена и его последователей, М. Лютера с его учением о предопределении. В народных версиях католицизма и православия, питавшихся не отвлеченными богословскими спорами, а разъяснениями приходских священников, что можно делать, а чего нельзя, свобода воли выступает почти априорным представлением: в фольклоре Европы тема фатализма выражена гораздо слабее, чем тема сознательного выбора человека — и, соответственно, воздаяния за этот выбор [37]. Однако о какой именно свободе идет речь? Свобода воли, данная в жестчайшей системе координат, с черно-белым делением на добро и зло, позволяет гораздо эффективнее манипулировать верующим, нежели это позволил бы фатализм. Вероятно, именно в этом и заключается причина, почему тезис о свободе воли победил не только в христианстве, но и в других религиях нового типа: так, в исламе, который часто ошибочно считают фаталистичным, победила точка зрения богослова Аль-Газали, подчеркивающего, что без свободного выбора Рай и Ад не имели бы смысла — и человек обязан использовать благородный и почетный Божий дар свободной воли, чтобы поступать достойно [38]. Та же закономерность просматривается и в эволюции дхармических религий: так, буддизм и джайнизм отказались от свойственного индуизму представления о жестком детерминизме кармы, предложив верующему привлекательный путь освобождения от последствий дурных дел благодаря вступлению на правильную стезю.

Так или иначе, но универсальная этика мировых религий выстраивает определенную иерархию, внизу которой находится человек с его потребностями, а наверху парит его вера, ради которой и возведено все здание религии. «Вера состоит из семидесяти с лишним или шестидесяти с лишним частей: самая достойная из них — речение „Нет бога, кроме Аллаха!“, а самая незначительная из них — убрать помеху с дороги»[39]. Так в одном из хадисов рисуется разница между поступками, необходимыми для трансцендентального Бога, и добрым делом, сделанным для других людей. Не следует ждать службы людям от явления, которое создавалось совсем не ради людей, и мораль мировых религий не устает об этом напоминать. Возможно, буддизм действительно не заботился об этических поисках в сократовском духе, однако там, где речь идет об отношении к самой организации, буддистская этика ничем не уступает монотеистическим религиям в своем черно-белом видении мира и неожиданной жестокости воздаяний за прегрешения: «Если живые существа проливают кровь будды, клевещут на Три Драгоценности и не почитают сутры... отнимают собственность монашеской общины, порочат монахов и монахинь… ложно присваивают себе статус шрамана, а сами не считают себя шрамана, если они в корыстных целях пользуются собственностью монашеской общины, дурачат и обманывают мирян, нарушают правила винаи... похищают имущество, принадлежащее общине монахов... то они непременно попадают в беспросветный ад, из которого не могут выйти никогда в течение тысяч, десятков тысяч коти кальп»[40]. В популярном буддийском рассказе двое бодхисаттв, прочитав мысли намеревающихся ограбить их матросов, превентивно убивают их — вовсе не для того, чтобы спасти свою жизнь, но для того, чтобы спасти души матросов от страшного греха. Предание трактует мотив их поступка как сострадание. Именно такие особенности этики мировых религий лучше всего показывают, что в религиозной этике важно для самих мемплексов, а что — нет. «Всякий грех и хула простятся человекам, а хула на Духа не простится»[41].

Милосердие как метод пропаганды

Но если даже представление о свободе воли и традиция мученичества, как говорилось в пятой главе, могли закрепиться именно как способы распространения мемплекса, не так ли утвердились в раннем христианстве и свойственные ему доброта,

милосердие и всепрощение? Церковные авторы не раз подчеркивали, что именно честность христиан, их сострадание к ближнему и готовность оказать помощь даже незнакомцу сильнее всего воздействовали на язычников, заставляя их поменять свое мнение об этой религии: римлян «удивляет, что те, которых раньше они знали за людей пустых, низких, бесчестных, вдруг исправились», — свидетельствует Тертуллиан. Иустин говорит о метаморфозе язычников, принявших крещение: «Это я могу показать на многих из наших, которые из наглых и свирепых переменились, будучи побеждены или тем, что насмотрелись строгости жизни своих соседей, или тем, что видали в спутниках чудное терпение в перенесении обид, или из опыта узнали нравы тех людей, с которыми соприкасались по делам»[42]. Иногда стремление христиан поразить язычников своим примером было осознанным («Так живите же так, чтобы, наблюдая ваши добрые поступки, язычники восславили Бога в день пришествия», — наставляет паству апостол Петр [43]), однако в целом христиане стремились именно к нравственному совершенству, а не к вовлечению путем демонстрации фальшивых добродетелей. «Они не прелюбодействуют, не распутствуют, не лжесвидетельствуют, не ищут чужого, почитают отца и мать, справедливо судят, — говорит Аристид Философ. — Чего не хотят себе, не делают того другому, обижающих их увещевают и делают их полезными себе самим, стараются благодетельствовать даже врагам»[44]. Подставляя другую щеку, христиане создавали, возможно, странный и противоречащий римскому представлению о здравом смысле, но при этом весьма привлекательный образ. Первоначальный страх, который общество испытывало к адептам нового культа, постепенно сменялся благожелательным любопытством: честность христиан и их готовность помогать даже иноверцам делала их хорошими соседями, друзьями, согражданами. Св. Дионисий Великий у Евсевия Кесарийского описывает исполненное сострадания и достоинства поведение александрийских христиан во время эпидемии моровой язвы: в отличие от пораженных страхом язычников, христиане «поддерживали друг друга, безбоязненно посещали больных, неутомимо ходили за ними, и, служа им ради Христа, вместе с ними радостно умирали, потому что, исполняясь страданиями других, привлекали к себе болезнь от своих ближних и добровольно принимали их мучения»[45]. Умирая от болезни, христиане распространяли свое учение гораздо лучше, чем если бы прятались по домам, спасая себя: примеры столь человеколюбивой самоотверженности поражали воображение римлян, в глазах которых бесстрашие было безусловной добродетелью.

Итак, гуманистическая этика христианства вновь оказалась чертой, благоприятной для выживания и распространения учения — что бы ни думали сами христиане. Примечательно, что по мере того, как христианство все более превращалось в доминирующую религию, эти варианты мемплекса стали уступать позицию другим, где место избыточных сострадания и щедрости занял привычный прагматизм. Более того, закономерно изменялось и само понятие христиан о добре и зле, демонстрируя весьма любопытную эволюцию. Для ранних христиан добрые дела — важнейший признак веры: если язычник добр, для него возможность спасения открыта так же, как и для христианина. «Когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую», — пишет апостол Павел [46]. Иустин отмечает сходство многих этических идей античных философов, особенно стоиков, с христианским учением; по его выражению, языческие философы были «христианами до Христа»[47].

Однако более поздние авторы склоняются к тому, чтобы считать крещение необходимым условием спасения. Представление, что язычник тоже может спастись, сперва вытесняется компромиссным решением — если язычник действительно добродетелен, Господь непременно снизойдет к нему и подскажет, что нужно стать христианином («Явился Я здесь, чтобы обратить и присоединить тебя к верным рабам Моим. Ибо не хочу Я, чтобы человек, творящий праведные дела, погиб в сетях вражиих»,

— говорит Господь язычнику Плакиде, будущему великомученику Евстафию [48]), а затем и другим, куда менее терпимым. «Есть и такие язычники, которые не только не беспокоят христиан, но их поддерживают и покровительствуют. Тем хуже. Язычникам не следовало бы и знать о наших добрых делах, которые должны бы видеть одни только верующие. Худо для нас то, когда мы творим добрые дела под их покровительством»[49], — наставляет Тертуллиан жену. Христианство постепенно отмежевывается от единого права всех людей на совершение добрых поступков — отныне добро, творимое язычниками, считается мнимым, и по мере усиления своих позиций в обществе церковь приходит к представлению, что язычник априори служит дьяволу. «У язычников не только учение было сатанинское, но и жизнь дьявольская»[50], — пишет Иоанн Златоуст. Если ранние христиане старались оказывать язычникам помощь (поскольку на заре распространения мемплекса он остро нуждался в пропаганде), то теперь цели христианства изменились: главное — удержать уже обращенных, и язычников следует не поощрять к обращению в истинную веру, а попросту изолировать, чтобы они не разлагали общество христиан; следовательно, любая помощь, которую христианин им оказывает, есть не добро, а грех. «Я не называю любовью, но человеконенавистничеством и отпадением от Божественной любви то, когда кто-либо утверждает еретиков в их заблуждении на неминуемую погибель этих людей»[51], — отмечает Максим Исповедник в VII веке, а Петр Коместор в дискуссии о методах борьбы с язычниками озвучивает позицию, на которой фактически и стояла церковь: «Действуй смело и будь спокоен, проливая кровь врагов Христовых»[52]. Убийство человека по-прежнему оставалось страшным грехом, но теперь язычник был выброшен за пределы рода человеческого.

Двери спасения закрывались и для еретиков — примечательно, что их сила веры не играет никакой роли, поскольку участь человека определяет лишь его отношение к церкви. «Кто не член Христов, тот не может спастись. Можно иметь почесть, можно иметь таинство, можно петь „аллилуиа“, можно отвечать „аминь“, можно держать Евангелие, можно иметь веру во имя Отца и Сына и Святого Духа и проповедовать ее, но нигде, кроме православной католической церкви, нельзя найти спасения»[53], — пишет Блаженный Августин. И даже если еретики добровольно идут на мученичество, это не дает им ни единого шанса спасти душу. «Да хотя бы таковые претерпели и смерть за исповедание имени, — пятно их не омоется и самой кровью.... Не может быть мучеником, кто не находится в Церкви; не может достигнуть царства, кто оставляет Церковь, имеющую царствовать»[54], — утверждает Киприан Карфагенский. Ему вторит целый сонм голосов: «Кто не содержит правой веры, тот приуготовляет пищу неспящим червям и жертву князю темниц адских; дух его чужд жизни вечной; он явный отступник от Бога»[55]; «Кто хочет спастись, должен держать католическую веру, кто же ее целой и непорочной не соблюдет... во веки веков погибнет»;[56] «Еретики хулили и хулят Духа Святаго. Им не будет прощения ни в сей век, ни в будущий, по слову Господню; потому что воспротивились Самому Богу, от Которого избавление; и кто поможет им?»[57].

В дальнейшем свое эксклюзивное право на добрые поступки повторяют не только деятели церквей — католической и православной, но и сектанты, считающие официальную церковь еретической. Православный миссионер, борец с раскольничеством Дмитрий Ростовский уделяет целых пять глав объяснению того, что раскольники могут совершать лишь дела «мнимы быти добры»; даже те благие дела, которые раскольник совершает не из тщеславия, а из стремления помочь ближнему, не являются таковыми, поскольку творить подлинное добро можно, лишь исповедуя православие [58]. Раскольники старались как можно скорее установить собственную монополию на добрые дела. «...Зле крестивыйся добре веровати не может»[59], — пишет Авраамий, а Феодосий Васильев напоминает, что, какие хорошие поступки ни совершай, «без правыя веры не возможно спастися»[60].

В Коране, который был написан позже других священных книг монотеистических религий, эволюция отношения к язычникам рекордно кратка и начинается с уже гораздо

более высокого градуса нетерпимости к ним. «Вашим пристанищем будет Ад! Никто вам не поможет!»[61]. Несколько больше времени заняла эволюция вопроса о том, что делает самих мусульман достойными спасения — добрые дела или же вера? Некоторые ранние течения ислама (азракиты, сифриййа) считали, что член уммы, совершивший смертный грех, перестает быть мусульманином и оказывается вне закона — т. е. любой мусульманин может его убить (азракиты отказывали в возможности спасения и детям грешника). Другие (в частности, мурджиты) считали, что неважно, добро или зло творит человек: если он мусульманин и верит в единого Бога, он в любом случае спасется: «Ни один мусульманин не умрет, но Аллах поместит вместо него еврея или христианина в геенну огненную»[62]. Победила позиция компромисса с заметным перевесом в сторону последней точки зрения: Аллах снисходителен к тем, кто не отступал от него, даже совершая крупные проступки, и может проявить милосердие, оценивая деяния грешника.

К подобному взгляду рано или поздно приходят все религии, рассматривающие взаимоотношения добра и зла с резко дуалистичных позиций.

Все лживые, с друдж в теле не придерживаются учения.

Все не придерживающиеся учения полны непослушания.

Все полные непослушания неправедны.

Все неправедные — поплатившиеся телом, —гласит фрагмент «Видэвдада»[63], утверждающий, что отошедших от маздаистского учения ждут бедствия и болезни, а возможно, даже обосновывающий необходимость насилия над ними. Древний иудаизм не закрывал для язычников возможности спасения — напротив, язычник мог добиться его и без соблюдения сложных ритуальных предписаний, обязательных для иудея. Однако в более поздних книгах отношение к язычникам радикально иное: например, в главной книге хасидизма «Тания» говорится, что души неевреев происходят от демонических сил [64], а в книге «Эц хаим» отрицается сама возможность совершения ими добрых дел: «И все добро, что творят язычники, творят они лишь ради себя»[65].

Итак, судя по всему, универсальная мораль распространялась отнюдь не в силу своего этического совершенства. Если проанализировать связь между задачами распространения религии и изменениями в ее этике, мы увидим, что гуманизм, социальная терпимость и милосердие оказались хорошей приманкой для адептов и действенным средством расширения аудитории; при этом неразрывная (и совершенно неоправданная с рациональной точки зрения) связь между этикой и неким универсальным принципом «спасения», которую предлагает каждая религия нового типа, — это ключевое оружие самого мемплекса, позволяющее ему уничтожать все остальные.

Культурный геноцид

Мэри Дуглас отмечала экстернализационную роль, которую играют в религии ритуалы и культовые артефакты: они определенным образом организуют мышление, перенося абстрактные представления в зримый материальный мир. Это можно проиллюстрировать цитатой из книги Уильяма Штаннера, где этнограф описывает свое путешествие по австралийскому бушу в сопровождении аборигенов, которые поясняют связи между каждым конкретным местом и тем или иным мифологическим сюжетом: «...путь пролегал не по какому-то местному ландшафту, а через очеловеченное пространство, заполненное значениями»[66]. Любая религия старается увеличить число ритуальных предметов, сакральных мест, священных книг и т. п., т. е. заполнить окружающее пространство объектами и явлениями, вызывающими коннотации с ней самой. «Следует увеличивать святость, а не преуменьшать», — гласит раввинистический принцип. В религиях нового типа это явление имеет особый размах: опутывание адепта сетью коннотаций, связывающих его с религией, выступает одним из средств создания реальности sui generis, преломляющей мир в том свете, в каком это нужно мемплексу. В монотеистических религиях догма проникает во все сферы жизни, воплощаясь в тысяче зримых образов-символов и диктуя свои порядки в политике, экономике, искусстве,

ведении войны. И поскольку религия, охватывая сознание все новых людей, распространяется по новой территории, ей приходится заботиться о том, чтобы очистить пространство от любых символов, которые могли бы увести верующего не туда, куда требуется.

«Почитай отныне то, что сжигал, и сжигай то, что почитал», — так, по преданию, сказал во время обряда крещения реймсский епископ Ремигий королю франков Хлодвигу. Уничтожая руками своих носителей языческое и оттого нечестивое идейное наследие предшествующих религий, запечатленное в текстах и произведениях искусства, мемплексы христианства и ислама расчищают культурное пространство для себя самих. В истории политеистических обществ подобный «культурный геноцид» встречается крайне редко, как правило, в ситуации, когда освободившийся из-под власти иноземных захватчиков народ пытается стереть все следы своего национального унижения — но в этом случае религиозные атрибуты уничтожаются далеко не в первую очередь: наибольшую ненависть вызывает атрибутика государственная. Даже мотивы иудейского царя Езекии, разрушавшего языческие статуи и запрещавшего иноземные обряды, были, вероятно, в большей степени политическими, чем религиозными: царь старался освободить Иудею от позорных воспоминаний о политическом доминировании Ассирии. Однако в христианстве и исламе дела обстоят иначе: поскольку обе религии были основаны на Откровении Бога, выдвигающем к людям новые требования, они в известном смысле стремились построить новый мир — это становилось еще одним обоснованием необходимости уничтожить все, что ассоциируется с прежним, несправедливым порядком. И так как образы «язычества» — культов, имевших ко времени распространения христианства многовековую историю, так или иначе проникли во все сферы жизни, христианству требовалось выбить их изо всех щелей, где они могли бы укрыться. Уничтожение в 391 году храма Сераписа, погром в 415 году Александрийской библиотеки, разрушение статуй богов и героев — лишь отдельные события процесса, в котором культурное пространство античности быстро замещалось новым пространством христианской культуры.

Примечательно, что сами христиане отнюдь не ставили сознательной цели изгладить воспоминание о язычестве: напротив, подробный разбор философских представлений античности в писаниях христианских апологетов (Оригена, Тертуллиана) часто оказывался для людей Средневековья и современности единственным средством узнать, в чем собственно эти представления состояли. Однако ненависть ко всему языческому, внушаемая христианством, была столь сильна, что верующие просто не могли перенести скверны, проистекающей от любых проявлений языческой культуры. Характерно, что уничтожение памятников языческой культуры продолжалось и тогда, когда античные культы уже давно не представляли для христианства никакой опасности. Например, в правилах, принятых Поместным Карфагенским собором 419 году, записано: «просить благочестивейших царей, да повелят совсем искоренить останки идолов по всей Африке... и идолов истребить, и капища их, в селах и в сокровенных местах без всякой благовидности стоящие, всяким образом разрушать»[67]. Речь идет, по сути, об уже заброшенных святилищах, отнюдь не привлекавших толп народа — однако и они вызывают ненависть христиан, для кого само их существование казалось источником ритуальной нечистоты. Трулльский собор, проходивший в самом конце VII века, когда античных культов давно уже не существовало, принял решение запретить театральные и цирковые представления, которые по-прежнему ассоциировались с язычеством. Точно так же уже в наши дни, в 2001 году афганские талибы уничтожили древние буддийские статуи, уж явно не представлявшие никакой опасности для ислама.

Мемплексу христианства удалось найти еще более хитроумный способ борьбы с посторонними культурными элементами — он провоцирует своих носителей не только на уничтожение языческих артефактов, но и на целенаправленное замещение старых языческих мемов новыми. Почему дорога, по которой проходил папа римский во время

Великой Литании в день Св. Марка, пролегала точно по тому же маршруту, по которому во время языческих Робигалий, праздновавшихся в тот же самый день — 25 апреля, следовал жрец Юпитера? Для чего христианские святые, обращавшие языческие народы, закладывали церкви и монастыри на месте уничтоженных ими культовых сооружений язычников (так, князь Владимир заложил Десятинную церковь на месте низверженного идола Перуна, преподобный Авраамий основал Иоанно-Богословский монастырь в Ростове на месте поклонения Волосу, Стефан Пермский воздвиг храм Михаила Архангела на месте срубленной им «прокудливой березы», почитавшейся зырянами, причем с таким расчетом, чтобы престол находился точно над ее пнем; церковь девы Марии Гваделупской была воздвигнута на месте разрушенного индейского храма близ Мехико и т. п.)? Эти многочисленные факты иногда рассматриваются историками как примеры двоеверия — дескать, распространители христианства отдавали определенную дань уважения священным для язычника местам, стараясь использовать их уже укоренившуюся сакральность. Я более склоняюсь к тому, что уничтожение идолов носило символический характер очищения места от скверны [68], а также выступало способом пропаганды: святые, лично разбивавшие или сжигавшие статуи, срубавшие священные деревья, показывали, что не боятся «поганых» богов и что их Бог сильнее языческих, а замещение языческих святынь христианскими культовыми сооружениями представляло собой попытку освободить облюбованное сатаной место, где он имел наибольшую силу, от его власти. Но как бы то ни было, последствия такого замещения для мемов оказывались весьма благоприятны: нет лучшего способа очистить место или предмет от прежних коннотаций, чем придать ему новые. Сакральная география еще недавно языческих мест быстро заполнялась новыми смыслами, и кажется достоверным, что христианские миссионеры нашли этот эффективный способ замещения старых мемов неосознанно — например, по такому механизму: 1) там, где храбрый миссионер ставил на месте публично уничтоженного идола крест, успехи христианства были больше, чем там, где другой, более робкий, не решился тронуть языческое капище; 2) успех трудной миссии впоследствии закономерно приносил миссионеру звание святителя, делал его героем жития, которое переписывали и читали монахи, священники и миряне; 3) авторы житий, как показывает анализ, обязательно подчеркивают, что миссионер разбил идола, уничтожил священное дерево и т. п. на глазах у язычников; 4) этому примеру старались подражать другие миссионеры, воздвигавшие святыни точно на месте уничтоженных языческих. Так удачно найденный способ борьбы с нежелательными коннотациями мог закрепиться в традиции путем естественного отбора.

В дальнейшем такой геноцид идей применялся христианством и исламом бессчетное число раз: хорошо известно, например, сколько литературных памятников майя стали жертвами грандиозных костров иезуитов. Именно геноцидом идей, а не только варваризацией античной культуры в значительной степени объясняется тот факт, что культура раннего Средневековья оказалась намного беднее и проще культуры античной: она могла расти и усложняться там, где ей позволено было заимствовать у своей предшественницы, но, стараясь стереть память о ней, христиане закрывали для своего мемплекса большинство подобных путей. В искусстве раннего Средневековья почти не встречаются никакие мотивы, кроме христианских: в изобразительном искусстве преобладает иконография, в декорировании зданий — использование библейских сюжетов, в литературе — агиографический, богословский и дидактический жанр. Готическое искусство отмежевывалось даже от природы, которая в большинстве культур мира служит важнейшим источником образности и вдохновения — ведь земной мир виделся лежащим во зле. Пройдет довольно много времени, пока искусству удастся подняться до настоящих вершин, а светский элемент проглянет сквозь засилье религиозных мотивов.

Ранние христианские мыслители, получившие, как правило, классическое античное образование, осознавали философскую скудость своей веры — однако попытки

позаимствовать теологический аппарат из греческой философии вызвали бурную реакцию. «Многие шарахаются прочь от эллинской философии, точно дети от буки, боясь, что она совратит их с истинного пути», — досадовал Климент Александрийский [69]. Но христианство не могло не воспользоваться тем, что было полезно для его выживания: античная философия обогащает христианство — однако имена Платона, Плотина, Филона Александрийского вытесняются именами христианских апологетов и мыслителей, даже если они не создают собственной философии, а лишь стараются приспособить античные наработки к христианскому богословию. Инкорпорируя античные мифологические и исторические предания, церковная история понижает их в статусе: пересказывая в своих сочинениях эпизоды, почерпнутые у Гомера, Геродота или Тита Ливия, историки церкви не считают этот языческий период началом истории — напротив, он трактуется как время, когда предвечная истинная вера, открытая людям Богом-Творцом, была забыта — с тем, чтобы затем быть заново возглашенной Христом [70]. Таким образом, вся античная история выступает в мировоззрении средневекового христианина лишь кратким периодом аберрации, уклонением от правильного пути: истинная вера существовала с самого начала мира и просуществует до его конца. Этот взгляд был для средневекового человека столь же верным, сколь истинна была для оруэлловских персонажей идеологема «Океания всегда воевала с Евразией» — однако если у Оруэлла иллюзорная реальность создавалась искусными действиями идеологов государства, то (и это очень важно) христианские авторы не преследовали цель исказить представление об истории сознательно: оно формировалось само — путем логического осмысления вопросов, касающихся мироздания, истинности веры и т. д. Это интересный пример незаметного манипулирования религией ходом рассуждения своих адептов.

В реальности, которую пыталась создать новая религия, все дороги исходили из христианской веры и туда же возвращались: христианские принципы проникают в фольклор, в повседневную жизнь горожан, в идеологию войны. Христианские ценности во многом сформировали идеологию рыцарства, и это позволило духовенству мотивировать дворян на распространение влияния христианства и его пропаганду, выразившиеся в Реконкисте, крестовых походах и т. п. Даже там, где рыцарство действовало в своих интересах, его представители выступали пропагандистами определенной этики, которая вызывала ассоциации с христианскими ценностями — подвижничеством, защитой слабых, справедливостью и человеколюбием.

Если религии не удается создать для своих адептов всеобъемлющей реальности, это означает, что у нее есть уязвимые места, которые могут использовать религиисоперники. Изначально христианство было в основном этической доктриной: его основатели не видели необходимости заниматься более обыденными сторонами культа, поскольку, судя по всему, разделяли иудейскую обрядность. Но такая обрядность не могла быть воспринята в неиудейской среде, — в результате новой религии даже в ранние Средние века не хватало нижнего уровня: у христианства не было собственных сельскохозяйственных праздников, таких как греческие Фесмофории или германо-славянские праздники урожая. Христианство не имело и покровителей отдельных ремесел или видов деятельности — если в античной традиции каждой из ремесленных коллегий покровительствовал близкий и понятный ей бог, то после принятия христианства бывшим язычникам пришлось остаться один на один с не всегда понятным им Христом. У языческих религий нижний уровень был, и именно здесь они могли взять реванш у христианства. Вот почему практически везде, куда оно приходило, воцарялось двоеверие: боги — покровители земледелия, ремесел, войны (варварские общества и не думали отказываться от грабительских походов даже после крещения) проникали в новую религию. «Христианству легко удалось прогнать великих богов, но низшие духи народных верований оказали упорное сопротивление»[71]. Пережитки двоеверия во всех европейских странах сохраняются до сих пор. Христианству, делящему мир на черное и белое, удалось придать части языческих божеств пугающий ореол (козлоподобный облик

Пана и сатиров унаследовали черти, нимфы и лары стали русалками и домовыми). Однако другую, и куда большую, часть христианство попросту отождествило с собственными святыми. «Отчистив» языческих персонажей, праздники, ритуалы, традиции от коннотаций с античными культами, христианство спокойно приняло их, поскольку они оказались полезны для выживания новой религии. Связь с языческой культурой была так основательно забыта, что лишь в XIX веке, в эпоху секуляризации, фольклористы впервые обнаружили, что образ Георгия Победоносца соткан из множества сотериологических культов всадников, распространенных в Малой Азии и на Ближнем Востоке еще до нашей эры, а русский Илья Пророк не что иное, как «реинкарнация» языческого Перуна. Этого уже не помнила ни сама церковь, ни общественное сознание в целом — а значит, существование внутри христианства языческих идей и персонажей не только не угрожало последнему, но и укрепляло его: ведь эти элементы культа были проверены веками. Стараясь заполнить образовавшийся вакуум или вытеснить забившихся в свои культурные ниши языческих божеств, христианство незаметно отошло от строгого монотеизма — в различных городах и местностях Европы были святые, у которых искали заступничества едва ли не чаще, чем у Бога (например, среди русских крестьян еще в начале XX века было распространено представление, что Троицу составляют Христос, Богородица и Николай Угодник); многие из этих святых, как античные боги, имели силу в разных областях человеческой жизни — как профессиональной, так и личной; Дева Мария, вслед за языческими богинями, обретала различные географические ипостаси, и жители одного европейского города зачастую думали, что молятся иной Богоматери, нежели обитатели соседнего. При этом каждая «локальная» Богоматерь вполне могла оказаться христианизированной языческой богиней — позже, уже в XX веке, многие из них (например, Святая Дева Гваделупская) были признаны церковью, что было уже сознательным политическим актом: догма шла на поводу у естественной эволюции мема.

Теолог Хью Пайпер высказал интересную идею, что весь созданный христианством образ жизни — в той или иной мере средство тиражирования все новых копий Библии [72]. Это очень похоже на правду. Приведем один пример. Любой, кто хорошо знаком с русской классической литературой, знает, насколько она разнородна и разнопланова. Однако едва ли не у каждого русского классического автора присутствует мотив нравственного перерождения грешника, открывшего для себя Писание: например, убийца Раскольников у Достоевского переживает возрождение благодаря отрывку из Библии, который читает ему Соня Мармеладова; то, что Соня — добродетельная блудница, также отсылает читателя к системе координат Евангелия. Связь между раскаянием литературных убийц и развратников и их обращением к Христу кажется нам естественной, на деле же она, разумеется, совершенно произвольна и зависит от культурного контекста; герой апулеевского «Золотого осла», молодой распутник Луций, пережив ряд неприятных приключений и осознав свое легкомыслие, спасается обращением к Исиде, тогда как грешники в буддийских сутрах ступают на путь спасения, ознакомившись с учением о Восьмеричном пути. Сказать, что все эти персонажи обратились к добру, — значит не сказать ничего, поскольку, как мы видели, сами понятия добра и зла детерминированы культурой, в том числе и религиозной. На уровне народной религии, фольклора и повседневной жизни пропагандистами христианства выступают все верующие — до последнего извозчика, старательно плюющего через левое плечо в физиономию воображаемому черту, или нищего, просящего подаяния Христа ради. Религия воспроизводит себя, проникая на уровень страхов и надежд человека, обретая социальные функции, становясь частью литературного сюжетостроительства и отправной точкой морали.

Итак, гуманизм мировых религий не является гуманизмом в подлинном смысле слова: за их тысячелетнюю историю отобрались и сохранились именно те его проявления, которые оказались полезны для распространения самих религий. Наднациональность и надсословность религий нового типа на протяжении всего их существования сочеталась с

крайней идейной нетерпимостью, позволявшей их общинам отгородиться от мира «язычников», отторгнуть их культуру и рано или поздно насадить вместо нее свою собственную, а также мировоззренческим тоталитаризмом: христианство и ислам стали для своих общин не только религией, но и моралью, системой ценностей, образом жизни. Такая всеобщность позволила мировым религиям сделаться поистине культурами, охватывающими всю жизнь человека.

Итак, идейная нетерпимость оказалась полезным средством распространения мировых религий. Однако, поскольку мемы не обладают даром предвидения, эта нетерпимость стала и важнейшим средством дезинтеграции общин верующих: одно лишь христианство за две тысячи лет своего существования распалось на 33 000 отличных друг от друга вероучений, исповедуемых собственными церквями и религиозными группами, каждая из которых сохранила «фамильную» претензию на истинность веры [73]. В конечном итоге, продуцирование религией идейной нетерпимости породило разнонаправленные тенденции, создав своего рода динамическое равновесие: нетерпимость официальной религии, выражающаяся в борьбе с идейной ересью, часто способствует точности передачи мемплекса, тогда как нетерпимость сект ее снижает.

Глава 8 Запертые без ключа и дверей

В этой главе мы возвращаемся к мысли, уже высказанной ранее: жизнеспособность учения не всегда объясняется его привлекательностью для человека: зачастую гораздо большее значение имеет организационная структура, которая его поддерживает и распространяет. Даже отвратительное и вредное учение может процветать, если ему каким-то образом удастся мотивировать своих адептов на создание прочной общины, члены которого были бы фанатично преданы своей вере. В религиях нового типа был заложен столь сильный и целенаправленный императив, что им удалось, уничтожая прежние общественные структуры, создать собственное сообщество почти с нуля. Христианскую церковь называли «государством в государстве», и это определение применимо ко всем мировым религиям: для обращенных вера постепенно становилась более важным принципом самоидентификации, чем принадлежность к роду, городской общине или подданным государства. Церковь, усадившая за общую трапезу отпрысков знаменитых патрицианских родов и нищих рабов, сангха, сделавшая единоверцами брахманов и шудр, умма, объединившая арабов из враждебных кланов, создавала собственный мир, основанный на иных принципах, нежели окружающее их общество, постепенно возводя вокруг себя все более прочную стену. И это опять-таки вело к росту жизнеспособности мемплекса.

Хорошо известно, что лидеры многих тоталитарных сект, стремясь предохранить своих последователей от сомнений в вере, стараются полностью пресечь их контакты с миром, лежащим за границами общины. Сектантов убеждают, что родственники и бывшие друзья — глупые, злые и завистливые люди, не заслуживающие внимания, им запрещают смотреть телевизор, слушать радио и пользоваться Интернетом — якобы потому, что СМИ разрушают психику (благо, это представление, не совсем лишенное оснований, и без того широко распространено в общественном сознании); наиболее радикальные из лидеров сект организуют переселение поклонников в глухие места — подальше от города и греховной цивилизации. Такого рода попытки отгородиться от мира — вовсе не изобретение современных харизматических лидеров сект: их демонстрируют общины всех мировых религий на этапе их становления, а также большинство возникших позднее сект.

Но если в современных тоталитарных сектах добровольная блокада прямо связана с интересами духовных вождей — сохраняя твердость верующих в навязанных им убеждениях и препятствуя их выходу из общины, она спасает авторитет и кошелек лидера, то в мировых религиях это прежде всего средство сохранения самого учения: чем мощнее граница между общиной и окружающим миром, тем меньше вероятность

проникновения идей из внешнего мира и размывания собственного вероучения. В авраамических религиях, где мотив нарушения запрета и воздаяния за это является одним из центральных, данный механизм прослеживается четче, чем в других вероучениях. Учениями, наиболее успешно справившимися с задачей сохранения в точности своей информации, совсем не случайно оказались именно те, которые несли «не мир, но разделение» (т. е. монотеистические), сумевшие надежно забаррикадироваться от посторонней информации. В подавляющем большинстве монотеистических религиозных сообществ общение с иноверцами не поощрялось или даже полностью запрещалось.

У меня нет никаких сомнений, что Ефрем Сирин, утверждавший, что «еретичествующие... не именова человеки, но псы, и волки, и свинии, и антихристы, и с ними не подобает ниже купно молитися, ниже купно ясти, да делом тех лукавых не сообщимся»[1], или пророк Мухаммед, требовавший от имени Аллаха: «О вы, которые уверовали! Не вступайте в дружбу с врагом Моим и вашим. Вы предлагаете им дружбу, тогда как они отвергают истину, которая явилась вам»[2], — прекрасно сознавали, зачем они запрещают своей пастве поддерживать отношения с язычниками и еретиками. Даже то, что ими двигали иные мотивы, чем лидерами современных общин, — ведь они беспокоились не об утрате своего авторитета и не о денежных интересах, а лишь о том, что «овцы» могут отвратиться от истинной веры, прилепившись к ереси или вернувшись к язычеству, — не меняет намеренного характера этих запретов. Конечно, они действовали в интересах своего вероучения (читай: мемплекса), но это не что иное, как проявление «феномена Эркеля», о котором я говорил в первых главах. Для целей нашей книги было бы гораздо важнее обнаружить бессознательный, в полном смысле слова естественный отбор тех мемов, которые вели бы к информационной закрытости.

Можно ли обнаружить примеры такого отбора? Вне всяких сомнений. Для начала напомним, что еще до того, как отцы церкви сформулировали первые запреты на сообщение с язычниками, и ессейские, и раннехристианские общины уходили в пустыню, чтобы избежать греховной жизни, которая, как им казалось, неизбежно опутала бы их, останься они в родных местах, видевшихся им средоточием стяжательства, разврата, жестокости. Точно такой же страх «потерять веру», т. е. допустить искажение первоначальных религиозных представлений, подталкивал старообрядцев к зачастую совершенно спонтанному бегству на окраины России — в дикие северные леса, на Урал, в Сибирь. Однако нетерпимость и желание спастись от греха — не единственная мотивация информационной замкнутости общин: когда мемплексу удается убедить носителей в своей сверхценности, заставить много и напряженно размышлять о заложенных в нем идеях, носители испытывают потребность в уединении, чтобы не прерывать работу мысли суетными делами и посторонними разговорами: индийские ашрамы устраивались в горах или непроходимых джунглях, чтобы в тишине и спокойствии можно было изучать тексты и практиковать медитацию, требующую сосредоточения. Наконец, уход от мира мог быть вызван и репрессиями: и ранние христиане, и старообрядцы, и английские диссентеры начинали активнее покидать родные места именно в связи с очередным карательным указом.

При том что конкретно-исторические и психологические мотивы переселения были различными, итог был один: именно в том случае, когда компактным религиозным группам удавалось обеспечить себе уединенное существование, их религиозные идеи в течение жизни нескольких поколений выкристаллизовывались в стройное догматическое учение, а сами общины превращались в «фабрики мемов», успешно их сохранявшие, а в дальнейшем — и успешно распространявшие.

Однако далеко не все религиозные общины могли позволить себе полную изоляцию от мира. Тем мемплексам, чьи носители жили в численно преобладающем окружении иноверцев, приходилось вырабатывать другие способы поддержания добровольной информационной блокады. И как раз этот случай хорошо демонстрирует, что сознательного и прямо и недвусмысленно выраженного запрета на общение с иноверцами

оказывалось недостаточно: живя бок о бок с людьми другого вероисповедания, общинники так или иначе могли или даже были вынуждены торговать с ними, обращаться за помощью, участвовать в совместных делах. Даже самый деятельный и фанатичный учитель не смог бы пресечь и десятой доли таких контактов, а значит, чтобы сохраниться, мемплексу требовалось выработать действительно эффективные способы окружить общину непроходимой стеной, чтобы верующим и самим не хотелось искать собеседников за пределами общины. Я уже упоминал самое главное средство обеспечения информационной закрытости — убежденность, что иноверцы — грешники уже потому, что веруют иначе, помогала общинникам презирать окружающих, считая их глупцами и нечестивцами. Но есть и другие методы, чрезвычайно любопытные уже тем, что они спонтанно возникли из нескольких самих по себе невинных запретов, первоначально появившихся по совершенно иным причинам.

В начале книги я упоминал о том, что иудейский запрет на использование в пищу свинины мог появиться потому, что играл гигиеническую роль, однако продолжал сохраняться, несмотря на то, что условия существования верующих изменились. Почему? Вероятно, как и весь комплекс представлений о кошерной еде, он закрепился именно как способ отделить иудейскую общину от окружающего мира: иудею было трудно обедать в гостях у иноверца, поскольку большая часть того, что подавалось на стол, ему не годилось. Следовательно, у него были все основания, чтобы и вовсе не ходить в гости к иноверцу. Точно так же христианский запрет есть идоложертвенное оказался весьма действенным средством, чтобы пресечь общение с язычниками: в гостях у язычника христианин не мог знать наверняка, идоложертвенным ли является мясо, которым его угощает хозяин, а значит, лучше было и вовсе не ходить. В исламе запрет пить вино изначально возник как осуждение роскоши, характерной для городских арабов, — бедуин и так не мог позволить себе пить дорогое привезенное издалека вино, а вот городские жители, которых Мухаммед воспринимал как грешников, им злоупотребляли. Однако в дальнейшем запрет потерял изначальный смысл, поскольку в ислам обратились и жители арабских городов, зато приобрел новый — вино стало пищевым запретом, отделившим мусульман от христиан, иудеев и язычников. Так мем, созданный для одних целей, обрел новую роль, оказавшись полезным для выживания мемплекса.

Довольно часто в истории мировых религий пищевые запреты накладывались на новые, только входящие в обиход продукты и со временем начинали играть роль барьера между своими и чужими — например, старообрядцы не курили табак, не ели картофель, считая, что эти продукты созданы дьяволом (картофель старообрядцы называли «чертовым яблоком», табак — «зелием», т. е. отравой). Автоматически отделяли старообрядцев от «никониан» и другие маркеры — одежда старого покроя, борода и усы, бритье которых старообрядцы считали выражением стремления к «братолюбивой прелести» (т. е. к гомосексуализму). Старообрядцам удалось как бы остановить время, сохраняя еще в XIX столетии не только моды двухвековой давности, но и, например, старую орфографию, бытовавшую до петровской реформы, и архаичную, свойственную древнерусской литературе манеру письма.

Отличия в одежде, манере говорить и вести себя провоцировали старообрядцев на восприятие «никониан» как смешных, пустых и легкомысленных людишек — даже если бы они не ненавидели их за «перемену веры» и гонения, то уж точно презирали хотя бы уже за внешний вид и поведение. В наши дни пренебрежение такого рода, например, часто выказывают представители мусульманских народов к русским: мне несколько раз доводилось слышать от узбеков, дагестанцев и азербайджанцев обобщенное мнение о русских как о легкомысленных пьяницах, не умеющих к тому же постоять за себя. Отмечу как важное обстоятельство, что эти люди не принадлежали к числу религиозных фанатиков, однако причины их отношения к иноверцам, надежно застраховавшего многих представителей мусульманских диаспор России не только от браков, но и дружбы с ними, довольно легко обнаружить: тысячелетия назад ислам и христианство кардинально

разошлись по некоторым пунктам — у первого запрет на вино и готовность дать сдачи, у другого метафора виноградной лозы и требование подставить другую щеку. Эти различия делают свое дело и в нашу секулярную эпоху.

Благодаря информационной блокаде мемплексу довольно часто удается настолько отъединить общину от мира, что она начинает воспринимать себя как особый, отдельный народ — это случилось, например, с боснийцами-мусульманами. Длительное проживание обособленной группой приводило к появлению собственного языка (общеизвестен пример идиша) или хотя бы диалекта (например, особый диалект карельского языка сложился к XIX веке у тихвинских карелов-федосеевцев). Вот уж действительно хороший пример того, что фраза: «Они говорят на разных языках», — со временем может сменить переносный смысл на самый что ни на есть прямой.

Когда ненависть объединяет

Недоверие, презрение, а порой и ненависть, которую испытывает община по отношению к окружающему миру, взаимны — более того, окружающий мир часто склонен ненавидеть ее даже сильнее. До сих пор я намеренно не упоминал, что информационная закрытость строится не столько изнутри, сколько снаружи: если община или секта окружена преобладающим числом иноверцев, она так или иначе обречена на репрессии — особенно если иноверцы исповедуют монотеистическую религию. Яркий пример — средневековая иудейская община, служившая постоянным объектом гонений со стороны христиан. В общественном мнении распространен стереотип, что инициатива этих гонений, как правило, исходила от католической церкви.

Однако это не совсем так: Ж. Делюмо подчеркивает, что организованные гонения на иудеев, инспирированные церковью, начались сравнительно поздно — в основном лишь в XII–XIII веках, а до того они возникали спонтанно в городской среде [3]; Норман Кон отмечает, что иерархи церкви, связанные с иудейской общиной кредитными отношениями, часто выступали ее защитниками во время погромов, которые устраивала озверелая толпа [4]. В ряде случаев гонения на иудеев действительно были инспирированы церковью, но и тогда они опирались на уже существующую в обществе неприязнь к людям, которые выглядят и ведут себя иначе. Имея собственный язык, собственную письменность, традиции, обряды, одежду, резко отличающиеся от принятых там, где община проживала, иудеи были для Европы «вещью в себе»: непонятная культура в глазах христиан выглядела бесовской и колдовской. В средневековой Европе слово «иудей», так же как и «сарацин», прочно ассоциировалось с черной магией, доказательством чему служат многочисленные сочинения в духе «Молота евреев», имевшие широкое хождение в Германии и Польше в XV–XVII веках. Примечательно, что все страны Европы, куда переселялись иудеи — Испания, Германия, Польша, — начинали с довольно дружелюбного к ним отношения, а заканчивали оголтелой ненавистью, погромами и требованиями изгнания. Судя по всему, такая перемена свидетельствует о процессах медленного, но неуклонного накопления страхов перед чужими. Обратим внимание, что обвинения, традиционно предъявляемые иудеям, — людоедство, причащение кровью девственниц или детей, свальный грех — неоднократно в истории применялись и к другим религиозным группам: так, например, их выдвигают римские писатели II–IV веков против самих христиан! «Перед лицом, посвящаемым в их таинства, кладут младенца, покрытого мукой... Новичку предлагают нанести по поверхности муки невинные по видимости удары, и он убивает младенца... Его кровь — о ужас! — жадно слизывают, тело с остервенением разрывают на части. Вот какой жертвой скрепляется их союз... В торжественный день они сходятся для пиршества с женами, детьми, сестрами, матерями... Там после обильной еды, когда пир разгорается и жар вина разжигает темные страсти, собаке, привязанной к подсвечнику, бросают кость... и тем побуждают ее рвануться и прыгнуть. Когда таким образом опрокидывается и гаснет заставляющий сдерживаться светильник, они в бесстыдной темноте предаются без разбора объятиям

гнусной похоти». В дальнейшем ранние христиане повторяют эти обвинения в адрес отделившихся сект — так, Климент Александрийский почти дословно воспроизводит рассказ о свальном грехе применительно к карпократианам, собиравшимся на закрытые для посторонних ночные трапезы [5], а в России XVIII веке обвинения в ритуальном убийстве младенца неожиданно всплывают в деле хлыстов. Эти примеры говорят о том, что механизмы гонений на иноверцев подчиняются инвариантным законам: закрытая община возбуждает любопытство окружающих; над ее странными обычаями — не есть свинину, носить особенную одежду, устраивать совместные трапезы рабов и господ — сперва посмеиваются, затем эти обычаи начинают пугать; поскольку на религиозные церемонии иноверцы не допускаются, окружающие начинают подозревать, что там творится нечто незаконное и страшное; в обществе начинают распространяться слухи, что сектанты промышляют злокозненным чародейством. В конечном счете эти слухи начинают обретать «неопровержимые доказательства» свидетелей; вину за оставшиеся нераскрытыми убийства, эпидемии и неурожай начинают возводить на остающуюся для всех чужой общину; распространяются легенды и даже появляются книги, где доказываются разнообразные вины иноверцев. Начинаются репрессии — притеснение общин магистратами и государственными органами, иногда вдохновляемое и духовенством, дополняется кровавыми погромами, зачастую возникающими совершенно спонтанно. Однако постоянное давление на общину в большинстве случаев ведет к тому, что отторгнутые обществом ее члены лишь теснее сплачиваются вокруг своей веры, которая становится важнейшим средством сохранения их социальной идентичности. Таким образом, преследование, которому подвергается община, не только не вредит ее мемплексу, но и обеспечивает его большую сохранность и приверженность адептов. Это парадоксальное обстоятельство подводит нас к интересной гипотезе. Если возрастающее давление на общину ведет к тому, что ее члены еще крепче держатся за свою идеологию, тогда для мемплекса выгодна ситуация, когда его носителей подвергают репрессиям, и он будет стараться закрепить в себе именно те черты, которые провоцировали бы гонения на них со стороны окружающего мира.

Подтверждение этой гипотезе мы увидели в эволюции русских сектантских учений XVII–XIX веков. Традиционно в русском расколе выделяли два крупнейших течения — поповские и беспоповские толки. Беспоповцы были гораздо более радикальны: отрицали институт священства и законного брака, отказывались молиться за царя, которого многие толки прямо называли антихристом, считали, что они живут в последние времена, предшествующие концу света и Страшному суду. У поповцев оппозиционные настроения были выражены существенно слабее: большинство толков считало, что господствующая церковь просто пошла по неверному пути, проведя реформу богослужебных книг, — вот почему поповцы добивались лишь создания собственной священнической иерархии (которая и появилась у них в середине XIX века). Оба направления подвергались репрессиям, но в заметно различной степени. В 1842 году обер-прокурор Святейшего Синода направил в Министерство внутренних дел классификацию (которая, несомненно, и до того так или иначе уже фигурировала в сознании церковников) раскольнических сект, поделив их на вреднейшие, вредные и менее вредные. В число первых попали те беспоповские секты, которые отвергали брак и молитву за царя; субботники, исповедовавшие эклектический христиано-иудейский культ; молоканодухоборские секты, выдвигавшие требования наивнополитического характера — например, фактического упразднения сословий, отмены общественной иерархии; наконец, общины хлыстов и скопцов, воспринимавшиеся обществом как глубоко аморальные и изуверские. Просто вредными считалась другая часть беспоповцев, которые принимали брак и соглашались молиться за государя. Наконец, менее вредными считались все беспоповские толки, которые «более церковного сохраняют» — т. е. не отвергают ни церкви, ни царской власти [6].

С точки зрения здравого смысла кажется, что наивысшими шансами уцелеть и,

следовательно, сохранить учение располагает община, которая наименее конфликтует с обществом. Однако в действительности число приверженцев поповских и беспоповских ересей в XVIII–XIX веках оставалось примерно равным; более того, по точности сохранения своих учений «вреднейшие» и «вредные» секты сильно выигрывали: о «менее вредных» обер-прокурор писал, что они «более представляют надежды к обращению», и не ошибся — поповские секты охотно шли на тот или иной компромисс с официальным православием, а значит, их мемплексы были обречены на размывание, постепенную утрату черт, которые отличали их от официальной доктрины. Так, крупная часть поповцев, примкнувших к Белокриницкой иерархии, попросту создала свою собственную, существовавшую параллельно с официальной, церковную структуру, растеряв при этом оригинальную доктрину; другая часть в 1800 году согласилась на создание так называемой единоверческой церкви, представлявшей собой особую структуру приходов в составе Русской православной церкви. Что касается беспоповских сект, то для них возможность возвращения в лоно церкви была закрыта навсегда: ведь ключевым для беспоповца было представление, что он живет в эпоху торжества антихриста, и, следовательно, он не мог принять ни церкви, ни государственной власти. И хотя фактически и беспоповцы вынуждены были так или иначе сотрудничать с государством (так, поморская община уже в начале XVIII века вела обширную торговлю с правительством), представление о последних временах и дьявольском характере государства не отменялось никогда. Как следствие, сразу после раскола беспоповцы подверглись репрессиям, которые в той или иной форме продолжались вплоть до 1917 года. Это привело к тому, что самобытные религиозные учения, с самого начала сумевшие противопоставить себя официальной религии и государству, крепко удерживались сектантами и оказались наиболее жизнеспособны.

Критичное отношение секты к окружающему миру, неприятие государственной власти и официальной церкви — не просто отличный способ устроить себе информационную блокаду чужими руками; в большинстве случаев это, собственно, и способ создать саму общину. Дело в том, что инициатива отделения от официальной церкви лишь в редких случаях принадлежала самими сектам: чаще всего сектантские движения внутри христианства рождались как попытки подвигнуть церковь к реформе (так возникли движения лоллардов или гуситов), либо как результат развития форм народной религии (учение катаров или мормонов). Ни в том, ни в другом случае участники движений не считали себя создателями отдельного вероучения, напротив — они полагали себя лишь наиболее последовательными христианами, следующими букве и духу Библии. Для верующего христианина вплоть до Новейшего времени немыслимо было пойти против существующей церкви, объявить себя отступником и создателем новой религии. Восприятие себя как истинной церкви отражается и в самоназваниях сект: так, хлысты называли себя «божьими людьми», а катары — «добрыми христианами»; немецкие и голландские анабаптисты в XVI веке именовали себя просто «крещеными», подчеркивая, что лишь они имеют право назваться последователями Христа. Однако претензия на единственно правильное понимание веры, попытка быть «святее папы римского», разумеется, сразу же призывали кары на головы гордецов, что вело к их сплочению и осознанию (зачастую впервые!) себя как единой общины, имеющей отдельное вероучение. Даже после раскола ересиархи продолжают считать себя приверженцами старой (а значит, самой правильной) веры, обвиняя в искажении веры не себя, а официальную церковь — даже если крохотная группа приверженцев истинной религии выглядит щепкой в океане религии официальной.

Этот эксклюзивизм, который, как я уже говорил в предыдущей главе, доказал свою полезность, был несчетное число раз воспроизведен различными течениями христианства — подавляющее большинство сект и движений, возникавших внутри христианства в Средние века и раннее Новое время (от пуритан до скопцов, от катаров до лютеран) считали себя «истинным Израилем». Этот взгляд, конечно же, был характерен и для

самого христианства на заре появления: ранние христиане считали себя истинными иудеями, полагая при этом еретиками другие иудейские течения — фарисеев, саддукеев и т. п., что вызывало закономерную ненависть со стороны официальной религии. Христианство сохранило мем эксклюзивизма, который когда-то так помог ему стать мировой религией, но в дальнейшем выработало средство его подавления, заключающееся в борьбе церкви с ересью. Однако, стоило только церкви ослабеть, как мем эксклюзивизма начинал вызывать ее новые дробления; в ситуации, когда у церкви не было ни возможности, ни политической воли для репрессий, деление становилось практически бесконтрольным: это прекрасно иллюстрирует история русских раскольнических сект со все новыми и новыми дроблениями толков на дочерние секты.

Претензия на абсолютную истину, на истинную веру, характерная как для ранней христианской и исламской общин, так и для многочисленных христианских течений и сект Средневековья и Нового времени, всегда вызывает крайне критичное отношение к окружающему обществу. Монотеистические религии умели обидеть окружающих: в апологетических сочинениях христиан, обращенных к язычникам, античное общество выступает как глубоко порочное и лживое; для старообрядца XVII–XIX веков рядовой «никонианин» — априори нечестивец, о которого можно запачкаться в физическом смысле: если «никонианину», проходившему через старообрядческую деревню, в жаркий день доводилось попросить у местного жителя попить, тот брезгливо подавал ему воду в отдельной, предназначенной специально для «никониан», кружке, из которой никогда не пил ни он сам, ни его единоверцы. Стоит ли говорить, как легко подобные жесты провоцировали ненависть окружающих?

Движение протопопов (Аввакум, Лазарь, диакон Федор, инок Авраамий) в 1645–1653 годах ставило цели, вполне разделявшиеся и официальной церковью, — справиться с небрежением к церкви, которое выказывали прихожане, провести реформу служебных книг, привлечь внимание к ужасающему положению приходского священства. О каком-либо отделении и речи не шло, более того, официальная церковь активно привлекала протопопов к своим инициативам — правке богослужебных книг, мерам по укреплению Церкви. Но в дальнейшем распря между протопопами и церковью, которая имела богословские и социально-политические мотивы, выросла в конфликт, где вернуться к прежнему согласию оказалось уже невозможно. До процессов 1650-х годов, когда протопопы были осуждены на ссылку и пытки, они не вели обличительной пропаганды в адрес церкви; именно суд и ссылка сделали их настоящими теоретиками старообрядчества. Русские хлысты XVII века, по-видимому, и не подозревали, что их несложная доктрина представляет собой отдельное вероучение; лишь судебные процессы над ними и ссылка в Сибирь заставили многочисленные не связанные между собой общины осознать свое зыбкое единство и озадачиться налаживанием хоть каких-то взаимосвязей.

Любое человеческое сообщество — это иерархическая структура: иерархия закреплена в законах государства, и посягательство на нее выглядит преступлением. Это означает, что секты, чье учение построено на равенстве и содержит элементы примитивного коммунизма — будь то обобществление собственности, общность жен или отрицание денег, — скорее всего, сразу же будут обречены на гонения со стороны государства. Такого рода «антигосударственная деятельность» выступает еще одним методом организации информационной блокады «чужими руками»: в различных странах Европы, и особенно в России, где церковь в начале XVIII века становится частью государственной машины, идеологии многих оказавшихся жизнеспособными сект демонстрируют весь «джентльменский набор» антигосударственных установок (или, по меньшей мере, его часть): не подчиняться властям, не служить в армии, не платить податей, не иметь собственности, а иногда и постоянного места жительства.

Информационной замкнутости и поддержанию единства общины служит и шокирующий, иногда даже изуверский характер ее обрядности, а также нетрадиционная

этика, оскорбляющая нравы окружающего общества. Этот пункт оставляет наибольшую свободу для удивительных вариаций и фантазий: задеть общественные нравы можно множеством способов. Хлыстам удавалось сделать это путем почитания собственных «христов» из числа крестьян, катарам и ранним джайнам — поощрением самоубийств, суфийским общинам — употреблением вина и сексуальной свободой. Многочисленные старообрядческие толки, точно так же, как задолго до них катары, шокировали общество отсутствием у них церковного брака, что подчас вело к бесконтрольным сожительствам. Высокий уровень сплоченности скопцов, который отмечают практически все исследователи, во многом объяснялся ужасом, который вызывал у окружающих обряд кастрации; резко негативное отношение к скопчеству способствовало объединению всех исповедовавших учение общин в единую систему взаимопомощи, которую я подробно рассмотрю в этой главе. Это же верно и по отношению к мормонам — многоженство и репутация скорых на расправу людей вызвали их преследования в разных штатах США в XIX веке и отгородили общину от мира, законсервировав избранные ими порядки (любопытно, что сейчас мормоны не только не практикуют многоженства, но и выступают защитниками семейных ценностей; однако мир вокруг них поменялся настолько, что желание сторониться мормонов у окружающих теперь вызывает отрицательное отношение к разводам, абортам и т. п.).

Едва ли не сильнее способны оттолкнуть фантастические и абсурдные с точки зрения общепринятого мировоззрения богословие и мифология. Рассказ о распятии и чудесном воскресении Христа, а также о Страшном суде быстро снискал христианам славу чудаков и глупцов в глазах римского обывателя. Насколько диким выглядел этот рассказ в глазах человека античности, видно из рассуждений Цельса: «Нелепо с их стороны думать, что когда бог, как повар, разведет огонь… то все человечество изжарится, а они одни останутся, притом не только живые, но и давно умершие вылезут из земли во плоти, — воистину надежда червей!»[7]. Показательно, что учения сект, пытавшихся сгладить впечатление, которое вызывал у окружающих рассказ о чудесном воскресении Христа (например, многих гностических сект, в частности маркосиан, отрицавших воскресение Христа во плоти [8], иудеохристиан и ариан, считавших Христа лишь мессией или и вовсе обыкновенным человеком), остались маргинальными, а победила именно та версия евангельского рассказа, где было много шокирующих, идущих вразрез со здравым смыслом чудес.

Но если римские писатели не могли поверить в чудесное воскресение Христа, то что бы они сказали, если б им довелось свести хоть поверхностное знакомство с мифологией более поздних христианских сект? Например, хлысты верили, что их «спасителя» Ивана Суслова, родившегося якобы от столетних стариков и в 30 лет проповедовавшего учение «господа-саваофа Данилы Филипповича», ходя с 12 апостолами вдоль Оки и Волги, царь Алексей Михайлович и патриарх Никон схватили и подвергли лютым пыткам: жгли Ивана Тимофеевича на больших кострах, подвешивали на железный крюк — и при этом «искупитель» остался невредимым. Тогда его пытали на Лобном месте и распяли на стене у Спасских ворот. Стрельцы сняли его с креста и похоронили на Лобном месте. В ночь на воскресенье он воскрес. Царь велел его снова пытать и распять. Суслов воскрес еще дважды — тут уже за «спасителя» вступилась царица Наталья Кирилловна, увидевшая сон, что, лишь когда Суслова отпустят, ей удастся благополучно разрешиться от бремени Петром I. Суслова отпустили, и он еще 30 лет прожил в Москве, после чего к нему явился сам «саваоф Данила Филиппович», вскоре после чего «спаситель» умер [9]. Римляне отказывались верить в Страшный суд и воскресение во плоти — но что они бы сказали, услышав проповедь скопцов о том, что Страшный суд ознаменует не гибель мира, но лишь перемену образа жизни — все станут скопцами, «а для продолжения рода человеческого деторождение от плотского соединения зависеть не будет, но единственно от целования» в щеку[10]? Антихристом скопцы признавали уже свергнутого и успевшего умереть Наполеона: считалось, что он жив и укрывается в Турецкой империи, затем вновь

явится миру, но после новых злодеяний примет скопчество и станет видным его последователем, «избранным сосудом». Он считался внебрачным сыном Екатерины II, обиженным ею и бежавшим из-за этой обиды в Европу.

Тот же оттенок имеет и богословие мормонов, с их золотой книгой, привезенной одним из иудейских пророков в Америку еще до рождения Христа, и рассказами о том, как Бог-Отец, Христос и ангелы являлись Джозефу Смиту во плоти. Вполне понятно, что не только римский философ с рациональным мышлением и высоким уровнем культуры, но и обычный человек XVIII–XIX веков старался держаться подальше от сектантов, которые всерьез верили в такое. Напротив, человек, поверивший в истинность скопческих или хлыстовских легенд, едва ли мог найти общий язык с теми, кто не принадлежал к его секте, — как в наши дни обречен общаться в кругу подобных себе тот, кто с пеной у рта доказывает, будто его похищали инопланетяне. Готовность верить в то, что выглядит нелепым с точки зрения обыденной логики, есть лучший путь к разжиганию конфликта с окружающим миром — не эту ли роль сыграл в истории христианства знаменитый принцип «Верую, ибо абсурдно», приписываемый Тертуллиану?

Очевидно, впрочем, что изуверская обрядность едва ли поможет секте добиться популярности; да и способность мемплекса навлекать на своих носителей гонения тоже ведет к ограничению их численности. Дискриминационные законы, а то и прямое насилие со стороны государства и общества, конечно же, приводили к тому, что многие из тех, кто потенциально мог заинтересоваться учением секты, старались ее избегать, и даже определенный процент тех, кто уже вступил в нее, принимал решение покинуть ее ради спокойной жизни. Однако ограничение численности вознаграждается более высокой приверженностью оставшихся, а значит, длительностью жизни вероучения и большей точностью его передачи. Репрессии отталкивали от секты случайных попутчиков, при этом заставляя ядро наиболее преданных приверженцев учения еще больше замыкаться в себе, надежно консервируя доктрину. Такую реакцию на репрессии демонстрирует, например, старообрядческий толк филипповцев, выступивший во второй половине XVIII века с проповедью самосожжений: ему удалось сохранить свое учение об огненной смерти до середины XIX века — не столько вопреки, сколько благодаря гонениям на общину. Прекратив какой бы то ни было диалог не только с правительством, но и с другими старообрядческими общинами, основательно законспирировав свою пропаганду, филипповцы законсервировали исходную идеологему необходимости огненного спасения из царства антихриста, избежав характерного для большинства раскольнических толков постепенного охлаждения к эсхатологии.

Итак, атмосфера осажденного лагеря, приводившая к сплочению, пресечению внешних информационных потоков и сохранению изначальной доктрины, формировалась не только изнутри, но и снаружи общины. В большинстве случаев и официальная церковь, и правительство, пытавшиеся искоренить то, что они считали опасной ересью, не проявляли достаточной дальновидности: вместо самой доктрины они чаще боролись с людьми, ее исповедовавшими, только усугубляя разрыв между ними и обществом.

Католическая церковь, вероятно, искренне желала обращения иудеев в христианство, поскольку видела в этих иноверцах, исповедующих религию с высокоразвитым богословием, определенную угрозу своей религиозной монополии; правители мусульманских стран предпринимали неоднократные попытки обращения в ислам проживавших на их территории зимми — иудеев и христиан. Однако все попытки загнать их в новую веру при помощи унизительных предписаний, касающихся одежды (евреев в ряде стран Европы и мусульманского Востока, равно как и раскольников в России XVIII века, заставляли носить специальную одежду или нашивать на нее особые отличительные знаки), строительства домов (евреи и христиане в Османской империи не могли сооружать строения выше, чем у мусульман) и т. п., вели лишь к тому, что у религиозных меньшинств становилось все меньше доверия и симпатий к властям и окружающему иноверческому обществу.

Ситуация, когда правительство пытается прорвать информационную блокаду, говорит о разумном подходе к проблеме. Начиная с XV века католическая церковь пыталась вызвать иудеев на диспуты, на которых они могли бы убедиться в логичности и превосходстве христианской веры; обратившимся в христианство в ряде стран (в частности, в Испании) позволяли занимать высокие государственные посты. На протяжении XVIII–XIX веков русское правительство периодически делало попытки сменить карательные меры на увещевания — в частности, оно отправляло в старообрядческие общины миссионеров, подготовленных к дискуссиям с раскольниками. Однако в большинстве случаев меры, направленные на прорыв информационной блокады религиозных общин, успеха не имели — поскольку эта политика не была сколько-нибудь последовательной. В Испании XV века периоды лояльного отношения к иудеям сменялись периодами репрессий. В России радикальную перемену отношения к раскольникам демонстрировал едва ли не каждый новый государь: если Петр I, Анна Иоанновна и Елизавета издавали указы, побуждавшие раскольников носить платье определенного фасона и цветной козырь на верхней одежде, а Николай I предписывал публичное издевательство над скопцами и выставление их на посмешище[11], то Петр III, Александр I, Александр III отменяли карательные указы и пытались привлечь сектантов разрешением поступать в учебные заведения, открыто участвовать в финансовой и политической жизни страны.

Правомерен вопрос: но как же уживались стремление религиозных общин к закрытости с ведением многими из них работы по вовлечению новичков? Важно понять, что идеальный с точки зрения мемплекса миссионер должен говорить, но не слушать. Он должен вести диспут с иноверцами вовсе не для того, чтобы понять чужую точку зрения (как действуют философы), нет, его единственная цель — переубедить оппонентов. Однако говорить и не слушать — задача непростая. Если у религии есть мощная церковная структура, играющая роль генератора и распространителя мемплекса, а также карательной системы, следящей за правильным пониманием вероучения, она может позволить себе не беспокоиться, что баланс в дискуссиях между адептами и иноверцами окажется не в ее пользу. Если религия ставит целью сохранить веру, а не распространить ее, она не будет ничего говорить, лишь постарается не слушать. Так поступала община Кумрана, запрещавшая не только проповедь среди тех, кто не разделял ее взглядов, но и дискуссии с ними («Не следует спорить и вступать в тяжбу с людьми преисподней»[12]), и точно так же вели многие себя старообрядческие общины России, вынужденные держать оборону в условиях нетерпимости окружающего общества и государственных репрессий. Запрет не только на дружеское общение и ведение дел с иноверцами, но и на споры с ними характерен для очень многих компактных религиозных общин; осознавая слабость своих позиций перед пропагандистской машиной и репрессивным аппаратом официальной церкви — католической или православной, — они не осмеливались проповедовать свое учение, а могли лишь консервировать его: недаром у старообрядцев лаконично сформулированным правилом отношения к православным, закрепившимся в уставах различных раскольнических согласий, служила знаменитая поговорка: «С бритоусом, с табашником, щепотником и со всяким скобленым рылом не молись, не водись, не дружись, не бранись». Когда католическое духовенство устраивало диспуты с иудейскими раввинами, стараясь заставить их отказаться от своей веры, задачей последних было во что бы то ни стало отказаться от участия. Отказ от дискуссий демонстрируют многие основатели религий — например, Будда, старательно избегавший диспутов, в которые его старались вовлечь представители конкурирующих философских школ. Не участвовали в дискуссиях и раннехристианские проповедники — и, однако, при этом от проповедей они не только не отказывались, но и превосходно умели не слушать, продолжая при этом говорить. Если верить Цельсу, они обращались к наиболее невежественным слоям общества, всеми силами уклоняясь от споров с образованными представителями античной культуры, которые могли бы аргументированно

раскритиковать их веру: «Мы видим, что и в частных домах шерстобитчики, сапожники, валяльщики, самые грубые мужланы в присутствии старших и более разумных господ не смеют рот раскрыть; но когда им удается заполучить к себе отдельно детей и каких-либо глупых женщин, они им рассказывают удивительные вещи... А если во время таких речей они увидят, что подходит кто-либо из наставников в просвещении, кто-либо из людей разумных или сам отец, то более осторожные из них стушевываются, а более дерзкие подстрекают детей сбросить узду, нашептывая, что в присутствии отца и учителей они не захотят и не сумеют проповедовать детям добро, ибо, дескать, их отталкивает низость и тупость (старших), окончательно испорченных, безмерно злых и наказывающих их; поэтому, если они хотят, они должны, оставив отца и учителей, уйти с женщинами и с товарищами по играм в женское помещение, в сапожную или валяльную мастерскую, чтобы обрести совершенство. Такими речами они убеждают»[13].

Неприятный характер абсолютной истины

Как я уже говорил, древний мир и «примитивные» сообщества почти не знали религиозных конфликтов и религиозных войн — покорять другие народы, чтобы обратить их в истинную веру, человеку из этих сообществ показалось бы странным (впрочем, такая практика иногда имела место — я уже приводил пример, касающийся эвигуайеги, — однако это крайне редкое исключение, связанное с особенностями религии конкретного народа). Однако в Средневековье религиозные конфликты становятся нормой: многовековое противоборство христианского и исламского миров, притеснение и насильственное обращение иудеев, непрерывная борьба с ересью и миссионерское наступление на языческие культы, а также явления меньшего масштаба, имевшие место в ареале неавраамических религий — например, гонения конфуцианства на буддизм и народные даосские верования — это лишь часть длинного списка подобных явлений. Складывается впечатление, что средневековым миром владеют два противоречивых желания: с одной стороны, он пытается интегрировать культурное пространство, обратив все народы в одну веру, с другой — дезинтегрироваться, распавшись на замкнутые религиозные пространства, контакты между которыми сведены к минимуму.

Рознь между религиями — не только попытка мемов заполучить новых носителей; гораздо чаще это опятьтаки стремление к информационной блокаде. Даже если у религиозного мемплекса нет оснований «тревожиться», что носитель изменит ему ради другого мемплекса, ему следует опасаться искажения, которое может произойти благодаря внедрению посторонних мемов, и — в еще большей степени — утраты веры адептом, осознавшим, что данное учение — отнюдь не единственное в мире, а значит, возможно, и не самое правильное. Самые ранние очаги атеизма, агностицизма и религиозного вольнодумства в древнем и средневековом мире возникали именно в тех областях, где разные конфессии соприкасались и адепты разных религий имели возможность сравнить собственное вероучение с чужими. Понимание, что религиозных интерпретаций множество, а значит, ни одна не является истинной, ведет к отрицанию религии в целом. Вовсе не случайно колыбелью религиозного вольнодумства в Европе стала Древняя Греция, чьи торговые корабли посещали разные страны Средиземноморья. Именно сравнивая представления других народов о богах, |<сенофан подметил, что человеку свойственно творить себе божество по своему образу и подобию, а значит, боги — не что иное, как плоды фантазии:

Черными мыслят богов и курносыми все эфиопы,
Голубоокими их же и русыми мыслят фракийцы.
Если бы руки имели быки, или львы, или кони,
Если б писать, точно люди, умели они что угодно, —
Кони коням бы богов уподобили, образ бычачий
Дали б бессмертным быки; их наружностью каждый сравнил бы
С тою породой, к какой он и сам на земле сопричислен[14].

Агностицизм получает широкое распространение в эллинистических государствах (недаром Тертуллиан называл эллинизм «матерью всех ересей»), где соприкасались между собой различные народы и культуры. Сама идея конструирования религии, произвольного признания богами царей и правителей, попытка создать универсальный для всего ареала культ говорит о том, что религия уже не воспринималась как сакральная область, куда человеку вторгаться запрещено. Такие же закономерности наблюдаются и в Римской империи: эллинизация римского пантеона и его дальнейшее расширение за счет постоянного присоединения богов покоренных народов, формализация государственного культа привели к тому, что боги перестали быть объектами религиозного поклонения, превратившись во что-то вроде культурных метафор, — высказывания о них римских писателей часто содержат иронические сомнения в их существовании, если не откровенное отрицание их. «Бога здесь легче встретить, чем человека», — ехидно замечает Петроний о Риме: в его времена в Вечном городе можно было наблюдать шествия почитателей Исиды и мистерии других иноплеменных богов. Биография одного из самых язвительных критиков римской религии, Лукиана, позволяет установить отправную точку его неверия: уроженец Сирии, он много путешествовал по греческим городам, был в Италии и даже Галлии; нет никаких сомнений, что именно изобилие дискутирующих между собой вероучений и философских систем (эта картина отражена в его сочинениях) спровоцировала его скептическое отношение как к языческим, так и к новомодным восточным культам. Смешение десятков различных культов делало мировоззрение жителя империи в высшей степени эклектичным и лишенным системы: и римские романы, и такие трактаты, как, например, «Онейрокритика» Артемидора Далдианского, демонстрируют, что обыватель империи был скорее суеверен, чем придерживался сколько-нибудь упорядоченной религиозной системы.

И вот в этот океан сомнений и суеверий явилось христианство, которому удалось положить конец идейному разброду, создав для верующих вселенную, где места сомнениям просто не было. Вновь агностицизм ярко проявится в Европе лишь в многонациональном Кордовском халифате, где мусульмане, евреи и христиане получат возможность жить бок о бок и, более того, знакомиться с античным наследием. Комментатор Аристотеля Ибн-Рушд был явно сведущ не только в греческой философии, но и в христианском и иудейском богословии. В христианской Европе аверроизм послужил основой для вольнодумства, постепенного осознания преимуществ философии перед богословием.

Внутри самого ислама агностицизм и атеизм начинают расцветать гораздо раньше — с середины VIII века, когда возникают активные культурные контакты с Ираном и мусульмане знакомятся с другими вероучениями — манихейством и зороастризмом. Заимствованным из пехлеви термином «зиндик», первоначально означающим почитателя Зенд-Авесты, впоследствии называли любого еретика, но и среди зиндиков арабские авторы выделяют ладээни — тех, кто не просто принял другую веру, а пришел к выводу о непознаваемости Бога или его отрицанию. Именно в персидской мусульманской среде рождается традиция религиозного скептицизма и вольнодумства, давшая миру произведения Омара Хайяма с их знаменитым рефреном: «К черту пост и молитву, мечеть и муллу!» Поэт XI века Аль-Маари с удивительной объективностью высмеивает представления и обряды христианства, иудаизма, зороастризма, индуизма и ислама. Более поздняя суфийская мистическая традиция также питалась плодами сравнительного и критического анализа существующих религий:

О люди всех эпох и мест, что о себе скажу я вам?
Моя религия — не Крест, не Иудейство, не Ислам.
Я все стихии перерос...[15]

— писал о себе Руми, убежденный, что различные вероисповедания говорят о едином Боге, познать которого можно лишь сердцем, а богословие и обряды тут бесполезны. На страницах его «Садов праведных» спорят о религии мусульмане,

христиане, зороастрийцы, китайцы и индусы — каждый выступает символом приверженности к конкретным, следовательно, ограниченным представлениям о божестве. Бог и вера для Руми, как и для всех суфиев, — это результат индивидуального, мистического познания, а мы уже говорили, как опасно мистическое начало для воспроизводства религиозной системы.

В XII–XIII веках в Европе распространяется интерес к рассказам и книгам о дальних путешествиях: сердцем Возрождения станут итальянские торговые республики, чьим купцам довелось своими глазами увидеть Аравию, Персию, Среднюю Азию, Монголию, Китай. Информация об этих сказочных странах пока отрывочна и часто сильно искажена, мировоззрение авторов этих рассказов вполне вписывается в католические ориентиры: например, рассказывая о стремлении Хубилая поклоняться всем существующим в мире богам, Марко Поло тут же оговаривается, что Христа монгольский хан почитал более всех. Можно только гадать, сумела ли бы Европа сбросить ярмо ортодоксальной религии, если бы не международная торговля. В период Возрождения атеизм и агностицизм распространяются прежде всего именно в тех государствах, которые вели обширную морскую торговлю с мусульманскими государствами. Открывая новые для себя страны и целые континенты, христианская Европа приоткрывала границы собственной догмы. Уже в XV–XVI веках это стало приносить плоды. Автор анонимного трактата «О трех обманщиках», имевшего широкое распространение в XVI столетии, задается вопросом: если церковь считает рассказы Моисея и Магомета об их сношениях с Богом выдумкой, не фальшива ли и ее собственная доктрина, опирающаяся на столь же слабые аргументы? Каждая религия обвиняет другую в обмане. «Что же мы должны теперь делать? Или должны верить всем, что было бы смешно, или ни одной, что, конечно, верней... Отсюда следует, что каждый новый создатель религии наперед должен быть заподозрен в мошенничестве», — резюмирует автор[16]. Аргументы этого трактата были повторены в XVII веке Бенедиктом Спинозой — иудеем, принявшим христианство и жившим в протестантской Голландии.

Наконец, самый большой всплеск агностицизма, положивший начало секуляризации общественного сознания, происходит в эпоху Великих географических открытий, и это не случайно: узнав о десятках народов, имеющих совершенно другие представления о Боге, этике и мире, Европа не могла уже оставаться в мировоззренческой клетке, созданной христианством. У Мишеля Монтеня отправной точкой рассуждений о божестве служат не только идеи Плутарха и Сенеки, Горация и Цицерона, но и обширный этнографический материал: философ насыщает свои «Опыты» этюдами из жизни народов Европы и мира, пытаясь постичь человеческую природу и высшую истину путем разграничения общего и частного. Впоследствии именно этнография превращается в важнейший источник антирелигиозной мысли просветителей: сочинение Ш. Монтескье «О духе законов» целиком построено на сопоставлении нравов и традиций разных народов мира, другая его книга, «Персидские письма», исследует Париж глазами человека другой культуры — перса-мусульманина. Троглодиты Монтескье, Простодушный Ф.-М. Вольтера, гурон по происхождению, и собирательный образ «доброго дикаря», созданный Ж.Ж. Руссо, олицетворяют свободный от догмы, прежде всего религиозной, «здравый смысл»: это естественный человек как tabula rasa, очищенный от привнесенных в него его культурой богословия, обрядности, этики.

Отход от догмы порождает попытки постичь Бога через личный духовный контакт с ним или логическое осмысление отправных положений религии. Нетерпимость, которую мемы-триумфаторы избрали оружием в борьбе за точность воспроизводства, сдерживает общение между собой людей разных религий. Крайняя степень такой нетерпимости — религиозная война — выступает способом не только обратить в свою веру, но и установить границу с иноверцами: в ходе религиозной войны мемы жертвуют частью носителей, чтобы остальные сохраняли их крепче. Сотни тысяч жертв религиозных конфликтов — вот цена, которую пришлось заплатить верующим, чтобы выжили их

мемы. Но, к счастью, этот способ не абсолютен: одним из следствий Крестовых походов стал как раз возросший информационный обмен между отдаленными и населенными людьми конфликтующих между собой религий ареалами: если западноевропейские хронисты X–XI веков плохо представляют себе нравы и порядки Ближнего Востока, то уже в XII–XIV веках литература о путешествиях в эти страны богата и разнообразна. И пусть суровый августинец Якоб де Витри осуждает обычаи Востока, где ему довелось побывать, и пренебрежительно отзывается о мусульманах — именно его письма, так же как и отчеты других участников Крестовых походов и паломников в Святую землю, позволили века спустя заложить фундамент религиозной толерантности в Европе.

Мои меметические братья

Противопоставленные миру, вырванные из прежних отношений — родственных, иерархических, экономических, — люди воспринимают друг друга как самых близких, отказываются от частной собственности, отдавая ее на нужды собратьев. Только их общая вера может принести им спокойствие, только «братья» и «сестры» могут дать им чувство локтя, поддержку. В основе этого ложного «кин-альтруизма», на который провоцируют людей их хозяева-мемы, лежит масса широко известных психологических механизмов. Хорошо известно, что одним из наиболее мощных мотивов, побуждающих людей к вступлению в современные тоталитарные секты и препятствующих выходу оттуда, является ощущение нужности, обретение смысла жизни, проистекающее от того, что люди вокруг не равнодушны и не враждебны, как это свойственно посторонним, а участливы и разделяют те же устремления. Однако если в современных тоталитарных сектах чувство локтя намеренно взращивается духовным лидером, то вплоть до Новейшего времени в религиозных общинах это делалось их мемплексами, нащупавшими все эти механизмы благодаря естественному отбору.

Атмосфера «осажденного города», формируемая агрессией окружающего социума, используется мемплексом к вящей пользе: сплоченная община имеет высокие шансы на продолжение существования. «И никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее», «и каждому давалось, в чем кто имел нужду», — описывают авторы «Деяний апостолов» порядки, установленные в кругу первохристиан [17]. Общины, из века в век подвергающиеся давлению, вырабатывают механизмы помощи единоверцам, примером чему может служить традиция пидйон швуим (выкупа пленных — т. е. попавших в рабство или тюрьму единоверцев), которая действовала еще в иудейской Александрии, где существовал особый налог для богатых членов общины; в 1648–1649 годах, во время так называемого Гзерат-Хмельницкий («наказания Хмельницким»), когда украинские казаки взяли в заложники массу польских евреев, общины Османской империи выкупили большую их часть. «И если они услышат, что кто-либо из них пленен или терпит несправедливость за имя Христа, они все заботятся о нем и, если возможно, освобождают его. И если кто-либо из них беден или нуждается, они же не имеют лишних жизненных припасов, то постятся в течение двух или трех дней, чтобы восполнить его нужду» — так рисует нравы раннехристианской общины Аристид Философ [18]. С.В. Максимов упоминает скопческую традицию встречать каждую идущую через город партию арестантов — если в ней были «белые голуби», им оказывали материальную помощь [19].

Показательно, что механизмы взаимопомощи, действующие внутри религиозных диаспор, во многом определяют род занятий, который выбирают себе адепты. Евреи времен Моисея столь же слабо ассоциируются с торговлей, как скифы или германцы. Однако благодаря расселению — сперва по эллинистическому миру и Римской империи, а затем и по всей Западной Европе — они создают сеть общин, члены которых относятся к представителю любой другой иудейской общины с большим доверием, чем к соседу-иноверцу. Высочайший уровень доверия между единоверцами создает почти готовую «маркетинговую сеть», раскинувшуюся на значительной территории, и

подталкивает членов общин к занятию торговлей. Учение джайнов направлено на устранение привязанности к материальному, и в ранних джайнистских текстах в адрес торговцев, как наиболее суетных из людей, сказано немало неприятных слов [20]; однако в Средние века именно джайны становятся богатейшими в Индии ювелирами и торговцами драгоценными камнями; в дальнейшем сеть взаимоподдержки, созданная джайнами, помогает им внедриться в правящий класс Индии, где они до сих пор играют важную роль. Тот же механизм, как я полагаю, лежал в основе превращения старообрядческих общин в промышленные и торговые объединения. Историки, вплоть до наших дней увлеченные обманчивой аналогией между русским расколом и западноевропейской Реформацией, стараются отыскать собственную старообрядческую «протестантскую этику»[21], которая мотивировала бы сектантов обогащаться. Однако такой этики не существует: в старообрядческой литературе богатство никогда не рассматривалось как положительная ценность, наоборот, считалась пороком. Однако сами условия существования общин создали благоприятные условия для их обогащения из-за взаимопомощи единоверцев. Разветвленная сеть экономических агентов, которую выработали презираемые всеми скопцы и мормоны, позволяла им проворачивать сложные для того времени аферы: так, за несколько недель до открытия Нижегородской ярмарки скопцы, проживающие в центральных губерниях, организованно скупали всю медную монету, необходимую для размена, и продавали ее втридорога, когда ярмарка открывалась; в Калифорнии во времена «золотой лихорадки» мормонские общины, действуя заодно, удерживали монополию на перевозки, наживаясь на высоких тарифах[22].

По мере обогащения религиозной общины экономические успехи начинают восприниматься ее членами как доказательство истинности вероучения — это опятьтаки ведет к укреплению власти мемплекса над умами. Богатство скопческих общин — реальный факт, признаваемый как членами секты, так и ее критиками. Однако в мифологии скопцов и финансовые возможности общины, и ее влияние намеренно преувеличены: целый пласт легенд ставит целью показать приверженцами скопчества первых лиц государства — царей Петра III и Александра I, великого князя Константина и т. п. В скопческом фольклоре постоянно фигурируют золото, блеск знамен, упоминаются купцы-миллионщики: успехи в физическом, преходящем мире подтверждают, что Господь — на стороне общины. У меня была возможность проследить этот механизм в действии, когда, любопытства ради, я посещал так называемый «тренинг духовного роста», который проводила в России одна из международных организаций, относящихся к Нью Эйдж. Ведущие тренингов пропагандировали ценности, кажущиеся общечеловеческими, — честность, точность в выполнении обязательств, готовность оправдать чужое доверие, параллельно прививая мысль, что в полном объеме эти качества может продемонстрировать лишь тот, кто прошел упомянутый тренинг. «Теперь я окружен огромным числом очень хороших друзей и работников, — говорил нам ведущий. — Если мне нужно провести в доме ремонт, я звоню тем рабочим, которые прошли наш тренинг, — и я заранее знаю, что окажусь доволен результатами их работы. Если мне нужно выбрать новый компьютер, я связываюсь со специалистом по „железу“, который когда-то побывал здесь, — и я уверен, что он меня не подведет». По окончании тренинга участники начинали воспринимать друг друга как товарищей, лучше которых и пожелать нельзя; большинство, вернувшись к работе и семьям, вот уже много лет продолжает поддерживать отношения с соученикаи, а также со своими тренерами. Эти люди вполне искренне считают, что система упражнений, которой их обучили, приносит им жизненный успех — от побед на личном фронте до улучшения материального положения. Такая перемена часто действительно подкрепляется реальными фактами: я видел людей, которые в считанные месяцы значительно поднялись по служебной лестнице, смогли построить успешный бизнес. Участники тренингов приписывают свои успехи изменившемуся отношению к миру, обретению оптимизма и веры в себя. Возможно, это до некоторой степени и так; однако тут есть и другая причина: помощь, которую «друзья»

оказывают друг другу, помогает им гораздо больше, чем самоощущение: я наблюдал много раз, как высокопоставленные участники тренингов принимали своих менее успешных «друзей» на работу, давали стартовый капитал, чтобы те могли открыть свое дело, и т. п. В конечном счете, структура взаимопомощи, судя по всему, служила обогащению заокеанских основателей тренинга, однако она оказалась довольно эффективной и на уровне рядового участника. Восторги, которые выказывали мои новые «друзья» по поводу результатов своего «обучения», чрезвычайно напоминают высказывания хлыстов и скопцов, которые донесли до нас источники. «Снисшедшая к нему благодать Святого Духа принесла ему счастие в торговле»[23], — говорит о своем духовном брате хлыстовский автор. В отличие от современных выпускников многочисленных тренингов, сектанты давали своим успехам не квазирациональное, а мистическое объяснение — однако это не влияет на сам механизм: успех вызывает в человеке уверенность в правильности избранного пути (читай: веры), вложенной в него учителями. Руководители тренинга намеренно создавали эффект, который мемы задолго до них нашли при помощи естественного отбора.

Религия объединяет?

Понимание закономерностей, рассмотренных в этой главе, подводит нас к еще одному важному выводу.

В учебниках по религиоведению, при освещении предпосылок формирования мировых религий, как правило, утверждается, что народы, в среде которых им предстояло появиться, испытывали «потребность в объединении». Действительно, религии нового типа — будь то христианство, ислам, манихейство или буддизм, распространяются именно в периоды политической раздробленности и социальной разрозненности. Но здесь следует окончательно распрощаться с ошибочным стереотипом, созданным историками-эволюционистами: появление религии нового типа отнюдь не знаменует собой качественный переход к объединенному обществу или какой-то новой, более прогрессивной или справедливой формации. Раннехристианская община действительно строилась на других принципах, чем окружающее общество, однако по мере того, как христианство превращалось в господствующую в Римской империи религию, внутри страны происходило постепенное возрождение частной морали узких сообществ, характерной для городов и деревень античности. Общество постепенно возвращается к социально-экономическим реалиям, которые были свойственны ему до принятия новой религии, или создает новые, столь же (или даже менее) эффективные и гуманные, как и ранее: если образ жизни франкских или бургундских племен, принявших христианство, и изменился спустя несколько веков, то вовсе не благодаря морали новой религии, а, скорее, благодаря распространению римской городской культуры, которую несло с собой христианство; экономический и племенной уклад той части бедуинов, что не покинула Аравийский полуостров и не восприняла порядки арабских городов и тех народов, с которыми арабам довелось встретиться во время их походов, практически не изменился и через века после распространения ислама. Так же обстоит дело и с эгалитаризмом, характерным для религий нового типа: до определенной степени разрушив прежнюю социальную иерархию, религия нового типа создает собственное привилегированное сословие — духовенство, которое, среди прочего, берет на себя функцию освящения политической и военной власти в государстве. Религиозная община, на заре своего существования демонстрировавшая единство, равенство и взаимоподдержку членов, вновь распадается на множество отдельных мирков, столь же нетерпимых друг к другу, как это было и прежде.

Вопрос в следующем: если мировые религии распространяются в ответ на потребность в объединении, то почему они не несут с собой этого объединения?

Судя по всему, здесь мы имеем дело с логической ошибкой: тот факт, что мировые религии распространяются в периоды раздробленности, вовсе не означает, что

раздробленность является их причиной, неизбежно влекущей возникновение объединяющего культа. Нет, раздробленность лишь создает благоприятные условия для того, чтобы такой культ смог быстро распространиться. Появится ли он — уже вопрос случайности, а не жесткой необходимости.

Представляется логичным, что любая крупная группа людей внутри разрозненного общества, которая найдет способ объединиться, сразу получит конкурентные преимущества перед окружающими. В случае если она в какой-то момент окажется замкнутой и при этом не будет злоупотреб лять аскезой, указанные преимущества будут и биологическими: повысив достаток, она получит больше возможностей поддерживать детей — вспомним большие семьи старообрядцев, мормонов (в том числе и из-за принятого у последних многоженства). Если объединенная группа превратится в квазипопуляцию, она не получит биологических преимуществ, но получит экономические, политические, идеологические. Мемплекс, сумевший объединить людей, выиграет и в том, и в другом случае. Однако мечта Пьера Безухова о «соединении честных людей» не так легко выполнима — для этого необходимо, чтобы все прежние общественные связи были максимально ослаблены. Здесь, судя по всему, и кроется ответ на вопрос, почему религии нового типа возникают либо среди кочевников, разбитых на десятки враждующих между собой племен [24], или там, где сосуществует множество разных народов, оторванных друг от друга страт и сословий (как возникли буддизм и джайнизм в многоплеменных и многоукладных Кошале и Видехе)[25]. Разрозненные сообщества представляют собой идеальную среду для распространения подобных культов: в ситуации, когда кочевые племена ценят свою независимость настолько, что даже военные союзы между ними оказываются недолговечными и непрочными (как это было среди древних иранских кочевников или средневековых арабов), любые несколько племен, нашедшие способ объединиться, сразу станут значительной силой, способной победить остальных. Отметим, что объединяющей силой не обязательно выступает религиозный культ — погрязшим в междоусобицах монголам XIII века удалось объединиться благодаря организаторским талантам Чингисхана, а вовсе не новой религии. При этом подавляющее большинство других кочевых народов не столько не могло найти решения проблемы дезинтеграции (вследствие чего многие из них были ассимилированы другими народами или перешли к оседлому образу жизни), но, похоже, и не очень тяготились задачей объединения. Утверждать, что те кочевые народы, которым удалось прийти к единобожию, ощущали необходимость политической интеграции более, чем все другие кочевники мира, можно, наверное, лишь относительно древних иудеев, которым приходилось испытывать постоянное давление внешних врагов. Что же касается арабских племен VI века или иранских кочевников VI века до н.э., то у них не было никакой внешней угрозы, которая могла бы вызывать столь насущную потребность в объединении. Отторжение, с которым сталкивался Мухаммед, призывавший арабов принять единого бога, как раз свидетельствует о силе тяготения к дезинтеграции в арабском обществе того времени. Однако растущей общине мусульман (умме) удалось постепенно переломить ситуацию в свою пользу благодаря их взаимоподдержке.

Другое дело, что распространение по обширной территории единой религии, конечно же, создает условия для дальнейшей культурной и политической интеграции: когда на некоторой территории исповедуется единая религия, обмен информацией становится более интенсивным, и различные формы социально-политической организации заимствуются легче: например, распространение по всей Европе античного полисного наследия в немалой степени обязано единому культурному полю христианства. Иногда исторические личности осознавали интеграционный потенциал новых религий и пытались использовать их в государственных целях — как это сделали Ашока или Константин Великий; подчеркнем, что в обоих случаях правители имели дело с общиной, к началу их правления уже хорошо организованной.

Эволюционисты видели прогрессивность монотеистических религий в том, что, в

отличие от религий древнего мира, они служат не интересам узкого сообщества — племени, полису, — а государству. В действительности религии старого типа служат интересам тех сообществ, где они возникли; религии нового типа сами создают сообщества, служащие их интересам. Преданность идеологии — это цена, которую адепты платят за возможность усилить кооперацию между собой. Но гарантирует ли эта кооперация больше возможностей для их собственного выживания и размножения?

Ответ на этот вопрос сложен и зависит от ряда факторов. И все же, думаем, ответ на него скорее положительный. Вне всяких сомнений, сплоченность секты, взаимопомощь ее членов и установка на созидательный труд и обогащение, характерные для большинства христианских сект, повышали благосостояние общины и давали определенные социальные гарантии на случай бедствий — например, голода: так, среди старообрядцев Восточной Сибири в XIX веке детская смертность (одной из причин которой являлось недоедание) была приблизительно в три раза ниже, чем среди православных, из-за чего в таких общинах был более высокий естественный прирост населения, чем в православных. Там, где рождаемость была высокой, он был еще выше (например, у семейских старообрядцев Забайкалья на каждую замужнюю женщину приходилось от 10 до 24 детей, и естественный прирост населения был в несколько раз выше, чем у их соседей-забайкальцев)[26].

Возможно, на заре существования религий нового типа репродуктивные преимущества, которые они несли своим приверженцам, не были настолько очевидны: детей в семье бедуина-язычника или любого из жителей Римской империи, вероятно, было не меньше. Однако в наши дни религия такое преимущество дает: так, в США детская смертность среди католиков и протестантов в целом ниже, чем среди агностиков и атеистов. У мормонов большие — от 6 до 10 детей — семьи, в массе они являются людьми обеспеченными, и, как представляется, вполне довольны жизнью. Итак, они не только имеют репродуктивные преимущества перед неверующими, агностиками или равнодушными к вере людьми, но и счастливы (оставим в стороне философский вопрос об измерении количества счастья и будем понимать его как самоощущение). Что же плохого в том, что они исповедуют сколь угодно странное учение? Ведь это учение выказывает себя симбионтом.

Отметим лишь несколько важных моментов. Прежде всего, если секта представляет собой двухчастную структуру, членам ее ядра биологическое воспроизводство запрещено, и их гены попросту исчезают из генофонда популяции. Есть еще одна деталь, касающаяся общин, исповедующих религии нового типа. В них, точно так же как в финансовых пирамидах, выигрывают в основном те, кто присоединился к сообществу в момент его быстрого роста (впрочем, и основным рискам — мученичество, преследования — подвергнутся именно они). Когда община становится вселенской, ее члены могут выиграть не больше, чем среднестатистический человек до возникновения этой религии. Исчезает давление на общину — сокращается и взаимопомощь среди ее членов: бедняки уже не могут прокормить многочисленные семьи, растет смертность. Вот почему рассматривать религиозные общины как доказательство успешного популяционного отбора альтруистических мемов можно лишь до тех пор, пока община компактна, а ее учение относительно молодо.

Наконец, религиозное мышление отличается негибкостью. Пока ситуация в обществе остается стабильной, дела внутри религиозного сообщества, возможно, идут и неплохо. Однако ограничения, которые оно накладывает на развитие науки и социальный прогресс, рано или поздно приведут к тому, что оно окажется не готово к изменению условий жизни — например, в начале XX века, когда система народных больниц в России достигла определенного уровня развития, детская смертность в ряде старообрядческих общин стала выше, чем среди православных, поскольку многие старообрядцы сознательно отказывались от медицинской помощи. И все же, как и любая сложная научная проблема, вопрос о том, симбиотический или паразитический характер имеет религия, представляет

собой что-то вроде ящика фокусника, под днищем которого скрывается еще одно, под ним — следующее, и так далее. Со временем религии выработали способы реагировать на изменения, не утрачивая адептов и, возможно, даже служа им добрую службу в момент кризиса и радикальной перестройки общества.

Глава 9 Как религиям удается меняться, не меняясь

Два противоположных взгляда на верующего — атеиста, который видит в нем жертву сознательного манипулирования церковников, и апологета, отмечающего духовное и этическое превосходство над неверующими, — едва ли удастся примирить между собой. Однако есть момент, в котором мыслящие люди из обоих лагерей обычно сходятся: атеисты часто говорят о Христе, Мухаммеде и Будде как о великих реформаторах морали и отношения к человеку; соглашаясь с тем, что у религии есть и негативные стороны, образованные и умные верующие вслед за атеистами склонны признавать, что гуманные идеи основоположников были извращены последователями, преследовавшими личные цели. На первый взгляд, это похоже на правду, тем более что трансформацию изначальных идей Христа можно увидеть уже в Посланиях апостолов, особенно Павла. Об этом красноречиво писал Лев Толстой, видя именно в искажении учения Христа главную причину бед современного человечества: «Там, где Христос говорит, что люди не должны ждать наград и наказаний в будущем и должны, как работники у хозяина, понимать свое назначение, исполнять его, — все учение Павла основано на страхе наказаний и на обещаниях наград, вознесения на небо или на самом безнравственном положении о том, что если ты веришь, то избавишься от грехов, ты безгрешен. Там, где в евангелии признается равенство всех людей и говорится, что то, что велико перед людьми, мерзость перед Богом, Павел учит повиновению властям, признавая их от Бога, так что противящийся власти противится Божию установлению. Там, где Христос учит тому, что человек должен всегда прощать, Павел призывает анафему на тех, кто не делает то, что он велит... Евангелие говорит, что люди все равны, Павел знает рабов и велит им повиноваться господам... Христос говорит: „Взявшие меч от меча погибнут“. Павел говорит: „Начальник есть божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч, он — божий слуга… отмститель в наказание делающему злое“»[1]. Популярное в околохристианской философии конца XIX века представление об апостоле Павле как об исказителе подлинного учения Христа к нашему времени успело стать частью массовой культуры, попав, например, в снятый в 2001 году каналом «Дискавери» фильм «Подлинный Иисус Христос». Но стоит ли демонизировать образ Павла, возлагая на него ответственность за все неприятные стороны христианства?

Едва ли: учение Христа, судя по всему, эволюционировало в силу необоримых законов. Практически все религии, изначально организованные на принципах равенства и общности имущества, отрицающие насилие и авторитет государственной власти, со временем заканчивали возвратом к почитанию властей, к признанию финансового и сословного расслоения и т. п.. Рано или поздно общине приходится восстановить экономические связи с социумом, выстроить собственную систему статусов — поскольку сообщество, не имеющее иерархии, не может сохранять жизнеспособности достаточно долго. Точно так же и секта, отказывающаяся хотя бы в чем-то пойти на компромисс с государственной властью, будет рано или поздно уничтожена — если, конечно, сама не сумеет стать своего рода государством, как это получилось у мусульманской уммы.

На пути религии в общество, к миллионам новых адептов стоит серьезное препятствие: моральный ригоризм. Все мировые религии на этапе своего возникновения так или иначе отрицали устоявшиеся порядки, проповедовали строгий этический контроль человека над своими делами. Однако для того, чтобы распространиться среди народов, имеющих разные традиции, находящихся на разном уровне развития, мировая религия должна быть очень гибкой. Если она слишком прямолинейна в своих этических требованиях или сконцентрирована на специфических реалиях, близких лишь создавшему

ее этносу, она обречена на неуспех. Мировые религии выработали различные способы примирения своих, казалось бы, этически строгих учений с окружающей действительностью, способы, ставшие регулярной практикой и старательно обоснованные богословием уже в первые века существования. Вероучение Мухаммеда критично настроено по отношению к клановости и жестоким обычаям, характерным для бедуинов; однако уже в VIII веке исламские мазхабы, отчаявшись справиться с обычным правом арабов — адатом, признали его в качестве полноправного источника права. Такое решение было сознательным, но стало возможным лишь потому, что моральные требования, выдвигаемые Кораном, при их определенности и жесткости, относительно немногочисленны: за пределами собственно шариатской этики ислам мог разрешить обращенному народу следование своим древним обычаям. Это стало причиной быстрого распространения ислама среди народов, резко отличающихся от арабов нравами и образом жизни. Гибкий буддизм создал целую концепцию «уловок» (упая) — допустимых отходов от буддийского учения, позволяющих сделать его привлекательным для тех, кто привык к традиционной религии своей этнической общности.

Христианство не могло позволить себе столь открытого компромисса, поскольку его моральное учение слишком обширно и сложно, а кроме того, еще и крайне строго. Однако оно видоизменялось, находя способы приспособиться к изменившемуся «культурному ландшафту» своих новых носителей, в разные эпохи понижая или повышая интеллектуальную планку; сменяя отрицание государства на постепенную интеграцию с его институтами; меняя отношение к насилию; лавируя между терпимостью и агрессией и т. п. В качестве примера того, на какие уступки готова пойти религия, чтобы завоевать популярность, можно привести изменение отношения христианства к насилию и военной службе: от категорического отказа совершать убийство на поле боя христиане к V веку н.э. пришли к разделению войн на неправедные, в которых участвовать не следует, и праведные, в которых участвовать надо, — именно фактическое разрешение служить в армии во многом послужило превращению христианства в государственную религию Римской империи. По мере обращения германских варваров, для которых война и грабеж были делами, достойными похвалы, из страждущего на кресте Христос и вовсе превратился в грозного бога-победителя[2]. Не следует представлять эту эволюцию как результат компромиссных решений церковных иерархов: за таким приспособлением религии скрывается медленный и почти неуловимый процесс изменения взглядов нескольких поколений паствы.

Очевидно, что религия, отказывающаяся от части идей и вырабатывающая новые, чтобы соответствовать изменившимся условиям распространения, попросту снижает точность своей передачи, а это может быть опасно для ее дальнейшего существования. Вот почему ей гораздо удобнее сразу сформировать набор идей «на все случаи жизни». Критики христианства неоднократно замечали, что в нем содержится столько противоречий, что практически любое действие можно как оправдать, так и осудить, приведя как аргумент цитату из Библии. Что и говорить, Библия и в самом деле в одном месте гневно требует одного, а в другом яростно понукает к противоположному, и ту же самую непоследовательность можно обнаружить практически в любой священной книге. Но снижают ли эти противоречия, сохраняющиеся уже потому, что обрели характер канона, привязанность к вероучению пытливых адептов? Отнюдь: запутанность и противоречивость кажутся полезными для целей выживания религиозного канона. Мемплекс, в отличие от генома, знает удивительный способ повысить свою гибкость и жизнеспособность. Если в геноме каждой особи могут быть только два варианта одного и того же гена — так называемые аллели, определяющие альтернативные варианты развития одного и того же признака (при этом доминантная аллель чаще всего полностью подавляет проявление рецессивной в фенотипе), то внутри мемплекса могут сосуществовать десятки различных алломемов — альтернативных и противоречащих друг другу стратегий поведения, определений одного и того же понятия и т. п. Например, весь

спектр вариантов отношения к иноверцам, которые демонстрируют христиане на разных этапах существования религии — от восприятия их как несчастных заблудших овец до требования считать их еретиками, заслуживающими лишь смерти, — можно рассматривать как огромное множество «аллелей» одного и того же мема. Новая «аллель» старого мема может появиться в религиозной системе и как результат деятельности ее идеологов, и как плод веротворчества рядовых верующих, и как заимствование у адептов других религий. Так, представление о справедливой войне, разрешившее христианину убийство, сложилось путем дискуссий в IV–V веках, получив окончательное оформление у Августина, а образ бога-победителя непосредственно заимствован из самих варварских религий. Новые аллели могут вытеснять старые, но довольно часто они уживаются вместе: внутримемплексная конкуренция позволяет религии актуализировать то один, то другой алломем в зависимости от ситуации.

Хорошим примером служат изменения степени веротерпимости. На самом раннем этапе и христианство, и ислам демонстрируют готовность к миролюбивому диалогу с язычниками. «Нет принуждения в религии», — говорится в суре «Аль-Бакара»[3], ниспосланной Мухаммеду в первые два года после переселения общины мусульман в Медину, когда положение новой религии было еще очень шатким. И при жизни Мухаммеда эта норма в основном соблюдалась. Да и как иначе, если большая часть бедуинов в это время отвергала ислам? Однако довольно скоро с миролюбием было покончено — военные успехи уммы привели к осознанию привлекательности других способов распространения религии, и в суре «Покаяние», оглашенной Мухаммедом уже в Медине, в 631 году, за год до смерти, говорится уже совсем другое: « ... (Аллах дозволяет вам) убивать язычников везде, где бы вы их ни нашли, захватывать (в плен) их, осаждать их и ставить им засады»[4]. В Коране зафиксированы оба алломема, и в дальнейшем мусульмане могли выбирать любой применительно к конкретной ситуации.

Такое одновременное существование различных вариантов отношения к тем или иным реалиям характерно для любой сложной религии — именно в этом залог ее гибкости. Фраза Христа: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу», — довольно неожиданно появляющаяся в эгалитарном и антигосударственном контексте Евангелий, оказалась весьма полезной, сыграв свою роль в примирении христианства с государством. Человек волен принимать тот или другой алломем, удовлетворяя свои духовные потребности сообразно своему характеру, ситуации и запросам — главное, что он остается адептом своей религии, почитая ее священные тексты, а значит, воспроизводя весь противоречивый канон. На разных этапах эволюции религии оказываются востребованы разные алломемы.

По схожим причинам религии нового типа поощряют и парадоксальность мышления; по всей вероятности, это способствует привлекательности учений, сглаживая острые углы, не устраняя при этом ни одного из их основополагающих представлений. В одном из хадисов рассказывается о язычнике, убившем 99 человек, который в конце жизни озаботился спасением души и обратился к мулле с вопросом, можно ли ему принять ислам. «Конечно, нет!» — воскликнул мулла. Тогда язычник от отчаяния убил еще одного человека и вновь задал мулле тот же вопрос. «Да, разумеется, ты можешь спастись», — заверил его мулла, и грешник был спасен. Притча о блудном сыне, где грешник оказывается Господу дороже, чем праведник, или принцип дзен-буддизма: «Встретишь Будду, убей Будду», — подчеркивают неисповедимость путей, которыми человек идет к спасению. И все-таки религиозные мемплексы поощряют противоречивость лишь в определенных рамках: ведь избыток нестыковок и разночтений может подорвать доверие адепта.

Однако процесс приспособления мемплекса к меняющимся условиям не так уж и прост: после того, как религия оформилась в догму, она начинает блокировать привнесение в себя новых черт. Верующий подозрителен в отношении не только соображений, которые слышит от собратьев по вере, но и собственных рассуждений. Вот

почему изменение догмы — это настоящая революция, и чтобы она произошла, требуется кризисная ситуация, вызванная резким изменением условий жизни сообщества, — крахом социальной структуры, переселением в новые места, иностранной оккупацией, разрушением церковной организации. Реформаторская деятельность, которую Тора связывает с именем Моисея, — следствие переселения иудеев из Египта в Ханаан, их национальной консолидации перед лицом аборигенных народов; проповеди пророков и Христа звучат тогда, когда Иудея переживает последствия оккупации и национального унижения; буддизм и джайнизм возникают в период глубокого кризиса брахманической религии. Реформационная деятельность Кальвина и Лютера — следствие развития городов, переросших феодальные категории мышления.

В кризисной ситуации люди чаще задумываются о том, что представляет собой их вера: закрепощающая неизменность ритуала уступает место стремлению осмыслить, чему же в действительности они поклоняются и чего ищут. Конечно, значительная часть информации, которую содержит религиозная традиция, — это осознанный экзистенциальный опыт многих поколений, продолжающий давать пищу для размышлений, даже несмотря на изменение условий. Однако в том и заключается сущность канона, что значительная часть информации рано или поздно окостеневает, превращаясь из некогда полезной в совершенно неприменимую к новым условиям жизни. Тяготение текста к ритуальной форме, как я уже говорил, повышает точность его передачи, но также оно способно в определенной степени подорвать доверие к нему. «Говори к сынам Исраэйлевым и скажи им: когда кто из вас (хочет) принести жертву Господу, то из скота, из крупного или мелкого скота, приносите жертву вашу. Если жертва его всесожжение, то из крупного скота, мужского пола, без порока, пусть принесет ее; ко входу шатра соборного пусть приведет его, чтобы приобрести ему благоволение пред Господом. И возложит руку свою на голову жертвы всесожжения, и приобретет он благоволение для искупления его. И зарежет тельца пред Господом; и принесут сыны Аароновы, священники, крови, и окропят кровью кругом жертвенник, который у входа шатра соборного. И снимет шкуру с жертвы всесожжения, и рассечет ее по частям ее»[5], — и далее в том же духе. Приведенное описание обряда было актуальным во времена, когда иудеи были пастушеским народом, — но у человека, считающего Тору священной книгой, может возникнуть закономерный вопрос: какое отношение имеет эта предельно детальная инструкция по жертвоприношению к современной жизни, к его духовным потребностям? И пусть сверхценность религиозных текстов мотивировала видных комментаторов призывать к восприятию книги как единого целого, подчеркивая важность даже самых незначительных деталей: «Нет различия в значимости между словами „А сыны Хама — Куш и Мицраим“, и „Имя жены его Магатавель“, „а Тимна была наложницей“ и „Я — Господь, Бог твой“ и „Слушай, Израиль“, ибо все это исходит из уст Божьих и все это — Тора Господа, чистая, святая и истинная»[6], — верующие не могли в этом не усомниться.

Сомнения опасны для воспроизводства мемплекса. Если священный текст перестает соответствовать реалиям эпохи, есть два способа сохранить пиетет к нему. Во-первых, сместить акценты на другие, более подходящие фрагменты, посчитав «неудобный» текст данью традиции. Во-вторых, толковать его иносказательно. Последнее тем более ценно, что некоторые этические нормы, запечатленные в священных книгах, века спустя могут оказаться пощечиной общественному вкусу или расцениваться как призыв к экстремизму — как это, например, случилось со вполне конкретным призывом Мухаммеда, обращенным против изгнавших его племен идолопоклонников и затем ставшим частью канона, полезной для распространения мемплекса. Можно ли сейчас пропагандировать священную войну против неверных, если в Коране сказано: «Убивайте их (многобожников), где бы вы их ни встретили»[7]? Разумеется, нет — как следствие, мусульманские богословы, кроме самых радикальных, со второй половины XX века трактуют джихад исключительно как борьбу со своими страстями. И в том, и в другом случае имеет место перевод некогда «доминантных» алломемов в разряд «рецессивных»

— до того времени, когда они вновь окажутся нужны. Священную книгу нельзя переписать, но можно добавить к ней комментарий, который позволит трактовать ее смысл по-новому: так, Гемара была попыткой расширить и переосмыслить Мишну, творения отцов церкви (Священное предание) — дополнениями к Библии, сунна и фетвы, послужившие источником наиболее близкой к повседневной жизни области ислама — мусульманского права, поясняют и дополняют Коран, смрити — тексты, созданные мыслителями индуизма, — это расширение идей шрути, по преданию, полученного непосредственно от богов. Верующие убеждены, что комментарии лишь разъясняют неясные места священных книг, тогда как в действительности они сплошь и рядом вводят новые идеи, позволяющие приспособить религию к изменившимся историческим обстоятельствам. Комментарии, включающие доказавшие жизнеспособность алломемы, со временем окостеневают, становятся частью канона — как уже в V–VI веках считался завершенным Талмуд, а в позднее Средневековье — Священное предание. Канон, таким образом, представляет собой нечто вроде поезда, к которому каждая эпоха добавляет свой вагон, причем локомотив довольно часто цепляют к хвосту поезда — так, в христианстве именно Новый Завет обеспечивает актуальность Ветхого, а в современном индуизме «Бхагават-Гита» «тянет за собой» громоздкую «Махабхарату» и архаичные Веды.

И все-таки этих способов недостаточно — религия устаревает, и люди остро нуждаются в ее пересмотре. «К чему Мне множество жертв ваших? — вопрошает Господь устами пророка Исаии. — Я пресыщен всесожжениями овнов и туком откормленного скота, и крови тельцов и агнцев и козлов не хочу». И далее: «Научитесь делать добро, ищите правды, спасайте угнетенного, защищайте сироту, вступайтесь за вдову»8. Напоминая, что вера — не механическое исполнение обрядов, а стремление к добру, Христос говорит: «Суббота для человека, а не человек для субботы»[9], и ему вторят ниспровергающие иудейскую догму апостолы: «Буква убивает, а Дух животворит»[10]. О том же говорит и Будда, называя ритуалы и внешние атрибуты веры оковами (самояна): «Человек не будет нравственно чист оттого, что он долго очищался в воде. Чистый человек, брамин, тот, в ком обитает истина и добродетель»[11].

В кризисные периоды резко возрастает роль народной религиозности. Историки обычно рассматривают народных пророков как социально-политическую оппозицию официальной церковной структуре. Это, разумеется, не лишено оснований: протестантизм действительно стоял в оппозиции к католической церкви, хасидизм — к раввинату, русские раскольнические течения — к православной церкви и т. п. Но помимо социально-политического, важен и собственно религиозный аспект: каждое из этих явлений — попытка возобновить практику «телефонных звонков» Богу, служивших источником религиозного знания. Такие попытки, разумеется, редко выходят за пределы картины мира, заложенной религией, которую пытаются реформировать. И Лютер, и Кальвин, и Бешт говорят лишь об очищении веры, о возвращении к ее изначальному смыслу, а, не дай Бог, о каком-то ее изменении. Настоящего новаторства, в современном смысле этого слова, тут мало: контроль религиозных мемплексов-триумфаторов над сознанием был столь велик, что никакая осознанная попытка введения новшеств не могла родиться — намерение исказить догму заставило бы верующего испытывать невероятные духовные страдания.

Однако стремление вернуть вымышленный золотой век, когда вера еще не была извращена нерадивыми последователями, служит не только задаче восстановления религиозного учения — довольно часто оно выступает эффективным способом уйти от власти догмы: Лютер или Кальвин так или иначе принимают за восстановленный изначальный смысл Библии собственные спекуляции и фантазии, тем самым запуская в обращение сотни новых мемов. Иногда за призывами к очищению веры скрывается столь смелое новаторство, что это кажется едва ли не издевкой над здравым смыслом: так, создавая странное с точки зрения христианства учение, где Святой Дух говорит через пророков, Бог Отец и Бог Сын имеют тела из плоти и крови, многоженство не только

разрешено, но и поощряется, а Библия считается довольно сомнительным источником, Джозеф Смит и его последователи были убеждены, что возрождают христианскую Церковь, находившуюся в упадке почти с самого своего начала [12]! В том же духе основатель одного из самых удивительных раскольничьих толков — бегунства, — последователям которого было запрещено не только иметь семью, но и вообще жить на одном месте, инок Евфимий пишет: «Держитесь... предания старец, яко те навыкоша от отец своих»[13], то есть, создавая радикально новое учение, он полагал его исконным. У современного человека такая разница слова и дела вызывает подозрения в неискренности. Однако и для Евфимия, как и для других законоучителей раскольничьих общин, подобная точка зрения вполне логична: источником раскола они считают не себя, а официальную церковь. Единственным настоящим христианином, противостоящим ереси официальной церкви, считал себя и основатель скопчества Кондратий Селиванов, утверждавший: «Я пришел к вам не разорить вашего закона, но еще паче оный утвердить и укрепить»[14]. А вот что автору этих строк довелось услышать от проповедницы так называемой «Церкви Христа», действовавшей в России в начале 2000-х годов: сектантка уверяла окружающих, что ее церковь (созданная Мун Сон Мёном в 1954 году) — единственная правопреемница той, которую основал Христос, все же остальные (в том числе католическая и православная церкви) — лишь искажения. Вряд ли будет преувеличением сказать, что такая логика характерна не только для христианства: всякая новая религия полагает, что она-то и есть подлинная старая. Если бы Христу, Мухаммеду или Будде рассказали, что они создают новые вероучения, которые завоюют весь мир, они бы, возможно, и обрадовались — но в любом случае были бы изумлены. В ряде сутт Будда сетует, что брахманы утратили настоящую веру, твердя о баснословных временах, когда все следовали своей дхарме, — таким образом, он полагает себя не основателем новой традиции, но защитником старой [15]. Современные джайны убеждены, что именно их учение является древнейшей религией Индии, из искажений которой возникли индуизм и буддизм [16]. Мухаммед пеняет иудеям, что они отошли от закона, который дали им Ибрагим и Муса, и видит свою задачу лишь в том, чтобы этот закон восстановить [17]. По сути, носителю удается непроизвольно «обмануть» контролирующий его сознание мемплекс, внося в него изменения под видом стремления к его незыблемости: именно потому, что обман неосознанный, мемплекс не может противостоять реформационным намерениям верующего, воздействуя на его совесть.

Выше я уже говорил о том, что религии стараются минимизировать изменения в обществе, закрепив порядок, который способствует их сохранению. Однако изменения условий существования (зачастую крайне резкие) неизбежны, и это самая страшная угроза как точности передачи вероучений, так и непосредственно их выживанию. Новые религиозные элементы вытесняют старые, вероучения, лучше соответствующие новым условиям жизни, подрывают авторитет тех, что еще недавно царили над умами. Могут ли религии выработать какой-то «иммунитет» к переменам, создав комплекс идей, который позволял бы верующим сохранять лояльность к религии, несмотря ни на какие изменения обстоятельств? Судя по всему, да — религии нового типа выживают уже не одно тысячелетие, демонстрируя удивительную устойчивость догм. Как это им удается? В этой главе будет рассмотрен лишь один из способов, благодаря которому религиям (прежде всего авраамическим) на протяжении сотен и тысяч лет удавалось меняться, не меняясь — их специфическую эсхатологию и порождаемые ею так называемые кризисные культы.

От гибели мира к царству справедливости

Современные идеологи неоязычества, объясняя свой выбор вероисповедания, часто утверждают, что язычество предлагает адепту целостное видение мира, тогда как христианство с его нацеленностью на аскезу и отрицание мирских радостей разрушает психику человека. Этот взгляд не нов — еще Ч. Ломброзо считал, что все основатели и пророки монотеистических религий были психически нездоровы, а Фрейд настаивал, что

религиозная экзальтация, свойственная мировым религиям, — это форма психоза [18]. Однако следует быть осторожными в формулировках: невозможно доказать, что мировые религии провоцируют больше психических расстройств, нежели религии старого типа. Единственное, что можно утверждать вслед за многими именитыми исследователями, — это то, что христианское мироздание и восприятие времени действительно радикальным образом отличается от того, что зафиксировано в большинстве «примитивных» культов. «Все, что делает индеец, совершается по кругу»[19], — так формулирует вождь сиу Черный Лось представление своего народа о мире и месте в нем человека, и такое цикличное восприятие времени характерно для большинства древних и современных «примитивных» культур: несмотря на то, что их структура и религия постепенно меняются, мировоззрение этих сообществ не видит в переменах ничего странного — изменения кажутся повторяющимися, а значит, и мир сохраняет свое постоянство. Совершенно иначе выглядит мироздание и историческое время, например, в христианстве: здесь есть не только начало (сотворение мира), но и кульминация (распятие Христа) и развязка (воскресение мертвых и Страшный суд). Карл Ясперс, вводя в научный оборот понятия циклического и осевого времени, полагал переход к последнему заслугой трех «великих исторических культур» — ближневосточной монотеистической традиции, буддизма и китайских гуманистических учений — даосизма и конфуцианства: сосредоточенность этих религий на человеческой индивидуальности, личной ответственности за собственный выбор привела к переосмыслению человеком своего места в мире и своего отношения к истории [20]. Наблюдение, сделанное Ясперсом, остроумно и бесспорно, однако связь между осевым временем и гуманистическим характером «цивилизованных» религий выглядит довольно искусственной: многие из первобытных религий антропоцентричны, этичны и даже индивидуалистичны; напротив, мировые религии то и дело подчеркивают ничтожество человека и его неспособность влиять на события в мире и постигать их скрытое значение. Что же касается, например, конфуцианства, то оно, вводя индивидуальную ответственность за поступки, не предполагает выбора человеком нравственных ориентиров, постоянно отсылая его к благим примерам древности и современности — т. е. именно коллективным нормам поведения.

Ясперс заблуждался и относительно линейности восприятия времени древними и средневековыми китайцами: их видение истории не выходит за рамки характерного для, пожалуй, большинства древних религий представления, что мир постоянно ухудшается. Эта идея играла важную роль в древнейших религиях Египта, Вавилонии, Индии; она присутствует и в большинстве первобытных культов, являясь, по-видимому, инвариантом. Ее происхождение и мифологическое содержание неоднократно анализировались историками религии. Вероятно, наиболее детальный и верный анализ дал Мирча Элиаде [21]: идея конца света — своего рода обобщение из наблюдений за окружающим миром: все вещи и явления имеют свойство со временем портиться — гниют старые продукты и переспелые плоды, стареют и умирают люди, сменяется лютой зимой теплое лето; эта закономерность, вероятно, воспринимавшаяся древними людьми как общий закон, была спроецирована на всю Вселенную: когда мир оскудевает природными богатствами и добрыми людьми, это свидетельствует о том, что он движется к гибели:

Правду заменит кулак. Города подпадут разграбленью.
И не возбудит ни в ком уваженья ни клятвохранитель,
Ни справедливый, ни добрый. Скорей наглецу и злодею
Станет почет воздаваться. Где сила, там будет и право.
Стыд пропадет. Человеку хорошему люди худые
Лживыми станут вредить показаньями, ложно кляняся.
Следом за каждым из смертных бессчастных пойдет неотвязно
Зависть злорадная и злоязычная, с ликом ужасным. ...
К вечным богам вознесутся тогда, отлетевши от смертных,
Совесть и Стыд. Лишь одни жесточайшие, тяжкие беды

Людям останутся в жизни. От зла избавленья не будет [22].

По Гесиоду, чья эсхатология формировала позднейшие религиозные представления греков, эволюция мира — это непрерывный упадок, движение от золотого века к железному, и, пожалуй, именно таким был взгляд на историю большинства древних культур. «Махабхарата» рисует картину последней мировой эпохи — Калиюги — в следующих словах: «Брахманы занимаются тем, что положено шудрам, а шудры в конце юг наживают богатства или следуют дхарме кшатрия. Во время Кали-юги брахманы отступают от принесения жертв и чтения Вед, забывают о поминальных жертвах и едят, что придется... Человек, по виду и платью отшельник, промышляет торговлей. Люди для виду растят ногти и волосы. Обеты безбрачия ложны и даются лишь из стремления к богатству. Самые добродетельные подвергаются гонениям, зато последний грешник процветает. Справедливость лишается силы, а беззаконие торжествует. На исходе юг праведники бедны, и жизнь их коротка, а нечестивцы богаты и здравствуют долгие годы»[23]. Дошедший до предела морального разложения мир должен быть уничтожен; его гибель — чудовищная катастрофа, не дающая людям, которым выпало жить у конца времен, никакой надежды. Вместе с тем, как ни парадоксально, в древних религиях гибель мира не означала окончания существующего миропорядка: напротив, после страшного конца мир должен был заново возродиться и населиться новыми людьми: Брахма, возлежащий на глади поглотившего Вселенную океана, снова и снова создает мир; Зевс после потопа творит новую расу людей из муравьев, Создательница и Творец в мифологии киче последовательно создают и уничтожают несколько поколений людей... В античной философии представление о цикличности времени, сложившееся у Платона в концепцию Великого года, в рамках которого повторяются исторические события, сопряжено с экзистенциальным унынием, осознанием невозможности что-либо исправить в мироздании.

Однако в большинстве древних и «примитивных» религий идея конца света не играла роли, хоть сколько-нибудь сопоставимой с той, какая отведена ей в авраамической традиции, где эсхатология неразрывно связана с центральным учением о спасении и посмертном воздаянии. Это своего рода симптом: когда какаято идея оказывается связанной с наиболее важной — моральной и сотериологической — стороной религии нового типа, это значит, что она выступает одним из приводных ремней, с помощью которых мемплекс добивается выполнения собственных задач. Точно так же как и религия старого типа, христианство, ислам и буддизм воспринимают историю как процесс постоянного ухудшения: в последние времена, предшествующие концу мира, процветает беззаконие, а истинная вера забыта. Но если в древних религиях конец света вызывает только ужас, то в мировых он знаменует наступление качественно новой реальности — царства справедливости, где грешники будут наказаны, а праведники — вознаграждены. При этом линейное время предполагает восприятие конца мира именно как единократного события — мир изменится навсегда и к прежнему состоянию уже не вернется. В махаянском буддизме, где время продолжает сохранять цикличный характер, конец света тем не менее тоже воспринимается как событие, принципиально меняющее мир: пришествие Будды Майтрейи — своеобразного Спасителя буддизма — знаменует начало новой эры, Сатья-юги, когда человечество узнает Истинную Дхарму, превосходящую даже учение Будды Гаутамы. Подобным же образом описан в Вишну-Пуране приход последней аватары Вишну — Калки, которому предстоит установить эпоху справедливости: «Будут современные монархи, царствующие на Земле, царями грубого духа, нрава жестокого и преданные лжи и злу. Они будут умерщвлять женщин и детей, и коров; они будут захватывать имущества своих подданных... Варвары будут мощны, покровительствуемые принцами, тогда как чистые племена будут заброшены... Когда конец Кали-юги будет совсем близок... Калки Аватара сойдет на Землю... Он восстановит справедливость на Земле... Люди... явятся семенами человеческих существ и дадут рождение расе, которая будет следовать законам века Чистоты»[24].

Итак, в религиях нового типа время выглядит иначе. Если цикличность устраняет саму возможность прогресса, поскольку история воспринимается как «дурная бесконечность», порочный круг без какой бы то ни было цели — за гибелью следует возрождение, за возрождением — гибель, и так ad infi nitum, то наличие цели, к которой стремится мир — будь то Страшный суд, который покарает грешников и вознаградит праведников, или освобождение всех живых существ (наивысшая цель в буддизме Махаяны), — придает истории вид сюжета, имеющего начало, середину и конец. Эта конечность наделяет историю высшим смыслом: «...С правою верой несовместима мысль, будто этими словами Соломон обозначил те кругообращения, которые… повторяют те же самые времена и те же самые временные вещи так, что, например, как в известный век философ Платон учил учеников в городе Афинах в школе, называвшейся Академией, так и за несметное число веков прежде через весьма обширные, но определенные периоды, повторялись тот же Платон, тот же город, та же школа и те же ученики; и впоследствии, по прошествии бесчисленных веков, снова должны повториться. Чуждо, говорю, это нашей вере. Ибо Христос однажды умер за грехи наши; восстав же, „уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти“ и мы по воскресении „всегда с Господом будем“»[25] — в этих словах Блаженный Августин красноречиво обозначает ключевое различие между представлениями об истории язычников и христиан.

Ясперс совершенно справедливо увязывал с эсхатологией монотеистических религий и само представление о прогрессе, появившееся в западноевропейской мысли в Новое время: христианские народы оказались как бы заранее подготовлены к тем общественным изменениям, которые повлекли за собой развитие капитализма и промышленную революцию, основанную на научно-технических открытиях. Однако вывод, что распространение христианства сразу коренным образом изменило мировоззрение народов Европы («Мифологической эпохе с ее спокойной устойчивостью пришел конец»[26]), не следует понимать в том смысле, что иное восприятие времени моментально привело к ускорению социальных и научно-технических процессов: Средневековье столь же, если не более статично, как и эпоха древнего мира. Христианизация Римской империи как глобальный переворот, создавший качественно более совершенное общество, — не более чем выдумка, в которую верят не только религиозные историки, но и многие материалистические школы — например, марксисты: характерно, что мыслители XVIII– XIX веков не нашли ничего лучше, чем повторить сбывшиеся пророчества Апокалипсиса о падении «блудницы вавилонской» (вот уж прекрасный пример живучести старого мема и его способности принимать новые обличья!), — ведь именно христиане впервые интерпретировали разрушение Рима варварами как расплату за моральный упадок и считали это событие одной из отправных точек новой, христианской эры. В действительности христианская Европа в V–XIV веках если и демонстрирует прогресс, то, по меткому выражению Ж. Ле Гоффа, «скорее количественный, нежели качественный»[27], а отсутствие социального прогресса в мусульманском мире позднего Средневековья столь поразительно, что побудило историка XIV века Ибн-Хальдуна сформулировать концепцию цикличности истории, заставляющую вспомнить об эсхатологии древних. Итак, вывод Ясперса, что линейное восприятие времени облегчает переход к новым социальным порядкам, кажется справедливым, но проявляется эта закономерность не раньше, чем в Новое время: вероятно, мы имеем дело с отложенными последствиями культурного явления.

Точно так же как структура монастыря или священный текст, комплекс эсхатологических представлений обнаруживает развитие во времени, поиск наиболее жизнеспособной формы — идея гибели мира, древняя, как сам мир, не только дошла до нашего времени, но и играла все возрастающую роль в мировых религиях. Почему эсхатология так необходима и кому она нужнее — человечеству или религиям, которые оно исповедовало? Вполне очевидно, что идеи воздаяния, всеобщего спасения в конце времен психологически привлекательны, поскольку давали иллюзорную надежду

униженным и оскорбленным, — и уже за счет этого мемплекс, их формирующий, мог вытеснить прежние пессимистичные представления о судьбе мира. Чуть менее очевидна связь между этими идеями и нуждами распространения мемплекса, о которой я говорил в седьмой главе — обещая качественную перемену мира, религия требует своего распространения, так как: а) только у познакомившихся с истинным учением есть моральный выбор; б) только когда у всех людей будет возможность выбора, мир может быть готов к превращению в качественно иную реальность: если нет кворума, голосование не может состояться, и затянувшиеся выборы не дают учредить новый порядок вещей.

Однако я хочу предложить еще одну, совсем неочевидную причину, по которой эсхатология заняла в религиях нового типа столь важное место. Для того чтобы сделать свою гипотезу понятной, я кратко проанализирую, как религии старого и нового типа реагируют на кризисы, время от времени происходящие в жизни каждого социума.

Почему боги тоже гибнут в катастрофах

Говоря об аскезе, я упоминал о том, что ценности древних религий были позитивными и идеальным верующим считался счастливый, обеспеченный, трудолюбивый глава большой семьи. Только такой человек был достоин совершать обряды и служил образцом для менее удачливых (а значит, менее любимых богами) людей. Незыблемость социального порядка освящалась идеей мирового Порядка, где законы Вселенной неизменны и отражены в социальных устоях: рита ведической религии, дхарма индуизма, арта древних иранцев, рок древних греков, Порядок кельтов, дао, заимствованное даосизмом и конфуцианством из традиционных китайских представлений, — все это лишь краткий перечень однотипных концепций мировоззренческих систем древности. Эти концепции отражали иммобилизм, характерный для всего образа жизни и структуры обществ древнего мира и делающий эти общества такой прекрасной иллюстрацией для теоретических моделей структурно-функционалистского подхода к религии. Но что происходило, если этим обществам грозили резкие перемены — из-за внутреннего кризиса или вторжения чужеземцев?

Ответ неутешителен: в случае резких социальных катаклизмов система позитивных религиозных ценностей сразу переставала соответствовать реальности. Уязвимость древних религиозных доктрин при таких катаклизмах демонстрирует целый ряд текстов, независимо созданных в самых разных обществах древнего мира. Весь объемистый корпус «Речения Ипувера», древнеегипетского памятника конца III или первой половины II тысячелетия до н.э., представляет собой одну душераздирающую жалобу на внезапный крах общественных устоев, наступивший в результате вторжения варваров: «Воистину: чужеземной землей стал Египет. Номы разгромлены. Варвары извне пришли в Египет... Нет больше нигде египтян... Владычицы дома говорят: „О, если бы мы имели что поесть“... Тела их страдают от лохмотьев, сердца их разрываются, когда они спрашивают о здоровье того, кто их сам прежде спрашивал о здоровье. Воистину: разломаны ящики из эбенового дерева, драгоценное дерево расколото на щепки, сожжены работники из дерева в них. Воистину: строители гробниц стали земледельцами. Те, которые были уже в ладье бога, впрягаются в плуг»[28]. Древний мир знает множество таких текстов, наполненных стенаниями и описаниями ужасов: в литературе Междуречья существовал целый жанр «плачей» по захваченным и разграбленным городам. Судя по всему, религии старого типа не имели «иммунитета» к резким переменам в худшую сторону: если страну охватывали голод, болезнь или междоусобная война, люди не могли взять в толк, за что разгневались боги, а если уж судьба народа оказывалась в руках врага, побежденные начинали считать своих богов слабыми, теряли доверие к ним. «В Чичен-Ица теперь горе. Враги идут!.. Эй! Где же ты был, бог?»[29] — восклицает автор майянской «Песни о взятии Чичен-Ица», потрясенный падением родного города [30]. Часто поражение в войне трактовалось как

прямое предательство со стороны богов: Геродот сообщает, что лишенный царства Крез обращался к Зевсу с гневными упреками в измене, а Тит Ливий отмечает, что боги осажденного римскими войсками этрусского города Вейи «предали» жителей, вняв обещаниям диктатора Фурия Камилла перевезти их статуи в Вечный город [31]. Религия порабощенного или поставленного в зависимость народа не обязательно исчезала — божества и элементы культа могли проникнуть в религию захватчиков, как прорастали разнообразные «варварские» верования в римских культах, — однако любое из древних верований могло легко рассыпаться на составлявшие его элементы, смешавшись с элементами культа захватчиков: это превосходно демонстрирует, например, история культов Вавилонии, чьи боги при появлении в Междуречье очередного народа-гегемона каждый раз отождествлялись с его племенными богами; в результате религия, оказавшая огромное влияние на развитие более поздних вероучений, в конечном счете, не сумела сохраниться как единая система. Религии древних народов больше подходили для периодов спокойствия, структурной устойчивости, чем для периодов кризиса. «Воистину, перевернулась земля, подобно гончарному кругу»[32], — резюмирует «Речение Ипувера»: для человека древности нет более ужасного события, чем радикальная перемена устоявшегося порядка вещей.

Итак, устойчивость мировоззрения «мифологической эпохи» имела и свою оборотную сторону. И именно в этом аспекте эсхатология религий нового типа оказывается психологически привлекательнее, нежели пессимистичное видение времени древними верованиями. Вне всяких сомнений, в кризисные периоды она давала верующему гораздо более сильную защиту от фрустрации. Если римлянину разрушение родного города виделось чудовищным бедствием, означавшим конец всего, что он знал и любил, и психологический шок, который он испытывал, был непреодолим, то Августин Аврелий, рассматривавший такое бедствие с позиций христианства, продемонстрировал удивительный и непонятный для античного человека оптимизм: конец света отнюдь не означает конец жизни — бренность града, созданного руками человеческими, лишь оттеняет нерушимость града Божьего. Это характерное для Средневековья провиденциальное восприятие истории успокаивало верующих, оказавшихся перед лицом чумы, войны, голода: оно напоминало им, что катастрофа заранее предначертана Богом и послана за их грехи; ничего удивительного в происходящем нет, а значит, следует не паниковать, а взглянуть на все это отрешенно, предаться молитве и терпеливо ожидать, когда бедствие окончится. Известно, насколько бесстрастны и немногословны описания бедствий в средневековых хрониках — например, рассказывая про разрушение русских городов татаро-монголами, летописец не устает повторять: «И было все то за грехи наши»[33]. В отличие от богов религий старого типа, Бог христианства и ислама не испытывает желания наказывать грешников в этой жизни — а значит, то, что зло на земле торжествует, служит доказательством его силы, а не слабости! В дхармических религиях, несмотря на все отличия их картины мира от монотеистической, торжество зла на земле также служит лишь к укреплению веры в правильность пути спасения: оставаясь равнодушным к несправедливости и не страшась злых дел, творимых посторонними, адепт готовит себе будущее совершенное существование или столь же совершенное небытие.

Человек древних и «примитивных» обществ страшился неудач, которые он считал результатом утраты благосклонности высших сил. Быть калекой, нищим или терпеть поражение на войне считалось позором: в древнем иудаизме, древнегреческой религии, в зороастризме человек с физическим недостатком считался источником осквернения; потлач североамериканских индейцев позволял вождю демонстрировать свое богатства в качестве доказательства любви к нему высших сил [34]; в мифах Океании случившиеся с героем бедствия рассматриваются как результат утраты им маны. Тема непостоянства Фортуны, неотвратимости рока красной нитью проходит сквозь греческие поэмы и трагедии; непрочность человеческого счастья была одной из центральных дидактических

тем в сочинениях античных философов и историков. При этом античная философия не давала внушающего оптимизм ответа на вопрос, как относиться к подстерегающим человека бедам, предлагая или наслаждаться счастливыми мгновениями жизни и не думать о неизбежном, или оставаться равнодушными к поворотам колеса Фортуны, чтобы избавиться от страха перед предначертанной судьбой. В наиболее созвучной религиям нового типа форме, у Эпиктета, отношение к превратностям судьбы не поднимается выше предположения, что трудности посланы человеку, чтобы испытать силу его характера [35].

Что же касается христианства и ислама, то тут все с точностью до наоборот: жизненные неудачи выступают доказательством божьей любви: «Если Аллах желает добра рабу Своему, Он создает для него трудности в ближней жизни. А если Аллах желает рабу Своему зла, Он удерживает его от проступков, пока не сочтется с ним в судный день»[36]. Совершенно очевидно, что такой подход к трудностям и страданиям гораздо привлекательнее того, который характерен для религий старого типа. Даже в наши дни лишь относительно небольшое число людей может назвать себя вполне счастливыми и уверенно заявить, что счастье не покинет их и завтра. Обращаясь не только к униженным и оскорбленным, но и ко всем, кто не был уверен в завтрашнем дне, христианская эсхатология как бы ритуализировала резкие перемены к худшему, позволяя человеку сохранить прежнее, цельное восприятие мира, если даже мир менялся до неузнаваемости [37]. И совсем не случайно христианство активно распространялось на фоне кризиса римского государства, когда обитатель Европы постоянно чувствовал шаткость своего положения и эфемерность бытия. То, что обещавшие воскресение души восточные культы распространялись прежде всего среди низов общества — рабов, солдат, гладиаторов, — объясняется не только тем, что лишенным хорошего настоящего хотелось добиться справедливости хотя бы в потустороннем мире, но, вероятно, и тем, что они острее ощущали близость смерти, которая грозила им в любую минуту. Однако тот факт, что христианство вскоре вышло за пределы аудитории, состоящей из низов общества, и не утрачивало актуальности на протяжении двух тысяч лет, говорит о том, что дело не только в потребностях угнетенных и не только в кризисе римского общества. Эта религия предлагала новый взгляд на перемены к худшему.

Эсхатология христианства и ислама недаром была унаследована от иудаизма — именно в недрах религии, чьи сторонники многократно переживали разрушения своего государства и его святынь, плен и национальное унижение, родилась хорошо разработанная эсхатология, дающая психологический иммунитет к резким изменениям положения вещей.

Связь между социальными потрясениями и ростом значения эсхатологии в иудаизме прослеживается довольно четко. В наиболее ранних библейских книгах нет ни одного упоминания о конце света. По мере столкновения иудеев с другими народами в Торе сперва появляется мотив избавителей — праведников, посланных Богом ради спасения народа (Моисея, выведшего иудеев из Египта, Давида, покончившего с агрессивными притязаниями филистимлян); затем, в VIII веке до н.э., когда Северное царство было разрушено Ассирийской державой, в проповеди пророков становится популярен мотив приближения «дня Божьего», когда Иудея, вслед за Израилем, будет наказана за грехи. Исайя рисует идеальное Иудейское царство, которое возникнет после того, как еврейский народ покается и вновь обратится к Богу, — это царство будет раем на земле, ибо после примирения с Всевышним «земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море»[38]. Более поздние пророки рисуют «день гнева — день сей, день скорби и тесноты, день опустошения и разорения, день тьмы и мрака, день облака и мглы, день трубы и бранного крика против укрепленных городов и высоких башен»[39], при этом обещая от имени Господа: «Но оставлю среди тебя народ смиренный и простой... Остатки Израиля не будут делать неправды... ибо сами будут пастись и покоиться, и никто не потревожит их»[40]. После разрушения Иерусалима вавилонянами в 586 году до н.э. тема Судного дня становится все более острой в пророчествах Иезекииля и Второисайи,

обещающих, что Иудея будет восстановлена, поскольку избранный народ уже извлек уроки из своих заблуждений; Второисайя видит орудие Божие в набирающей силу Персидской державе, которая и в самом деле сокрушила Вавилонскую и позволила евреям вернуться на родину. Наконец, в книге Даниила, одна из частей которой написана в то время, когда Иудея входила в царство Селевкидов, говорится, что этот период испытаний — последний: на смену четырем последовательно существовавшим империям Востока — Вавилонской, Мидийской, Персидской и Греческой — придет вечное царство Бога над всеми народами, зиждущееся на избранном народе, Израиле [41]. Обещания Даниила тем желаннее, что Селевкиды грубо навязывают иудеям эллинскую культуру. Милленаристские ожидания нарастают во II веке до н.э. и, судя по всему, не ослабевают уже до самого конца истории Иудеи.

Кумранская рукопись «Война сынов Света против сынов Тьмы» рисует фантастическую картину последней битвы с захватчиками — по мысли авторов, воплощением абсолютного зла.

В I веке н.э., когда иудаизм отчаянно сопротивлялся попыткам новой насильственной аккультурации — на сей раз римской, — христианство развило тему на новом уровне: «Они не будут уже ни голодать, ни жаждать, и не будет палить их солнце и никакой зной: ибо Агнец, Который среди престола, будет пасти их и водить их на живые источники вод; и отрет Бог всякую слезу с глаз их»[42].

Я изложил эти хорошо известные факты лишь для того, чтобы показать, что к моменту своего рождения христианство оказалось наследником своеобразного культурного иммунитета к катастрофам, выработанного иудаизмом; будучи милленаристским по своей окраске, раннее христианство впитало этот иммунитет в полной мере. Здесь в общественном сознании происходит процесс, изоморфически близкий к тому, что в медицине называется импринтингом: организм, перенесший болезнь, вызванную вирусом, будет в дальнейшем устойчив к таким же или сходным вирусам. «Иммунная реакция» на социальные катастрофы, запечатленная в пророчествах Даниила и Исайи, получила дальнейшее развитие в Новом Завете и Коране, помогая христианам и мусульманам справляться с новыми социальными катастрофами и периодами национально-культурного унижения.

День, когда Земля перевернулась

Под словом «катастрофа» современный человек привык понимать прежде всего какие-то природные или техногенные бедствия — падение гигантского метеорита, взрыв атомного реактора или что-то в том же роде. Однако среди признаков приближающегося конца света, которые перечисляются в текстах и древних, и более поздних религий, эпидемии или природные катастрофы занимают довольно скромное место по сравнению с бедствиями социальными. Религии страшатся не только иноземной оккупации, но и любого изменения общественных устоев, вызванного, например, социально-экономическими причинами. «Брахманы не творят молитв, в молитвы погружены шудры... „Эй!“— обращаются к брахманам шудры, а брахманы отвечают им: „О почтенный!“… С приближением конца юг, о великий царь, юноши кажутся по характеру стариками, а в пожилых проявляется то, что свойственно юным»[43]. Образ «перевернутой реальности» чрезвычайно распространен в эсхатологии мировых религий: нарушение привычного порядка вещей — это симптом надвигающейся гибели мира. «Когда все мешается в обиталище Брахмы, мудрые говорят о гибели миров. Если все в мире идет вопреки установленному — это предвестие гибели»[44], — утверждает «Махабхарата». Судя по всему, такое отношение к социальным переменам закрепилось в религиях именно благодаря той закономерности, о которой я не раз упоминал: шансы сохраниться есть только у той религии, которая старается зафиксировать неизменность образа жизни своего сообщества. И, разумеется, священные книги всегда придают «миру наизнанку» моральную подоплеку: нарушение обычного хода событий связано с

умножением людских грехов.

Образ «перевернутой реальности» обнаруживает преемственность в христианской и мусульманской традиции: пророк Мухаммед в хадисах говорит, что в последние дни «девушка-рабыня родит свою госпожу, а босые, голые и обездоленные пастухи верблюдов будут соревноваться в постройке высоких домов», будет наблюдаться «изобилие имущества, которое приведет к тому, что человеку будут давать сто динаров, а он все равно останется недовольным»[45], и уверяет даже, что солнце станет восходить на западе, а садиться на востоке (позже в исламе распространяется представление, что и весь мир, плоская тарелка, в самом буквальном смысле перевернется вверх дном — «подобно гончарному кругу», — как говорил Ипувер). Однако в религиях нового типа этот образ обретает новое звучание: верующие ждут конца света и даже рады ему! Священные книги заранее готовят верующих к изменению условий существования, учат адаптироваться к новому: вполне реальные катастрофы вперемежку с фантастическими здесь отнесены в будущее — священные книги советуют готовиться к испытаниям, чтобы не оказаться слишком слабыми: «Мы испытываем вас то тем, то другим способом: страхом, голодом, недостатком, некоторыми потерями имущества, жизни близких и плодов... Обрадуй (о Мухаммад!) терпеливых, — тех, которые, когда постигнет их бедствие, верят, что благо и бедствие от Аллаха Вездесущего, и говорят: „Поистине, мы во власти Аллаха, и лишь к Нему мы возвратимся! Мы благодарим Его за блага и терпим бедствия и при награде и при наказании“. Это — те, над которыми благословение и милость от их Господа, и они идут верным путем»[46]. Точно так же христианство постоянно наставляет паству не отчаиваться перед лицом беды, а уповать на Бога.

Означает ли это, что бесстрастное отношение к трудностям, к которому призывают религии нового типа, играло адаптивную роль для верующих, помогая им выживать в трудные времена? Этот вопрос сложен и едва ли может иметь однозначное решение. Возможно, все религии нового типа, мотивирующие человека не привязываться к материальному миру, действительно предлагают более близкую к оптимальной модель выживания в кризисных ситуациях, чем древние и примитивные религии, прочно привязывающие судьбу индивида к дому, родному городу, общественному положению и богатству. Моральные нормы разрешают христианину выживать там, где человек античный с его наивысшими ценностями — долгом перед родиной, свободой, честью — должен был отказаться от жизни. В этике античности самоубийство как избавление от позора считалось признаком благородства: учителя воспитывали молодежь на примерах Сократа, принявшего яд вместо того, чтобы бежать из тюрьмы, и Ганнибала, который предпочел самоубийство почетному плену. Для христианина же самоубийство — безусловный грех, а смирение перед победителями — достоинство. Здесь интересы человека и интересы религии выступают заодно: религии нового типа научились спасать своих носителей, чтобы выжить самим.

Но весьма показательно, что взаимовыгодное сотрудничество немедленно заканчивается там, где речь заходит о сохранении религиозных мемов. Иудейский принцип пикуах нэфэш (спасение жизни) позволяет нарушать субботу и ряд других важнейших запретов, однако если речь идет об отказе от веры перед лицом смерти, верующий должен твердо предпочесть смерть [47]. Средневековые русские готовы были переносить унижения от монголо-татар, равнодушных к религиозным вопросам и позволявших им сохранять православие, но при этом поднялись как один на борьбу с Григорием Отрепьевым и его польским окружением при малейшем подозрении (причем не очень обоснованном), что их собираются перекрещивать в католичество. Приоритет выживания мемплекса намного выше, чем приоритет выживания его отдельных носителей. При этом отрешенность от мира часто оборачивалась равнодушием к своей судьбе, отнюдь не способствовавшим выживанию индивида.

Одним словом, в периоды бедствий религии нового типа далеко не всегда давали биологические преимущества — но всегда определенный психологический комфорт,

позволяющий не отпасть от веры. На мой взгляд, «психологическая подготовка», которую проводят религии нового типа, прежде всего направлена не на спасение своих адептов, а на то, чтобы верующие даже в самой тяжелой ситуации не потеряли бы веры, как бывало в периоды катастроф с адептами древних религий. Христианство и ислам постоянно напоминают, что лишь те, кто не отступит от Бога и сохранит праведность, будут спасены для Царствия небесного. И совсем недаром и «Откровение Иоанна», и хадисы больше всего пугают верующих не катастрофами и даже не социальными переменами, а именно потерей веры, которая может произойти в результате этих перемен. В христианской эсхатологии те, кто примкнет к язычникам и поклонится зверю, вышедшему из бездны (антихристу), спасут свою жизнь, но погубят себя для жизни вечной, и точно так же падут в иудаизме те, кто поклонится сыну сатаны Армилосу [48]. Согласно речениям пророка Мухаммеда, приводимым в хадисах, в последние времена «человек, который еще утром был верующим, к вечеру станет неверным. А человек, который еще вечером был верующим, к утру окажется неверным». Перед концом света племена последователей ислама «присоединятся к многобожникам для того, чтобы поклоняться идолам»[49]. И только те, кто не свернет с правильного пути, заслужат рай.

Образы перевернутой реальности люди Средневековья легко находили во времена бедствий — когда чума или вой на уничтожали целые города, когда богатейшие семьи разорялись и вымирали, а улицы наводняли нищие. И эти бедствия вели не к отвержению веры, а, наоборот, к ее большему утверждению. Именно здесь эсхатология религий нового типа демонстрирует свою самую сильную сторону: она позволяла религии пережить любые резкие перемены без угрозы потерять основную часть адептов. На мой взгляд, именно в этом и заключается одна из основных причин, почему эсхатология занимает столь важное место в этих религиях. Скажем более, религии нового типа, особенно христианство, эффективно использовали превратности судьбы, обрушивающиеся на общество, для своего утверждения. В «Истории франков» Григория Турского епископ Араваций получает совет свыше сохранять спокойствие несмотря на страшные бедствия, которые ожидают его страну: «Зачем ты беспокоишь меня, святейший муж? Ведь господь твердо решил, что гунны должны прий ти в Галлию и, подобно великой буре, опустошить ее. Теперь же прими совет: возвращайся скорее, приведи в порядок дом свой, приготовь погребение, раздобудь для себя чистый льняной саван. Ибо когда душа твоя отлетит от тела, да не узрят очи твои бед, которые гунны причинят в Галлии»[50]. Спокойствие и уверенность, которую, как я говорил, религии нового типа вселяли в своих адептов перед лицом катастрофы, крепко привязывала их к вере; напротив, человек, который бы дерзнул отказаться от веры, дающей ему ощущение психологического комфорта, остался бы один на один с ужасной реальностью.

Упомянутая причина популярности христианства отнюдь не исчезла и в Средние века: в частые периоды бедствий — голода, войн, эпидемий — поток желающих поступить в монастыри увеличивался, а среди мирян наблюдался подъем религиозности: известно, что Первому крестовому походу предшествовали семь лет голода, эпидемия «огненной смерти» и серия феодальных войн, сопровождавшихся грабежами и убийством населения; эпидемия Черной смерти в середине XIV века вызывала массовые экстатические шествия флагеллантов и бьянок, которые призывали к борьбе с болезнью аскезой и покаянием. Интересен вопрос: в какой степени само христианство порождало общественную нестабильность? Мешая развиваться науке, продвигая идеалы нищенствования, отказа от земных желаний и добровольного страдания, мемплекс христианства обеспечивал себе удобные условия существования: бедная, темная и безрадостная Европа, отказавшаяся от многих античных навыков медицины, земледелия, городского благоустройства, постоянно ожидала новых катастроф — и тем сильнее держалась за свою веру, казавшуюся ей единственным лекарством от страха. Таким образом, мемплекс христианства не только использовал для своего распространения ситуацию кризиса, но и сумел в дальнейшем поддерживать оптимальную для своего

существования среду. Судя по всему, то же самое делает и современный ислам, сдерживающий развитие науки и технологий, тем самым ставя исповедующие его народы на грань выживания.

Мимоходом отмечу еще одну интересную деталь. Ранее я указал две причины, почему религиям выгодно развивать в себе определенный градус нелогичности, фантастичности мифологии и богословия: на раннем этапе существования это позволяет религии спровоцировать отторжение окружающих и тем самым сильнее привязать общину к вере; на этапе совершенствования и развития при помощи нестыковок примиряет противоречащие друг другу алломемы, каждый из которых может сыграть свою полезную роль. Возможна еще одна причина, почему религии нового типа стараются закрепить элементы нелогичности. Вероятно, во многом именно благодаря абсурдистскому взгляду на реальность, который заранее готовит верующего к резким переменам, христианство не только покорило Римскую империю, но и выдержало столь долгую проверку временем: подавляя рациональность мышления, оно воздвигало между человеком и реальностью стену, смягчающую стресс, вызванный неожиданными переменами: если пресловутый здравый смысл — это квинтэссенция осмысления повседневного опыта, и при резком изменении характера повседневности он совершенно бесполезен, то логика христианства заранее готова вписать в картину мира любые, сколь угодно фантастичные перемены.

Мы наш, мы новый мир построим

Одним из самых типичных проявлений христианской эсхатологии в связи с социальными сдвигами были милленаристские движения, тысячи и десятки тысяч участников которых, ожидая конца света, покидали привычную среду и создавали собственные общины, основанные на принципах равенства и отрицания иерархии, частной собственности, привычного института брака и т. п. (коммунитас, по терминологии В. Тэрнера). Типичным примером милленаристского движения служит анабаптистская коммуна, основанная в 1534 году в Мюнстере: булочник Ян Матис и портной Иоанн Лейденский, захватившие со своими последователями власть в городе, объявили о скором начале Страшного суда и, желая спасти души горожан, установили новые порядки — отменили частную собственность, конфисковав все имущество и финансы жителей. Политическая система общины была чрезвычайно странной — она напоминала теократию, но только крайне иррациональную: руководство городом осуществлялось согласно экстатическим видениям пророков и т. п. В дальнейшем в городе была введена еще и полигамия (а по некоторым источникам, еще и общность жен). Просуществовав около двух лет, община была уничтожена объединенными войсками под началом епископа. Из примера видно, что поведение участников милленаристских движений отличается иррациональностью и демонстрирует классические признаки той самой лиминальности, о которой я говорил в четвертой главе.

Нельзя сказать, что милленаристские движения как таковые не встречаются в других культурах — напротив, антропологи в первую очередь изучали явление как раз на примерах аборигенных движений XIX–XX века. Так, в 80–90-х годах XIX века в Меланезии были впервые зафиксированы культы карго — религиозные движения, возникшие в среде туземцев, испытавших поверхностное влияние западной культуры (обычно работников, трудившихся на Ост-Индскую компанию). Идеология движения строилась на ожидании груженных богатыми товарами кораблей из страны предков, прибытие которых возвестит об изгнании белых и наступлении изобилия, когда уже не надо будет работать, поскольку пропитание будут доставлять духи. Вдохновленные вестью о скором прибытии кораблей, которую распространяли пророки, аборигены бросали работу, резали скот, отказывались от денег, устраивали обособленные от родных деревень поселения единомышленников — т. е. начинали жить таким же иррациональным образом, как и мюнстерские хилиасты. Схожие движения — Пляска духов, в которой

принимали участие индейские племена запада США, бурханизм народов Алтая, движение ихэтуаней в Китае — фиксировались в XIX–XX веках по всему земному шару. Однако никто из исследователей не отрицает, что идеология практически всех движений новейшей эпохи складывалась под определенным влиянием христианской эсхатологии: в их идеологии фигурируют образы Христа, Девы Марии, ангелов и т. п. Даже идеолог восстания тайпинов Хун Сюцюань, при создании утопического государства Великого Спокойствия, казалось бы, опиравшийся на конфуцианские и даосские идеи, на самом деле вдохновлялся эсхатологией Нового Завета [53]. Нельзя не отметить и то, что именно в монотеистических религиях (и прежде всего в христианстве) милленаристские движения возникали чаще, чем где бы то ни было.

Наша гипотеза заключается в том, что комплекс порождающих милленаристские движения идей, закрепленный в догматике авраамических религий, оказался весьма удачным для их выживания; достигнув оптимального варианта именно в христианстве, он проник во многие аборигенные религии, породив ряд синкретических культов. Чтобы аргументировать эту гипотезу, коротко рассмотрим, как ставился вопрос о причинах милленаристских движений в этнологической литературе со второй половины XX века. Было совершенно точно установлено, что практически всегда они возникают в кризисные периоды (недаром другое название этих движений, предложенное У. Ла-Барром, — кризисные культы) и представляют своего рода попытки найти новую структуру общества, которая бы более соответствовала изменившимся условиям жизни. Э. Уоллес, относивший эти явления к более общему типу «движений ревитализации» (оживления), предлагал следующую схему: эти движения возникают тогда, когда существующая культура (куда входит и структура общества, и его политическая и экономическая организация) перестает удовлетворять нуждам общества: стабильность сменяется растущим недовольством существующим положением вещей, усиливающимся стрессом, который испытывает все больше членов общества. Затем наступает «культурный разрыв», когда у разных частей общества оказываются отличные друг от друга системы ценностей, этических и религиозных представлений: в этот период начинаются более или менее острые столкновения между людьми, имеющими разные взгляды на то, как лучше выйти из кризисной ситуации. Наконец, наступает период собственно ревитализации — общество перестраивается, приспосабливаясь к новым условиям оптимальным образом, и вступает в новое устойчивое состояние. Движения ревитализации, по мнению ученого, настолько частая и распространенная вещь, что «редкий из когда-либо живших не принимал участия в каком-либо из них»[54]: Октябрьская революция в России, сексуальная революция 1960-х годов в США и Западной Европе — это лишь наиболее яркие примеры, но и ссора в семье, после которой супруги на какое-то время расходятся, а потом вновь соединяются, чтобы жить по-другому, — это микродвижение ревитализации, поскольку сам принцип ревитализации заложен в психике человека.

Однако если Уоллес и ряд других антропологов подчеркивали, что стремление переживающего кризис общества выработать новую структуру само по себе рационально (ибо, как отмечал Р. Линтон, даже движения, инспирируемые пророками и имеющие религиозную идеологию, рано или поздно секуляризуются и превращаются в политические [55]), то другие исследователи (прежде всего П. Уорсли) установили, что в отношении милленаризма это не совсем верно: идеология культов карго, Пляски духов или движения ойротов оставалось по сути мифологической и развивалась по специфической логике.

Эта логика включает несколько важных для ее понимания мотивов. Прежде всего, милленаристские движения возникают там, где не получается решить проблемы политическим путем: римские рабы, среди которых распространялись идеи христианства, или лакота XIX века не могли освободиться от гнета, повысить свой социальный статус, гарантировать себе безопасность. Это способствует переводу проблем в религиозное русло: участники движений ищут решение в скором наступлении Суда или в помощи,

которую окажут им духи предков. Психолог увидел бы здесь классический случай вытеснения, и, возможно, вполне справедливо — однако это явление выходит далеко за рамки психологии индивидуума: когда значительную часть народа охватывают мессианские ожидания или глава государства пприобретает в глазах людей статус антихриста, вытеснение становится политической проблемой.

Другой мотив — интеграционная окраска милленаристских движений: они возникают чаще всего там, где люди разделены сословными или этническими рамками; в них бок о бок выступают люди, чьи социальные и политические интересы, казалось бы, противоположны — вчерашние вожди и последние нищие участвуют в совместных трапезах и называют себя братьями [56].

Наконец, самая важная особенность милленаристских движений — это то, что фаза «культурного разрыва», как правило, сопряжена с разрушением социальной структуры: сообщество превращается в коммунитас. Постепенно бесструктурность уступает место организации, которая рождается как бы с нуля — при этом общество перебирает множество различных вариантов социальных институтов: например, утверждает новую политическую систему, новые формы брака, новую религию и т. п. Именно опробование вариантов составляет главный смысл милленаристского движения: отбраковывая неудачные варианты, общество, наконец, выбирает стабильный и соответствующий новым условиям существования.

Объяснение причин и описание процесса возникновения этого религиозного феномена, данное Тэрнером и Уорсли, выглядит достоверным по отношению к милленаристским движениям христианской Европы: все они так или иначе связаны с кризисами самого разного характера — эпидемиями, периодами политической напряженности или социальными кризисами. Более того, это позволяет пролить свет и на крупные исторические движения, которые обычно не относят к милленаристским.

Хотя Средние века постоянно давали пищу для обострения эсхатологических ожиданий, их пик пришелся на раннее Новое время: в период с конца XV по XVII век Страшный суд ждали так часто, как, пожалуй, никогда за все Средневековье (чего стоит один только апокалиптический бум, разразившийся в Англии в годы правления Оливера Кромвеля). Объясняется это во многом обострением религиозных войн, уносивших тысячи жизней. Однако такие войны не случайно охватили Европу именно в данный период, и их причины, конечно же, нельзя сводить лишь к экономическим и политическим: отрезок с в XV по XVII век — время широчайшего распространения милленаристских движений, которые возникают не только в католических и протестантских странах, но и в православной России, и даже за пределами христианства — внутри иудаизма и ислама. В 1648 году — в год окончания Тридцатилетней войны в Западной Европе — внутри иудаизма зарождается крупнейшее за всю его историю мессианское движение — саббатианство, охватившее еврейские общины от Иерусалима до Польши, восемью годами позже в русской церкви происходит раскол, давший начало появлению множества милленаристских сект, составивших значительную часть русского старообрядчества.

Параллели, существующие между Реформацией и русским расколом, попали в поле зрения русских ученых еще в XIX веке; в советскую эпоху их сходство объясняли в марксистском духе — как проявление стадиальных изменений в способах производства и социальной структуре общества. Однако при внешнем сходстве эти движения имели совершенно разную социальную базу: если протестантизм, служивший отражением борьбы зреющей буржуазии против церковных и феодальных поборов, развился в государствах Западной Европы, где к XVI веку уже наблюдалось финансовое расслоение, существовали развитая мануфактура и торгово-банковская система операций, то раскол возник в России, где капитализм был еще только в зачатке, и объединил в своих рядах представителей различных сословий, имевших зачастую противоположные интересы, — от именитых бояр до низшего духовенства и крестьянства. Проблематика

старообрядческой публицистики разительно отличается от того круга вопросов, который поднимали в своих произведениях идеологи Реформации: если они уделяют преимущественное внимание вполне зримым, земным проблемам, то старообрядческих авторов больше интересуют вопросы, лежащие за пределами человеческого разума. Даже внешне схожие темы при детальном рассмотрении обнаруживают совершенно разную природу: так, критика господствующей церкви у Лютера и Кальвина вызвана недовольством стяжательством Святого престола и отстаиванием права верующих на свободу молельных собраний, тогда как старообрядчество вменяет в вину церкви в основном расхождения в обрядности, порожденные реформой Никона, и изменения в этике и быте российского общества. Вместо того чтобы, подобно идеологам протестантизма, выработать религиозную доктрину, наиболее подходящую для решения насущных задач (вспомним знаменитую главу «Как пользоваться земной жизнью и ее благами» из сочинения Ж. Кальвина «О христианской жизни»), старообрядцы предлагали лишь уход от грешного мира. Эти движения имели закономерно различную судьбу: в странах Западной Европы протестантизм завоевал господствующее или, по крайней мере, равноправное место; в России раскольничьи церкви, несмотря на их огромное влияние на экономику, всегда оставались маргинальными.

Своей сосредоточенностью на чисто религиозных, нерациональных аспектах — особенно ожидании Страшного суда и превращения из гонимых в гонителей — идеология русских раскольничьих сект ближе скорее к саббатианству, чем к Реформации, несмотря на всю разность религиозных традиций православия и иудаизма. Точно так же как православные, и иудеи ждали конца света в середине XVII века: согласно главному сочинению каббалистики — книге «Зогар» — в 1648 году должен был явиться мессия и возвестить приближение возрождения Израиля и начало Суда. Мистическим спекуляциям был дан мощный конкретно-исторический толчок: чудовищные погромы, по случайному совпадению устроенные именно в этом году Богданом Хмельницким на Украине, в Литве и Польше. За десять лет погибло более ста тысяч евреев, были безжалостно вырезаны целые города и местечки. Мистически настроенный юноша Шабтай Цви усмотрел в этих событиях наступление «предмессианских мук» и решил, что он и есть тот мессия, которому предстоит вернуть евреев на родину, добившись от султана освобождения Иерусалима. Проповеди Цви были встречены с небывалым энтузиазмом: в течение всего нескольких лет (с 1665 года) на территории Польши и Османской империи были распространены десятки тысяч воззваний, где объявлялось, что мессия готовится к возвращению в Сион. На всем пути Шабтая в Иерусалим жители местечек предавались безграничному ликованию и готовились к наступлению царства Спасителя: торговцы бросали свои лавки; многие подвергали себя истязаниям, постились, не спали ночей, купались в сильные холода и т. д. «Мессия» с триумфом въехал в Иерусалим, однако дальнейшее его продвижение по городам Ближнего Востока было прервано его противниками-раввинами, которым удалось привлечь к нему внимание султана. Цви был схвачен и заточен в крепость; чтобы избежать смерти, он принял ислам. Но даже это не отвратило от него многие тысячи преданных сподвижников — саббатианство не утратило популярности и после его смерти и в конечном итоге наложило отпечаток на всю историю иудаизма в XVII веке, предопределив, в частности, появление хасидизма.

Принципиальное отличие между проблематикой публицистов Реформации, старообрядчества и саббатианства наводит на мысль, что сходство между доктринами этих религиозных движений обусловлено отнюдь не общими конкретно-историческими причинами. В статье, посвященной сравнительному анализу Реформации и русского раскола, я выдвинул предположение, что сходство этих движений обусловлено общим для них обеих милленаристским оттенком идеологий 57. И Лютер, и Цвингли, и общины анабаптистов в Германии и Нидерландах точно так же, как старообрядцы и последователи Шабтая Цви, ожидали со дня на день конца света, и это накладывало серьезнейший отпечаток на развитие всех трех движений.

1. Реформация, русский раскол и саббатианство возникают в раннее Новое время, в момент крушения прежних ценностей и вызванного этим кризиса общественного сознания; два последних движения по времени своего возникновения несколько запаздывают — именно потому, что Россию и польские земли социально-экономические изменения настигли почти на полтора века позже (по схожей причине милленаристские течения ислама XVIII века, возглавляемые Шахом Валиуллой и Мухаммадом ибн ал-Ваххабом, запаздывают еще сильнее). При этом не следует думать, что за всеми тремя движениями стояла рациональная попытка каких-то определенных экономических классов перестроить общество (это верно лишь для некоторой части реформационных движений в Западной Европе).

2. Все три движения были направлены против официальных институтов своих религий — католической и Русской православной церкви, системы раввината; участники переводили в религиозное русло свои социальные проблемы — забывая о нищете и феодальном гнете, крестьяне-старообрядцы отстаивали обряд богослужения, принятый до Никона; переставая решать насущные проблемы рациональным путем, сторонники Шабтая Цви ждали мессию, который вернет их в Землю Обетованную.

3. Среди участников были широко распространены ожидания Страшного суда, мессии и установления на земле новой, справедливой системы; их эпоха казалась им «последними временами», когда грехи людей (и особенно духовенства) достигли предела.

4. Все три движения имели ярко выраженную национальную окраску: Реформация сыграла важную роль в становлении европейских наций. Раскол способствовал самоидентификации русских как единого народа (старообрядческие рукописи XVII века употребляют слово «русский», «российский» гораздо чаще, чем это свойственно публицистике их столетия — например, в одном лишь вступлении к «Предивному и всесладчайшему винограду Российския земли» духовного лидера Выговской пустыни князя Семена Денисова слово «российский» встречается 88 раз!). Шабтаю Цви удалось заставить иудеев, разбросанных по миру от Польши до Иерусалима и Северной Африки, ощутить свое национальное единство. При этом все движения объединяли в своих рядах представителей разных сословий: Реформация стала знаменем борьбы и германских князей, и бюргеров разного достатка, и беднейших крестьян, а старообрядческие общины объединили в своих рядах именитых бояр, представителей низшего духовенства и крепостных.

5. Идеологии всех трех движений строились на стремлении вернуться в «золотой век», когда вера еще не была искажена, — табориты, анабаптисты в Кельне, отряды Томаса Мюнцера, многие диггерские общины (например, община, основанная в 1649 году Джерардом Уинстэнли) и т. п., равно как и старообрядцы, строили свою жизнь на принципах «апостольских братств» — равенстве, аскетизме, отказе от частной собственности; саббатианские братства также в значительной степени строились на представлении о равенстве и единстве всех потомков Авраама.

6. Результатом всех трех движений стало появление относительно обособленных от общества общин, сохраняющих милленаристские идеологические установки — саббатианство породило секту Якова Франка и поверхностно исламизированные секты дёнме, оказало огромное влияние на возникновение хасидизма; раскол привел к образованию массового течения старообрядчества (по некоторым оценкам, до 1917 года в его рядах состояло 10% всех верующих России) и ряда других крупных движений, среди которых хлысты, духоборы и т. п. Реформация создала многочисленные крупные и относительно изолированные от общества общины анабаптистов, пуритан, квакеров и многие другие.

Судя по всему, механизм ревитализации (на который так или иначе опираются милленаристские движения) имеет определенную врожденную основу. В. Тэрнер отмечал, что любое человеческое сообщество в своем развитии чередует состояния устойчивой структуры и подвижной, лишенной правил антиструктуры[51]. Эту антиструктуру наш мозг

способен выстраивать, выворачивая привычные реалии наизнанку: так, в основе чувства юмора и фантазии лежит способность к переворачиванию с ног на голову привычного порядка вещей[52].

Вопрос о том, что именно представляет собой этот механизм, — некую логическую схему, заключенную в нашем мозгу, или же побочный продукт регулярных логических операций, которые наш мозг производит в процессе познания окружающего мира, слишком сложен, чтобы дать на него определенный ответ. При этом легко предположить, каким образом он мог выработаться в процессе эволюции: его адаптивность заключается в том, что он помогает относительно быстро избавиться от культурной парадигмы, плохо приспособленной к условиям обитания, и перейти к более приспособленной. Этот вывод сделан не мной — он в той или иной форме встречается у В. Тэрнера[58] и П. Уорсли, я лишь перевел его на язык дарвиновских терминов: если механизм ревитализации действительно является врожденным, то это объясняет, как именно он мог выработаться в процессе эволюции. Подчеркну лишь, что логика милленаризма вовсе не обязательно должна действовать на коллективном уровне (как, по-видимому, считали Тэрнер и Уорсли), ведь так или иначе она руководит выбором, который делает каждый из членов сообщества, постепенно утрачивающий веру в правильность прежних отношений с другими его членами; общение индивидов между собой лишь позволяет сделать процесс кумулятивным и стремительным. На уровне сообщества эта способность дает возможность изобретать новые культурные элементы [59] и служит эффективным способом адаптации человека к изменившимся обстоятельствам. Именно в этом качестве она закрепляется и получает развитие в самых разных культурных системах. Тот факт, что именно христианской Европе в начале Нового времени удалось осуществить мощный научно-технический и социальный рывок, вероятно, связан именно с потенциалом христианского милленаризма. При том что католическая церковь и культивируемая ею версия христианства были силой, сдерживающий прогресс, христианский милленаризм оказался прекрасной формой для революций.

Однако, если это так, то с точки зрения меметики остается не проясненной одна важная проблема: почему сами религии, прежде всего авраамические, закрепляют в себе черты, провоцирующие такой специфический тип движений ревитализации, как милленаристские? Следует ли вслед за упомянутыми мной именитыми антропологами признать, что милленаристские движения лишь своеобразный способ решать чисто человеческие (т. е. социальные) задачи? Я предлагаю иное объяснение, которое, как и следовало ожидать, связано с противоположностью интересов человека и мема.

Борьба с «культурным загрязнением»

Согласно взглядам упомянутых исследователей, в результате милленаристского движения рождается новое общество, лучше приспособленное к нуждам его членов. Однако даже в случае с милленаристскими движениями XX века это далеко от истины: Пляска духов закончилась подавлением восстания войсками, индейцы были переселены в резервацию. А если взять в качестве примера раскол, мы увидим, что общины, созданные старообрядцами или хлыстами, довольно долгое время оставались маргинальными. При этом предлагаемая ими «новая» культура часто представляла собой надежно законсервированные и анахронистичные образцы культуры старой, характерной для XVII века: и стиль одежды, и образ жизни, и, конечно же, сами религиозные представления в большинстве своем сохраняли черты архаики. Некоторые старообрядческие общины отгораживались от мира настолько, что до сих пор их адепты не пользуются телевизором и Интернетом, — т. е. добились той закрытости, о которой я говорил в восьмой главе. Как связать это с представлениями о том, что милленаристские движения (как частный случай движений ревитализации) повышают адаптивность своих адептов?

Милленаризм не всегда становился знаменем той части общества, что жаждала прогрессивных перемен, — пример западноевропейской Реформации, которая во многом

действительно стала выражением чаяний нарождающейся буржуазии, старавшейся высвободиться из пут утративших актуальность феодальных отношений, был спроецирован марксистами на другие милленаристские движения. Между тем раскол, представляющий собой прекрасный образец милленаристского движения, невозможно трактовать как форму, в которую вылилась жажда социального и научно-технического прогресса — прежде всего потому, что это движение объединило как раз тех, кто прогресс отвергал. При этом все формальные декорации налицо: Россия XVII века стояла перед необходимостью радикальных реформ, и всплеск эсхатологических ожиданий был во многом вызван борьбой между прогрессивно настроенной частью общества и теми, кто старался удержать традиционные устои. Милленаризм не может быть формой двух противонаправленных движений. Если форма так равнодушна к содержанию, не правильнее ли будет считать ее «эгоистичной», преследующей собственные цели, которые могут быть достигнуты через общественное движение?

Я не упомянул еще один интересный аспект логики милленаризма, который отмечает большинство исследователей. Милленаристские движения, как правило, чрезвычайно агрессивны по отношению к чужеземной культуре. Это не кажется удивительным, если брать лишь наиболее поздние движения, имевшие место в XIX–XX веках и носившие выраженный антиколониальный характер — нелюбовь к культуре белых означает ненависть к самим белым колонизаторам, и именно так трактуется это явление в этнографической литературе.

Однако такой подход мешает выявить закономерности, общие для всех милленаристских движений. Если мы попытаемся сравнить с культами карго, бурханизмом или Пляской духов три великих движения XVI–XVII веков, то увидим, что и они демонстрируют ту же приверженность к своей, исконной культуре и неприязнь к новым, обычно иностранным культурным элементам — будь то лексические заимствования, стиль одежды или формы политического устройства. При этом трактовать эту особенность как реакцию на национальное угнетение можно лишь в случае с саббатианством и отдельными течениями Реформации, где к религиозным мотивам конфликта примешивались еще и национальные (как в Нидерландах или, в меньшей степени, в Германии), — однако мы не сможем объяснить, почему такую антипатию к чужеземной культуре проявляют, например, старообрядцы. Московское царство середины XVII века было русским государством, и чувствовать себя национально ущемленными большинство русских просто не имело оснований; при этом критике культурных заимствований из Европы в старообрядческой публицистике уделено как-то уж слишком много внимания: осуждение немецкой одежды, курения табака или бритья бороды занимает едва ли не больше места, чем возмущение разложением церкви или тем паче социальной несправедливостью. Более глубокое объяснение антипатии к иностранной культуре дает Уорсли: по его мнению, это реакция на аккультурацию и связана она с развитием национального самосознания — мечтая о возвращении мифического золотого века, обращаясь к общим предкам и коллективно протестуя против иностранных заимствований, аборигены впервые почувствовали себя единым народом. И все же и это объяснение не кажется удовлетворительным: мы не можем связывать эту особенность милленаристских движений с процессом формирования наций, поскольку нация — гораздо более молодое явление, чем сами милленаристские движения.

Складывается впечатление, что именно страх перед культурными изменениями — будь то покрой одежды или нормы этикета — и наводит верующих на мысль, что мир движется к концу. И в старообрядческих сочинениях XVII века, и в западноевропейской публицистике XVI–XVII веков признаками надвигающегося конца служат именно зримые перемены: «В наше время (когда толкуют, что близится конец света) нашло на людей подлого звания поветрие, при коем страждущие от него, коль скоро им удастся награбастать и набарышничать толико, что они, помимо немногих геллеров в мошне, обзаведутся еще шутовским платьем по новой моде с шелковыми лентами на тысячу

ладов или же иным каким случаем прославятся и войдут в честь, тотчас же восхотят они объявить себя господами рыцарского сословия и людьми благородного состояния», — иронизирует Ганс Гриммельсгаузен [60]. Но почему реакция на перемены так болезненна? Конечно, утрата социальной стабильности в ранний период Нового времени заставляла европейцев XVI–XVII веков ощущать определенную неуверенность — но достаточное ли это основание, чтобы считать, что общество находилось в состоянии кризиса? Это окажется неверным даже для России середины XVII века: раскол, вероятно, оттого и остается загадкой для исследователей, что найти серьезные и при этом сколько-нибудь общие для разных сословий, которые в нем участвовали, социальные причины не представляется возможным. В этот период русское общество находилось отнюдь не в более бедственном положении, чем, например, во время чумы или, тем более, Смуты, — при этом вплоть до раскола оно никогда не знало столь широко распространенных и острых ожиданий конца света [61]. Это наводит на мысль, что у раскола были скорее культурные причины, слабо связанные с социальными проблемами.

Если же брать Западную Европу XV–XVI веков, мы увидим, что страхи, которыми пропитана публицистика того времени, связаны не с ожиданиями каких-либо реальных бедствий, а, наоборот, с подъемом уровня жизни в ходе начавшегося социального и технологического переворота. В близость конца света верили столь разные люди, как Савонарола, Цвингли, Лютер, анабаптистские и пуританские проповедники, — и в их речах он неразрывно связан с признаками прогресса, которые они замечали вокруг. «Человек настолько углубился в изучение тайн, что сегодня юноша двадцати лет знает больше, чем прежде двадцать докторов. Мы знаем столько языков и всякого рода премудростей, что нужно признать: мир достиг небывалых высот в отношении усовершенствования земной жизни, или, как это назвал Христос, в отношении „забот житейских“, еды, питья, строительства, насаждений, покупок, продаж, женитьбы и замужества, посему всякий вынужден признать, что нас ждет либо погибель, либо перемены», — говорит Лютер в «Проповеди во второе воскресенье Рождественского поста», и тут же склоняется в пользу первого варианта: «Впрочем, непонятно, как могут прийти перемены. Дни сменяют друг друга, но все остается, как прежде»[62]. Сознание человека в начале Нового времени все еще не допускало мысли о возможности радикальных перемен.

А ведь перемены были уже на дворе — перемены, равных которым человечество еще не знало. И мы, вероятно, окажемся недалеко от истины, если сочтем, что кому уж действительно их следовало бояться, так это христианству как таковому, ведь ему на протяжении тысячи лет до начала Возрождения удавалось держать огромную территорию в культурной и социальной стагнации, тем самым создавая идеальные условия для своего существования. В шестой главе я говорил о том, что догматические религии стремятся минимизировать перемены в обществе, внушая своим адептам страх перед ними. Нам, современным людям, связь, возникающая в сознании средневекового человека между резким изменением моды и концом света кажется дикостью, но дело, конечно, не только во внешних атрибутах: бритые лица и курительные трубки вызывают страх, потому что, по убеждению старообрядцев, они отражают глубинные изменения мышления, поведения и этики. «Седмоглавый змий... видя в христианех невоздержание, наводит иностранные обычаи, дабы отлучить от Бога и отвести во дно адово. Присмотрися, возлюбленне, все бо христиане одеются одеянием странным и необычным: мужи и жены и девицы… И начнется в христианах иностранное любление, еже есть: глаголы, взоры, хождение, одеяние, о горе!»[63] — в этих строках старообрядческой рукописи, созданной в царствование Петра Великого, проводится параллель между одеждой как внешней формой и новыми взаимоотношениями между людьми как содержанием этой формы — политес и куда большая свобода в отношениях между полами, укореняющаяся в высшем свете, не могли не вызвать ужаса и порицания приверженцев традиционного уклада жизни. Это было уже чревато вольнодумством и угрожало самой религии: вновь, как и в

шестой главе, подчеркнем, это вольнодумство вызывало раздражение и желание бороться с ним отнюдь не у церковников, но прежде всего у мирян.

В такой негативной реакции на перемены вроде бы нет ничего нового: это проявление консерватизма, свойственного человеку на всем протяжении истории. Однако люди древности, вероятно, были все-таки более любопытны к новому: известно, что даже греки, презиравшие тех, кого считали варварами, живо интересовались их обычаями, историей и известными у них изобретениями. Общество европейского Средневековья в этом плане гораздо более замкнуто и агрессивно по отношению к чужеземному: я уже говорил о том, что монотеистическим религиям удалось настроить своих носителей на отторжение всего чужеродного, не вписывающегося в их религиозные представления. Анонимный автор старообрядческой рукописи «О древнем обряде» дал блестящий образец критики современного ему общества, позволяющий проследить логику неприятия человеком Средневековья новых культурных парадигм: «Посмотрим же, сих обычаев ношениев одеяний начало, откуду влечется, от древности или от новости. Но если в древность вникнем, — в древности, кроме противников, сего не обретаем. Аще ли в новость око обратим, богато изобильную тем созерцаем: от себе внове затеяшася и от иных стран собрани видятся привзятыя. Откуда находятся одежды черкесския, аще не внове проистекшия узрешася? Откуда прилетеша к нам разлетай — картузы и асковы — шапочки, аще не от чуждих стран? Откуда к нам заидоша сапоги немецкия и курпы, аще не от иных границ? Откуда из — тиха подкатились башмаки высокоустроенныя, различными переводами ухищряемыя, аще не от западных стран? Откуда возвеяло всякое немецкое платье на бедныя россияны и яко геенскою облече мглою, аще не от люторов и калвинов — адских жителей? ...Откуда влас долгих ращение? Откуду кос мужескому полу и париков ношение? Откуда всяких иностранных прелестных и мерзостных не точию Богу, но и всякому боголюбивому мужу скверное обычаев употребление тако спешно вскочи в российския сыны и дщери аще не от западных краев света? От них, яко закону их навыкоша тако и обычаю их научишася»[64]. В этом фрагменте четко просматриваются несколько оппозиций, которые автор рассматривает как одну: «древнее-новое», «нашечужое» и «правильное-неправильное». Древнее воспринимается как данное изначально и потому правильное, нуждающееся в сохранении и воспроизводстве. Новое, по мнению автора, не может быть созданным «у нас», в нашем отечестве — ибо ничего абсолютно нового, исходно не бывшего, в мире вообще не может возникнуть: единственный источник, откуда может появиться новый предмет, обычай, обряд, — это чужие земли. Иными словами, древнее всегда наше и хорошее, а новое всегда чужое и плохое. Такой принцип восприятия является одним из ключевых не только в старообрядчестве (уже самоназвание которого — «древлеправославие» — говорит само за себя), но и в большинстве течений Реформации, которые стремятся к борьбе с новыми, привнесенными извне элементами, к возвращению «золотого века».

Проблема в том, что исследователи, конечно же, рассматривают эти движения с точки зрения интересов их участников. Меметический подход даст совершенно другой взгляд, и взгляд, как мне кажется, более точный: отторжение чужой культуры — это одна из главных задач самой религии, мотивирующей своих адептов на такого рода движения. В шестой главе я объяснял этот механизм, посредством которого мемплексам догматических религий удается повышать точность своей передачи, заставляя носителей бороться с искажениями веры и стремиться к скрупулезному воплощению в жизнь идей их священных книг. И многие деятели Реформации, и расколоучители начинали свою карьеру с борьбы с неуважением к религии, с обращения к тексту Писания; многие из их будущих судей и палачей, иерархи официальной церкви, были в тот период их единомышленниками. Стремление соответствовать букве Писания подтолкнуло многих отойти от официальной церкви.

Однако затем случилось то, что не соответствует этой модели: объявляя о конце света, многие верующие попросту отказались от некоторых христианских устоев, создав

учения, далеко отошедшие от текста Библии. Лютеранскую концепцию оправдания верой, как и кальвинистскую концепцию предопределения или старообрядческие представления о последних временах трудно увязать с ортодоксальным христианством — зато они действительно делают мировоззрение сообщества более приспособленным к новым реалиям. Потребностью вернуться к исконному христианству Кальвин обосновывает даже необходимость развивать науку: «Поэтому если Господь пожелал, чтобы нечестивые и неверные помогли нам овладеть физикой, диалектикой и другими дисциплинами, мы обязаны этим воспользоваться, чтобы не быть наказанными за небрежение, за презрение к Божьим дарам в том виде, в каком они нам предложены»[65]. Выходит, что в ряде случаев религиозное обновление действительно помогает приспособиться человеку, а не его религии. Как объяснить этот парадокс?

Я исхожу из того, что интересы человека и мема могут быть противоположны, но это не означает, что они не могут вызывать один и тот же процесс — другое дело, что конечный результат движения — какое именно сообщество получится, — зависит от баланса способностей человека и мема добиваться своих собственных целей. «Культурный разрыв» во время реформационного или милленаристского движений выражается в том, что разные группы верующих предпочитают разные пути выхода из кризиса: часть создает изолированные общины, которые в общем и целом консервируют традиционную культуру и религиозную систему; другая часть (как правило, б*о*льшая) адаптирует вероучение к новым реалиям, находя те или иные компромиссы. В первом случае интересы мемплекса одержали победу над интересами носителя, во втором — наоборот (конечно же, в действительности сообщество, пережившее ревитализацию, пребывает в одном из промежуточных состояний между идеальными полярными вариантами).

Однако модель будет неполной без упоминания одного важного обстоятельства. Догма, прошедшая «очищение», отнюдь не перестает быть догмой и не превращается в сознательный поиск философской и этической истины. Даже в случае радикального искажения доктрины реформаторами, после которого историки религии будут рассматривать ее как новую, имеющую другой смысл и название, значительному числу мемов, составляющих костяк прежнего мемплекса, удается уцелеть: так, христианство позволило выжить и распространиться огромному пласту ветхозаветной традиции, которая ранее была заперта в узких рамках общины иудеев; ислам вот уже полторы тысячи лет пропагандирует библейскую историю и второе пришествие Христа; буддизм вобрал в себя многое из того, что было создано философией различных индуистских школ. Выходит, что от «очищения веры», даже в том случае, если подразумевается не возврат к богословскому status quo, а коренной пересмотр вероучения, выигрывает пусть и не весь мемплекс, но какая-то часть мемов: вероучению удается очиститься от ряда отживших свой век элементов и превратиться в еще более жизнеспособную догму. Иными словами, ничто так не делает религию столь сильной, как частичная замена устаревших установок. Следовательно, деятельность религиозных мыслителей в известной степени можно рассматривать как «плановую процедуру», которую инспирируют скрытые механизмы самого мемплекса: когда его носители оценивают уровень жизнеспособности учения как критический, мемплекс мотивирует их на крайние меры. Разные части верующих предпочитают разные пути выхода из кризиса — либо законсервировать учение, либо, напротив, обновить некоторые его положения. В Западной Европе, где социально-экономическое и научно-техническое развитие шло активнее, милленаризм стал знаменем передовой части общества; в гораздо более отсталой России, наоборот, — лозунгом его консервативной части. Но в обоих случаях христианство сумело приспособиться к переменам: и протестанты, и старообрядцы не только не отказались от веры, но и стали более религиозными, чем остальная часть общества. Образование новых вариантов мемплекса зачастую влечет за собой «раскол», т. е. разъединение единой общины верующих на несколько новых, которые могут быть весьма нетерпимы друг к

другу, поскольку буквализм их веры заставляет воспринимать все прочие ее варианты как ересь. Но распад человеческих сообществ далеко не всегда вредит мемплексу: напротив, множество новых вариаций повышает шансы, что какая-нибудь из них да уцелеет.

Эта модель позволяет объяснить, почему аборигенные религии в XIX–XX веках так охотно заимствовали именно христианскую эсхатологию: внедряясь в состав «кризисных культов», она становилась удобным подспорьем, чтобы пережить кризис. Иногда она оказывалась полезной для людей, позволяя относительно быстро перейти к вестернизированному образу жизни, иногда — для мемов аборигенных религий, позволяя им выжить несмотря на разрушение традиционного уклада. Но в любом случае она всегда оказывалась востребованной той или иной из взаимодействующих сторон. Культы карго, Пляска духов, аналогичные движения в Африке стали популярными и живыми культами; то, что в большинстве случаев они все-таки были вытеснены христианством (реже исламом), говорит лишь о том, что религии нового типа все же сильнее наспех модернизированных «примитивных» религий.

К финишу пришли не все

Одна из главных эволюционных задач мемов заключается в стремлении к точному воспроизводству; добиться этого многим из них, как я уже говорил, удается через сакрализацию информации, которую они несут. Чем больше культурной информации сакрализуется, тем больше мемов выживает и распространяется; таким образом, ситуация, когда культура полностью останавливается в развитии, представляет собой настоящий рай для мемов — ведь у них появляется шанс на бессмертие. Однако общество, культура которого перестала развиваться, может существовать только в неизменных условиях — а вот это уже невозможно, поскольку любое общество подвержено демографическим колебаниям, воздействию внешних политических и культурных факторов, время от времени переживает различные экономические процессы. Это означает, что у полностью застывшей цивилизации нет шансов на долгую жизнь, ибо изменение условий при отсутствии возможностей приспособиться к ним означает смерть носителей мемов, уже предвкушавших свое бессмертие. Чтобы выжить, общество должно создавать новые идейные парадигмы, наилучшим образом приспособленные к изменившимся условиям.

Провоцируя верующего на мистический и этический поиск, напоминая ему, что вероучение — это не столько буква, сколько дух, религии нового типа выработали неожиданный способ выживания. Путем проб и ошибок пытливые верующие найдут новые способы приспособить мемплекс к изменившейся реальности, а удастся ли самому обществу приспособиться к ним, мемплекс волнует лишь в той степени, в какой это важно для его выживания. Как и всегда, пул мемов, который представляет собой христианство, разделяется на несколько направлений — часть вариантов вероучения занимает позицию непримиримой обороны, мотивируя своих адептов отстаивать не только дух, но и букву вероучения; другая часть мотивирует своих носителей отходить от догмы и реформировать церковь. Однако поскольку этот механизм был выработан случайно, его последствия для мемов иногда оказываются далеки от идеала предсказуемости: в любом случае мемплекс рассыпается на отдельные составляющие, и какие из них выживут, а какие канут в Лету — Бог весть.

Если в Средние века и Новое время приспособление религий к медленным и небольшим изменениям реалий жизни позволяло сохранять мемплекс христианства относительно целостным, то эпоха Новейшего времени стала для него настоящим вызовом: на карту было поставлено само его существование. В эпоху секуляризации умов религия должна была измениться радикально. Казалось бы, мемы, составляющие мемплекс, были обречены на гибель. Однако, в духе библейской притчи, зерно, упавшее в землю и погибшее, дало жизнь новым всходам: даже в середине — второй половине XX века, когда атеизм, казалось бы, имел во всем мире самые устойчивые позиции, многие из религиозных представлений глубоко проникли в общественное сознание, проявившись в

идеологии New Age, уфологических мифах и т. п. В наши дни выживание отдельных религиозных мемов, похоже, обращает вспять сам процесс секуляризации — мировые религии возрождаются на наших глазах в самых фанатических изводах. Трудно сказать, сможет ли когда-нибудь наш вид освободиться от религии полностью — уж слишком привлекательные для нас формы ей удалось найти за много тысяч лет.

Вместо послесловия: как разбить идолов

Наши тела созданы нашими генами, и единственная наша биологическая задача (такая же, как и у других организмов) — просуществовать как можно дольше и размножаться как можно интенсивнее. Однако наше сознание, возникшее как инструмент для выполнения этой задачи — или даже как побочный эффект работы других инструментов, служащих той же цели, восстает против этого: нам страшно и неприятно думать, что мы рождаемся лишь для размножения. Нам необходим смысл жизни, нам нужно верить, что любовь, справедливость, долг, познание, служение обществу или что-то иное в том же духе делают нас отличными от остальных живых организмов. Вплоть до XX века человек разумный так и не мог осознать, для чего нас создала природа, — большую часть своей истории он не подозревал ни о существовании генов, ни о том, для чего он нужен этим маленьким инженерам его тела и мозга. Пытаясь постичь то странное место, где он оказался со своей способностью к самосознанию, стараясь понять, зачем он живет и что ему следует делать, человек создавал различные концепции — питательный бульон, в котором жили и размножались мемы — репликаторы, служащие собственным целям. Пользуясь тем, что человек не понимает своей биологической задачи, они научились создавать для него фантомы; многие из них стали настоящими мастерами иллюзий, конструирующими целые миры, имеющие крайне мало общего с той реальностью, где мы действительно живем, — они рассказывали ему о Царствии небесном, которое ждет его после смерти, о богах, вмешивающихся в его дела, чтобы помочь или наказать, о душе, которая переживает физическое тело и получает по заслугам в потустороннем мире. Эти красивые вымыслы посадили многих представителей рода человеческого на прочный крючок, заставляя их жертвовать всем, чего хотелось их телам и их мозгу.

К концу книги мы пришли с важным выводом относительно сущности религии, оказавшимся довольно неожиданным и для нас самих: религию невозможно рассматривать как сколько-нибудь единое явление, поскольку не существует ни единой причины появления религиозных идей и практик, ни единой «социальной функции», которая служила бы критерием их отбора обществом. Религиозные явления закрепляются в культуре по двум противоположным причинам: либо потому, что они по какой-то причине оказались полезны для человека, либо потому, что сумели принять привлекательную форму. А вот оказаться полезным либо привлекательным каждое из них может благодаря десяткам разнообразнейших причин. Стараться искать общие характерные черты религии, таким образом, в той же степени неблагодарная задача, что и пытаться найти какой-либо общий признак — кроме обладания массой — у всех падающих на землю предметов: те или иные религиозные явления существуют потому, что в мире действуют дарвиновские законы отбора; что прижилось, то прижилось.

Но в чем же тогда отличие религиозных мемов от любых других? Отличий нет — таков мой ответ. Последняя глава, которая заменяет послесловие в этой книге, не претендует на доказательство (в строгом смысле слова) этого факта: я лишь приведу несколько примеров, демонстрирующих, что многие другие мемплексы, сосуществующие с человеком на протяжении тысячелетий, ведут себя точно так же, как и религиозные, и преследуют те же цели.

Путь к долгой жизни: закрытость и неизменность

В начале книги я говорил о том, что человеческие сообщества в процессе эволюции

выработали стремление к неизменности своих культур, поскольку для скверно оснащенного и плохо разбиравшегося в законах природы сообщества любые радикальные перемены в образе жизни в большинстве случаев кончались гибелью. Вплоть до ускорения темпов социально-экономического развития, которое началось в Западной Европе всего четыре с небольшим века назад и которое постепенно распространилось на весь мир, сообщества воспроизводили традиционные модели существования и менялись крайне медленно. На уровне общественных институтов этот консерватизм проявлялся в делении социума на информационные «капсулы»: профессиональное разделение труда, границы между социальными стратами, ограничения в передвижениях и сообщении из-за слабого развития транспорта и связи — все это вело к тому, что группы внутри общества, связанные территорией проживания, повседневным общением и экономическими отношениями, обособлялись и создавали собственную модель существования, собственную микроидеологию, которые передавались от отца к сыну. История человечества до самого недавнего времени — это история таких вот замкнутых сообществ (от столь крупных, как сословия, до более мелких — городских цехов, сельских общин и т. п.), обмен информацией между которыми был чрезвычайно ограничен. Эти общественные структуры существовали в почти незыблемой форме на протяжении веков и даже тысячелетий.

Рассуждая о закрытости религиозных общин, я до настоящего момента намеренно не упоминал, что в структуре традиционного общества такая закрытость не была чем-то удивительным. Индийские ашрамы не кажутся специфическими образованиями в общем контексте социальной стратификации древней и средневековой Индии, где представителям одних варн и джати зачастую было запрещено общаться с представителями других. Точно так же как брахман передавал секреты профессии своим сыновьям или ученикам, это делал и любой горшечник: и если отступление от принятых методов изготовления изделий считалось нежелательным, то смена ремесла, изменения в образе жизни и мировоззрении и вовсе выглядели грехом: «Лучше исполнять свои обязанности, хоть и несовершенно, чем исполнять чужие в совершенстве»[1]. Сельские общины были информационно замкнуты уже в силу своей географической обособленности, но даже в городах, где люди вынуждены вращаться в более широком кругу, они, как правило, тяготели к образованию тесных кружков соседей, друзей или единомышленников. Один из персонажей Платона говорит про греческие полисы: «В них заключены два враждебных между собой государства: одно — бедняков, другое — богачей; и в каждом из них опять-таки множество государств»[2]. Знаменитые античные филии или ремесленные коллегии обладали собственной идеологией и политической инициативой: в Риме, начиная с республиканской эпохи, коллегии часто выступали как своего рода тайные общества, с которыми безуспешно пытался бороться Цезарь, а вслед за ним Август. И хотя коллегии создавались, чтобы отстаивать экономические интересы их членов перед конкурентами и государственными чиновниками, у них есть множество черт, которые роднят их с религиозными общинами: у каждой были свои боги-покровители и связанные с ними обряды, в том числе ритуальная общая трапеза, где богатые и бедные сотрапезники называли друг друга братьями (нет никаких сомнений, что христиане заимствовали свой обряд у таких коллегий). Позже, в Средние века точно такой же, если не большей, закрытостью отличались ремесленные цехи, которые, как и античные коллегии, создавались ради экономических функций (цех выставлял стандарты качества для товаров), но со временем все больше приобретали характер «фабрик мемов», сохранявших поведенческие стереотипы: цеховые правила не только препятствовали отдельным мастерам производить товары лучшего качества и в большем количестве или продавать их дешевле, но и начинали воспроизводить определенное мировоззрение и мораль, прививая новым поколениям ремесленнических родов страх перед утратой привычного образа жизни: они четко регламентировали, какую одежду должны носить члены сообщества, сколько гостей должно быть на свадьбе, какие вещи следует иметь в

доме. Как известно, цеховая система продолжала существовать еще века после того, как цехи потеряли свою эффективность: информационная закрытость сохраняла их структуру вопреки экономическим потребностям членов сообщества.

Итак, материальные факторы — не единственная преграда на пути распространения новых стратегий поведения. Гораздо важнее сила традиции как таковая — но почему вплоть до Новейшего времени устои общества сплошь и рядом оказывались ультраконсервативными? Вот ответ, который кажется мне логичным: точно так же, как религиозным мемам невыгодно общение между собой представителей различных религий, мемам, составляющим культуру в целом, выгодна закрытость человеческих сообществ, осуществляющих их поддержку. Стабильность кастовой системы в Индии, существующей уже около трех тысяч лет, достигается прежде всего именно ограничением информационных контактов между различными джати и варнами — каждая из них имеет собственную идеологию и воспроизводит свой образ жизни. В том, что знать, подобно духовенству, всюду отгораживалась от общества при помощи особой идеологии и даже языка, обычно видят умысел самих ее представителей, желавших подчеркнуть свой особый статус, однако тут имеет место по крайней мере частичная подмена причины и следствия: элита и возникала именно там, где ей удавалось сформировать особую идеологию и превратиться в замкнутую группу.

При этом важно понять, что традиционная структура общества существует вовсе не потому, что образ жизни низших классов специально поддерживается высшими, которым это выгодно (как думали марксисты): напротив, проводниками модернизации чаще всего выступают именно представители высших классов (примеры аббата Сийеса и маркиза де Лафайета, Махатмы Ганди и императора Мэйдзи в истории подозрительно часты). Действительная причина — инерция мышления, которой низшие классы подвержены сильнее, чем высшие. Так, вплоть до Нового времени средние и низшие классы Европы осуждали стремление к обогащению, хотя оно позволяло им улучшить положение в обществе. «Середина, то есть то, что можно назвать высшею ступенью скромного существования... является для нас лучшим в мире, наиболее подходящим для человеческого счастья, избавленным как от нужды и лишений, физического труда и страданий, выпадающих на долю низших классов, так и от роскоши, честолюбия, чванства и зависти высших классов», — наставляет Робинзона Крузо отец, как огня боявшийся того, что сын станет богаче, чем он сам [3]. Мольеровский «Мещанин во дворянстве» — яркое подтверждение того, что мало кто может высмеять нуворишей столь же язвительно, как сами нувориши. Бедняки испытывали гордость за принадлежность к своему сословию и даже чувство превосходства над богатыми — это показывают многочисленные средневековые движения бедноты. В русском анекдоте старуха-жена декабриста, дожившая до Октябрьской революции, спрашивает внучку: «За что они борются?» — «Чтобы богатых не было, бабушка», — «А в наше время боролись, чтобы не было бедных». В этом анекдоте есть изрядная доля правды: многие движения бедноты (тайпины, вальденсы и пр.) запрещали своим участникам обладать собственностью. Марксисты ошибочно видели в этом признаки «утопического социализма», исследователи милленаристских движений, как я говорил ранее, вполне справедливо усматривали в них элементы лиминальности, однако не следует забывать, что речь прежде всего шла всего лишь о сохранении status quo — привычного для бедняков образа жизни, который они считали единственно достойным и возможным. Мир бедных и мир богатых дистанцировались друг от друга, стараясь обзавестись каждый своей идеологией.

Боязнь перемен красной нитью проходит через европейскую дидактическую литературу Нового времени и отнюдь не исчезает и в XIX веке: причина страданий угольщика Петера в сказке Гауфа — именно желание стать богачом, бросить промысел, которым занимались его отец и дед. Даже протестантская этика в целом была направлена вовсе не на обогащение, а на достижение некоего уровня жизни, подняться над которым протестанты не стремятся: осуждение расточительности, установка на бережливость не

только способствовали развитию капитализма, но и в известной степени ему противодействовали, создавая своего рода динамическое равновесие. Формирование капитализма в США недаром совпало с отходом от пуританской морали и распространением совершенно новых идеалов сказочной, роскошной жизни, привлекательный образ которой был во многом создан кинематографом и современными СМИ — революционно новыми средствами горизонтального распространения мемов.

Структура общества, которая, по знаменитому выражению Арнольда ван Геннепа, представляет собой что-то вроде системы комнат, переход между которыми чреват опасностями, надежно разделяет группы людей, капсулирует их. Даже когда структура обнаруживает полную неэффективность, расположение «комнат» продолжает сохраняться, потому что новых не возникает, а открыть новый путь из одной в другую вовсе не легко. Мемплексу культуры удается запугивать своих носителей: в сознании традиционного общества слом устоев видится полной катастрофой. Чем ниже социальная мобильность, тем меньше вероятность «размывания» и исчезновения мемов, ответственных за традиции. Напротив, для экономики социальная мобильность прогрессивна, при этом она имеет более серьезный эффект — разрушение оболочек этих капсул, уничтожение или дезактивация устаревших мемплексов.

Другая черта обществ, существовавших до Нового времени, также связанная с информационной замкнутостью, — это иммобилизм, воспроизводство на протяжении веков одних и тех же застывших форм культуры. Иммобилизм проявлялся «в сильнейшем стремлении сохранить нетронутым первоначальное творение, ибо оно было совершенным с любой точки зрения — космологической, религиозной, социальной, этической»[4]. Представление о совершенстве существующих законов, социального устройства, религиозных представлений и форм искусства очень напоминает свойственное верующим ощущение сверхценности и абсолютной истинности религии. Классический пример такого явления можно наблюдать в Древнем Египте, где однажды найденные и освященные традицией формы искусства, управления государством, организации труда воспроизводились веками; наиболее значимые культурные перемены происходили благодаря вторжению варварских народов — кутиев, гиксосов, насильно навязывавших свои порядки. Та же закономерность действует и в древнем и средневековом Китае, где ученым считался не тот, кто совершил новые открытия, а тот, кто в совершенстве знает сочинения авторов древности и строго соблюдает ритуалы.

Идеология традиционного уклада, как я указывал в девятой главе, стремится убедить своих носителей в том, что отход от традиций чреват катастрофой. Приведу пример, относящийся к постсоветскому Узбекистану, где мне довелось прожить около десятка лет. В этой стране до сих пор большинство домов строится по той же технологии, что и три тысячи лет назад — из необожженной глины, скрепляемой деревянным каркасом. Но это лишь на первый взгляд объясняется экономической целесообразностью — в действительности сама целесообразность вызвана слабым развитием промышленности и невысокими темпами урбанизации, которая блокирована продолжающей сохраняться архаичной системой семейных связей, из-за чего большинство молодых людей по-прежнему остается жить внутри больших семей, а не перебирается в город. Структура больших семей, в свою очередь, сохраняется благодаря беспрекословному подчинению молодежи старшим (с их архаичными моделями поведения) — одной из главных ценностей в традиционной этике узбекского общества. Примечательно, что 74 года советской власти, когда в Узбекистане была создана современная промышленность, были построены новые микрорайоны, не смогли переломить ситуацию — после распада СССР распад инфраструктуры проходил под лозунгами возвращения к патриархальным ценностям, традиционным промыслам, откуда узбекский народ веками черпал свою силу. И чиновники, и простые люди видели в возвращении к корням решение проблем, казавшихся наиболее актуальными, акцентируя внимание на негативных последствиях развития сельского хозяйства и промышленности — так, даже пересыхание Аральского

моря в прессе связывалось с устройством русскими ирригационной системы. За этим легко угадывается знакомый страх, что утрата устоев заставит Землю перевернуться: в самой России в 1950-х — 1980-х годах существовало целое направление писателей-деревенщиков, убежденных, что именно разрушение традиционного уклада русской деревни стало источником большей части проблем, постигших не только духовный мир советского человека, но и советскую экономику.

Итак, стремление к неизменности — одно из главных качеств традиционных культур. Однако человек в индустриальном обществе считает нормальной ситуацию, когда мир постоянно меняется и улучшается, а не когда он стоит на месте. Что поменялось? Вероятно, в мире социально-политических и общекультурных идей со временем произошла та же метаморфоза, что и в мире идей религиозных: на смену мемплексам, предпочитавшим вертикальное распространение и стремление к status quo, пришли гораздо более приспособленные мемплексы нового типа — распространяющиеся горизонтально и готовые к частичной замене своих элементов.

Путь к многочисленности: пропаганда и приспособление

Этноцентризм, характерный для всех традиционных обществ, — еще одно проявление упомянутой способности мемов убеждать носителя в своей ценности, выстраивая стену между сообществом и окружающим миром. Одной из идей, фигурирующих в самых разных культурах мира, является противопоставление мира культуры, населенного людьми, и мира хаоса, куда члены сообщества заходить боятся. Древнееврейское слово «олам», обозначающее мир, вселенную в Библии, восходит к корню «граница», «ограда»; восприятие мира людей как громадного дома, четырехугольного ограниченного пространства чрезвычайно распространено на древнем Ближнем Востоке. За пределами этого мира — неизвестные, пугающие и враждебные человеку силы: в скандинавской космологии находящееся в центре мироздания обиталище людей Мидгард противопоставлено раскинувшемуся вокруг нецивилизованному и населенному злыми великанами Утгарду. От этих сил можно отгородиться, как делали строители римских городов, проводившие вокруг будущих стен города pomerium — борозду, магически охранявшую город от внешнего зла, — но можно и освоить эти земли, включить в состав цивилизованного мира.

В самых разных культурах древности колонизация новых земель воспринималась как процесс упорядочивания хаоса; первую распашку обставляли обрядами, символизирующими акт первоначального сотворения мира. При этом под землями Хаоса подразу мевались, как правило, вовсе не пустынные, необитаемые края, а земли, где живут люди, чей язык и культура чужды и непонятны.

В языках мира широко распространено противопоставление между этносом-субъектом и посторонними этносами: греки считали тех, кто не владел их языком, чем-то вроде немых или заик (отсюда и само слово «варвар»), славяне называли иностранцев «немцами» (т. е. немыми). Еще сильнее распространены самоназвания этносов, означающие просто «люди» или даже «настоящие люди» — именно таковы самоназвания германцев, тюрков, эскимосов, команчей, хакасов и еще несколько сотен автоэтнонимов.

Рассматривая собственную цивилизацию как правильную, народы древности относились к соседям с презрением и настороженностью. Для любого жителя древнего Ближнего Востока, независимо от этнической принадлежности, собственная страна являлась воплощением замысла богов-творцов: ведь axis mundi в его мифологии располагалась в одном из городов его страны, которую он воспринимал как абсолютный центр мира и наиболее древнюю из сотворенных. Окружающие страны виделись ему извращением идеи творения. Так, древнеегипетские тексты противопоставляют священной, милой сердцу Кемет земли, населенные недочеловеками-азиатами и кушитами. Широко известно восприятие древними китайцами своей страны как Чжунго

(Срединное государство) или Тянься — Поднебесной (т. е. земли, находящейся на самой вершине Мировой горы). Для китайских авторов, в частности Конфуция, характерен страх уподобиться варварам в поведении или одежде: сохранить собственную культуру и означает остаться человеком. Это мировоззрение позволяло культуре выживать в обстоятельствах, неблагоприятных для народа-носителя: варвары, захватившие власть в Китае, рано или поздно принимали китайский язык, письменность, традиции.

Очевидно, что высокая динамичность культуры Ближнего Востока по сравнению с древнеегипетской объясняется в том числе и тем, что географическое положение не позволяло этому региону обособиться: миграционные потоки — нашествия амореев, иудеев, халдеев и т. п. — привносили новые элементы культуры. Если в Новое и Новейшее время распространению идей и технологий способствуют в основном экономические процессы, то в древнем мире, где международная торговля была рискованным и нерегулярным предприятием, именно этнические миграции (в том числе сопряженные с войнами), приводившие к образованию многонациональных государств, являлись наиболее эффективным средством разрушения оболочки культурных капсул. Было бы в корне неверно представлять этот процесс как простой взаимообмен уже имеющимися у разных народов технологиями, религиозными идеями, формами социально-политического устройства — в действительности он периодически вызывал слом прежних организационных систем, что время от времени давало возможность создавать и опробовать новые элементы — пока не установится новая стабильная модель существования. Однако экспансия культуры не всегда была случайным попутчиком этнических миграций. Я уже неоднократно говорил, что горизонтальный перенос мемов гораздо эффективнее вертикального. Некоторые культурные системы и политические доктрины, как и религиозные, со временем «осознали», что взломать границы собственных информационных «капсул» и пропагандировать себя среди новых потенциальных носителей гораздо выгоднее, чем держать железный занавес между своими приверженцами и окружающим миром.

Стремление к распространению народом своей культуры, возможно, в некоторой степени предопределено этноцентризмом, который, как считают многие исследователи [5], базируется на врожденных качествах человека. Однако даже если это и так, очевидно, что и для мемплекса он является полезной чертой. Восприятие своей культуры как самой правильной служит отправной точкой любой целенаправленной аккультурации — т. е. распространения мемов, и мемам относительно легко убедить своих носителей, что это делает их существование более безопасным. Распространяя свой язык и общественные нормы на новые территории, люди древности полагали, что цивилизуют окружающий их некультурный мир, делают его из страшного и таинственного дружелюбным и понятным. Насильственное окультуривание народов, входящих в империю, обычно рассматривается как задача, имеющая рациональный политический смысл — унификация культуры облегчает управление империей. При этом историки часто забывают, что интеграция такого рода — проект умозрительный, поскольку ни один государь в истории не мог надеяться на то, что она будет завершена даже при его ближайших преемниках. Многие империи сознательно не проводили политику окультуривания, полагаясь на принцип «разделяй и властвуй». Напротив, любые попытки унификации религии и культуры, судя по всему, имели идеалистические причины — Антиох Епифан, насаждавший в своем государстве греческую культуру и старавшийся устранить другие языки, культы и обычаи, вероятно, считал, что это и означает цивилизацию. Именно этноцентризм — лучший двигатель аккультурации: ведь даже греков и сирийцев — носителей высокой культуры римляне считали варварами, подлежащими романизации. Читая римских авторов, критикующих христианство, иногда диву даешься: отчего эти образованные люди не могут понять, что Библия, принимаете вы ее взгляд на мир или нет, представляет собой сборник высокохудожественных текстов, а не примитивные и безвкусные сказки? Ответ между тем очевиден: даже самые образованные и талантливые носители античной

культуры, любопытной ко всему новому, были пленниками своих представлений о том, какой должна быть изящная словесность. Не понимая стилистики Библии, ее принципов сюжетостроения и морали, они склонны были видеть в ней набор бездарных бредней.

Чтобы распространяться, культурной системе требуется убедить своих носителей в том, что она выше, чем другие. Нужный мем может быть представлением о высоком предназначении народа: уже во времена войн с италиками в Древнем Риме складывается «римский миф» — вера в то, что боги предназначили римскому народу владеть всем кругом земель, — и экспансия, как правило, оборачивалась экспортом римской культуры в покоренные земли. Так же как и прозелитическая религия, культура, выработавшая концепцию культурной экспансии, будет иметь преимущества перед другими. Здесь лежит основание культуроцентризма и культурной нетерпимости. Культурная экспансия и экспансия религиозная не только похожи, но зачастую и шли рука об руку — так тесно, что между ними даже трудно обнаружить разницу. Так, обращая жителей Нового Света в христианство, миссионеры исходили из критерия «правильности» собственной культуры и «неправильности» чужой. «Правильность» европейской культуры в их представлении имела как религиозное, так и светское обоснование — европейская культура была лучше всех остальных и потому, что была христианской, и потому, что она устанавливала привычный порядок отношений между сословиями, привычную этику и т. п.

Представление о том, что великие культуры распространяются великими народами, сгодилось бы разве что для ученых XIX века. Однако и популярное в XX веке представление, согласно которому в разряд великих попадают те культуры, чьим народам довелось преуспеть на политическом или финансовом поприще, нуждаются в серьезной коррекции. В действительности великие культуры — это те, которые заставили своих носителей себя распространять, а окружающих — воспринимать их элементы потому, что они способны убеждать в своей целесообразности. Варвары перенимали китайскую или латинскую культуру не потому, что их к этому принуждали, просто римские социальные институты, право, язык казались им лучше собственных. Этим в еще большей степени объясняется распространение древнегреческой культуры. У эллинистических государств не было своего «римского мифа»: отправной точкой для эллинизации народов, их населявших, служила уверенность в том, что эллинская культура (а вовсе не сами эллины) выше других. Были ли эти институты действительно лучше варварских? Вовсе не обязательно: хватало того, что они такими казались. Культура стремится к тому, чтобы выглядеть привлекательной: убогую культуру не сможет распространить даже самый этноцентричный агрессор. Культура Китая всякий раз оказывалась сильнее варварской, несмотря на то, что политическая власть периодически переходила в руки варварских династий, эллинистическая культура оказывалась сильнее соседних, хотя эллинистические государства терпели поражение в борьбе с Римской империей... Сама Западная Римская империя, служившая двигателем латинской культу ры, погибла полтора тысячелетия назад, но жизнь этой культуры продолжается до сих пор — римское право считается наилучшим, а латынь продолжает существовать благодаря наследию античной юриспруденции, медицины и т. п. Носители «великих» культур часто не могли навязать их политическими методами, но всегда могли пропагандировать (причем часто не осознавая этого): греческие храмы, театры, искусство служит лучшим пропагандистом культуры, чем ее насильственное насаждение. Судя по всему, культуре, как и религии, приходится поощрять эстетов, художников, писателей, чтобы заполнить максимальное пространство и опутать как можно больше людей паутиной коннотаций и смыслов. Культуре выгодно поощрять и развитие науки, поскольку более развитая, чем у окружающих народов, наука является действенным средством ее пропаганды: греческая геометрия и механика, благодаря которым можно было возводить монументальные сооружения и строить военные машины, вероятно, убеждала народы эллинистического мира в превосходстве греческой культуры в не меньшей степени, чем греческая литература или театр.

Важно понимать при этом, что схема «народ-экспансист распространяет свою культуру» является ложной уже по той причине, что сама принадлежность к «народу» чаще всего определяется его культурой. Согласно определению Б. Андерсона нация — это воображаемое сообщество: т. е. не обязательно популяция, состоящая из родственников, имеющих общие гены, но прежде всего сообщество носителей определенного мировоззрения, определенной идеологии. Но ведь и этнос — явление в том же смысле воображаемое, хотя и в явно меньшей степени: некоторые этносы, особенно компактные, можно рассматривать как биологические популяции, восходящие к общим предкам, но очень многие — нет: обычные критерии принадлежности к этносу — общность исторической памяти, языка, общественного уклада — культурные, а не биологические. Мне кажется обоснованным предположение, что история человеческих сообществ — это тенденция ко все большей их виртуальности: этнос уже не опирается на четкую структуру линиджей, как племя или клан, а нация и вовсе пренебрегает критерием родственных связей между ее членами. Чем дольше существует человек, тем сильнее его мировоззрение и поведение формируются мемами, а не генами.

Известна связь, которая существует между нацией и государством. Однако, чтобы возникла национальная идентичность, требуется не только государство, но и культура, ощущение сверхценности которой и превращает ее носителей в единое «воображаемое сообщество». Известны примеры народов, которым государственность не принесла самоопределения как нации, а также примеры народов-сепаратистов, веками существовавших в одном государстве бок о бок с другими народами, но так и не начавших ощущать себя частью единой нации. Более того, как пишет тот же Андерсон, национализм оказался не только плодом политического развития общества, но и копируемой идеологией: в XIX–XX веках страны третьего мира буквально импортировали уже готовую европейскую концепцию национализма, адаптировав ее к собственным условиям [6]. Как и религии нового типа, идеология национализма «научилась» распространяться вертикально, переходя национальные границы — мемы тех культур, чьи носители смогли вовремя взять на вооружение национализм, заметно выиграли. Сходство национализма с религиями нового типа косвенно отразилось в конкуренции, которая порой возникала между ними: так, в Турции ислам и национализм до сих пор борются за роль главного критерия самоидентификации — значительная часть нации считает себя «мусульманами», а не «турками».

Горизонтальное распространение мемплекса национализма дает многие эффекты, уже знакомые нам по религиям нового типа. В XIX веке нации в основном состояли из этносов, оказавшихся объединенными общим государством. В XX веке нация старательно отмежевалась от любых этнических корней: принадлежность к нации — это наличие гражданства (подданства), а не этническое происхождение. Тот факт, что победили французское понимание национализма и концепция гражданства, созданная Великой французской революцией, не случаен. Конкретно-исторической причиной, подтолкнувшей к изменению концепции нации, стала начавшаяся в XIX–XX веках обширная эмиграция в молодые государства, прежде всего в США — этот «плавильный котел» для выходцев из различных стран стал образцом для Европы: со второй половины XX века зависимость воспроизводства европейского населения от притока мигрантов постоянно росла и продолжает расти. В условиях, когда коренное население индустриальных стран медленно, но верно сокращается, поддержание численности населения за счет приема новых граждан-мигрантов кажется вполне перспективным способом сохранения нации — однако этот путь подозрительно напоминает функционирование квазипопуляций. Механизмы вовлечения довольно схожи: не секрет, что мигранты стремятся, например, в США в основном ради житейских благ — ради обеспеченной жизни, гарантий безопасности, однако в обмен на эти блага государство требует от них принять свой «символ веры» — концепцию демократических свобод. Как представляется, выражение приверженности этому «символу веры» для многих не более

чем формальность, однако воспроизводство демократических ценностей и всей американской культуры оказывается вполне стабильным, поскольку дальнейшее проживание в стране гарантирует внедрение этих ценностей в сознание приезжих. Причем (и это важно) декларируемые ценности могут вовсе не соответствовать конкретной политике США — но разве мешает католической церкви тот факт, что довольно большая часть клира живет совсем не по евангельским правилам? Западные ценности — индивидуализм, стремление к самореализации и карьерному росту, а также система социальной защиты, позволяющая человеку не страшиться, что в старости некому будет подать кусок хлеба, — ведут к тому, что число детей в семьях составляет не более одного-двух, а первого ребенка заводят в 40 лет [7]. Это не целибат, но в статистическом отношении довольно точный его аналог. Примечательно, что в первом поколении мигранты могут сохранять культурную привычку к большому числу детей, но их потомки ее уже утрачивают: идеология обращает их в свои ценности, и требуется вовлекать все новых мигрантов, чтобы избежать депопуляции.

Иммобилизм дарит мемам долгую жизнь, но в конечном счете подводит их на край гибели: мемплекс, сумевший привить своим носителям горячую любовь к традиционной культуре (т. е. к себе самому) и запрещающий менять даже самые незначительные детали их образа жизни, в итоге окажется менее успешным, чем те мемплексы, которые поощряли развитие экономики и техники: история колонизации Юго-Восточной Азии европейцами — прекрасное тому подтверждение. Тяга к научному познанию сама по себе не является паразитическим мемплексом, однако вполне может срастись с каким-нибудь агрессивным мемплексом — например, идеологией глобализации: культура потребления оказалась мощным ледоколом, взломавшим оболочки информационных капсул, в которых существовали члены традиционных обществ. Агрессивные мемы, связанные с индустриализацией и капиталистической экономикой, долгое время виделись позитивным началом, двигателем прогресса — однако сейчас мы все чаще осуждаем глобализацию и общество потребления и находим все новые факты, подтверждающие, что они могут не только не способствовать прогрессу, но и препятствовать ему. В целом мир приходит к пониманию того, что развитие экономики и культура потребления не являются сами по себе прогрессивными: они могут быть благом или злом — в зависимости от ситуации. Какое-то время индустриальная экономика давала странам, которые на нее ориентировались, и биологические преимущества (росла продолжительность жизни, снижалась смертность), и преимущества в научной сфере. Однако сейчас, превратившись в своего рода догму, западный путь развития становится консервативным: внешне он попрежнему поощряет развитие, но на самом деле это развитие может идти лишь по тем рельсам, которые были проложены едва ли не век назад.

Следуя кантианскому принципу, прогресс можно было бы определить как освобождение человека и общества от субъективности, обусловленное возрастающим пониманием законов реальности. Но что такое рост понимания? Многие из «объективных» представлений о мире и человеке подчинены концепциям, утверждающимся в нашем сознании не в силу их соответствия фактам, а просто в силу их привлекательности. Сужение рамок научного творчества, неприятие революционно новых идей и концепций, периодическое возникновение догматических теорий, претендующих на то, чтобы дать объяснение всем фактам из всех областей (таких, как марксизм или психоанализ), бюрократизация науки и подмена достижений формальной карьерой, отчаянное сопротивление любым попыткам междисциплинарного синтеза даже между близкими областями говорят о том, что и научный прогресс — во многом процесс меметический. Другое дело, что задача подлинного ученого в том и состоит, чтобы победить мемы с их собственными, противоположными познанию задачами.

Конечно, история науки показывает: как ни препятствуй открытию законов природы, они все равно будут сделаны и обнародованы — церковь могла сжечь Джордано Бруно и заставить отречься Галилея, но не могла помешать их последователям

экспериментально доказать их правоту. Догматические, лженаучные мемы в точных и естественно-научных областях имеют относительно мало возможностей задавить подлинно научные открытия, поскольку всегда есть возможность установить истину при помощи эксперимента. Вот почему развитие науки и техники в известной степени предрешено: невозможно представить цивилизацию, осваивающую космос и при этом не знающую электричества, или капиталистическую империю, не знающую парового двигателя. Принятие научных истин выгодно с прагматической стороны: возможно, китайская средневековая математика была более изящна, нежели современная ей европейская механика, однако создать огнестрельное оружие она не позволила. Даже самая твердолобая догма вынуждена отступать перед практической пользой: так, в СССР в сталинский период кибернетика считалась лженаукой, однако взгляд пришлось пересмотреть, когда выяснилось, что роботизированные устройства могут быть использованы в военных целях. А вот с гуманитарными науками дело обстоит иначе: в массе своей они не дают никаких практических преимуществ, а в большинстве из них невозможна даже постановка эксперимента. Вот почему именно там то и дело наблюдается засилье догматических концепций, а аргументы зачастую опираются не на факты, а на пристрастия дискутирующих сторон.

При том что проверить истинность той или иной гуманитарной концепции возможности мало, многие из них обладают достаточно большой привлекательностью для широких масс, что сближает их с религиями. В секулярную эпоху «универсальные» гуманитарные концепции, которые установили собственную систему координат в политике, социологии, истории и даже в обыденной жизни, сумели дать иллюзорные ответы на волнующие людей проблемы. Социализм, коммунизм, националистические конструкты вроде фашизма стали настоящими вселенскими идеологиями секулярного века, так же, как религии нового типа, они легко перешагивают национальные границы и даже нередко границы религиозные (что говорит об их высокой конкурентоспособности по сравнению с религиями): социализм стал идеологией как Христианско-демократического союза Германии, так и Партии арабского социалистического возрождения. Конечно, агрессивные националистические идеологии вроде гитлеровского фашизма не могут продержаться в общественном сознании сколько-нибудь долго — но объяснение их недолговечности, увы, далеко от морального: дело не в том, что они ужасны и бесчеловечны, а в том, что они негибки, не оценивают ситуацию реалистично и ведут к конфронтации со всем миром; они требуют от носителя слишком много и слишком мало дают ему взамен. Однако тот факт, что тоталитарные идеологии продолжают процветать даже несмотря на их повсеместный запрет, говорит об их высокой привлекательности: это своего рода «политические религии» (согласно терминологии Ханса Майера [8]) — они воспитывают у своих адептов эксклюзивизм и догматическое мышление, заставляют пропагандировать свои взгляды и ненавидеть инакомыслящих, верить в то, что приверженность идеологии способна радикально реформировать мир, построив «царство Божие на земле». Но относится ли все это лишь к радикальным политическим учениям? Увы, нет: точно то же самое можно сказать о любых из них. Возможно, либеральная идеология и является самой совершенной из всех существующих, но и ее сходство с религиозными доктринами вполне очевидно: она стремится к собственному распространению, заставляя западные страны насаждать ее в странах третьего мира — хотя бы даже и путем интервенции. Другое дело, что, подобно мировым религиям, она всетаки чаще полагается на пряник, а не на кнут, прибегая к доброжелательной улыбке христианина и великому состраданию буддиста.

Более того, попытки выяснить, почему в определенный исторический момент те или иные политические идеологии начинают доминировать, а другие сходят со сцены, в значительной степени оказываются бесплодны. Как в случае с религиозными мемплексами, успех идеологий может объясняться их пользой для сообщества, их исповедующего, а может — их привлекательностью; отличить одно от другого зачастую

почти невозможно. Вот пример: современные историки обычно объясняют крах советского социализма тем, что это учение было менее целесообразным, чем либеральный капитализм: так, советская идеология искажала представление о человеке, изображала граждан СССР лишенными прагматизма и жажды преуспеяния альтруистами; поддерживаемая этой идеологией плановая экономика закончила тем, что привела страну в тупик зависимости от нефтедолларов. При этом исследователи мало внимания обращают на важный факт: фиаско советской системы было едва ли не в большей степени поражением государственной пропаганды. В СССР не сумели создать столь же привлекательного образа style of life, как американский: советская культура звала к борьбе и делала акцент на жизненных трудностях — нынешнее поколение россиян, например, часто задается вопросом: почему советские мультфильмы, при всем художественном совершенстве, так безысходно печальны? Я рискну утверждать, что советский социализм пал прежде всего жертвой собственной непривлекательности, нежели экономической и социальной нецелесообразности.

Сходство политических доктрин с религиозными порождено теми же процессами конвергенции, о которых я говорил в четвертой главе: есть ограниченное количество качеств, обладая которыми, мемплекс может стать триумфатором. На своем пути к превращению во «вселенское» учение он будет пользоваться всеми ими, стараясь закрепиться в сознании людей как догма. При этом практически любая политическая доктрина, подобно религии, рано или поздно вступит в противоречие с развитием науки, поскольку политическая идеология подразумевает догму, а не подлинный прогресс: все издержки политкорректности, стремление понравиться как можно большему числу потенциальных сторонников, что приводит к сглаживанию острых углов — вплоть до затушевывания любых, даже самых невинных фактов, которые, например, свидетельствуют об интеллектуальном неравенстве людей, — все это симптомы неизбежного конфликта интересов человека и его идеологии.

Много веков назад политика возникла в античных полисах как инструмент повышения выживаемости сообщества: люди лишь стремились решать свои житейские, насущные проблемы. Очень показательно, что современные политические учения уже не направлены на решение подобных проблем, а увлекают к фактически иллюзорным целям вроде благоденствия всех людей на планете. Вектор развития политических идеологий оказался таким же, как и у религиозных учений: наиболее приспособленные стремятся к собственному выживанию, а вовсе не к выживанию сообществ их носителей. Вероятно, национализм несколько менее далек от «идеальной» идеологии, направленной прежде всего на выживание своих носителей — то, что он уступил место более успешным вселенским идеологиям вроде социализма или либерализма, которые могут иметь потенциально неограниченную аудиторию, говорит само за себя.

Каким же должно быть действительно полезное для общества политическое учение? Я не знаю ответа на этот вопрос, но могу высказать одно соображение — ему следует быть в хорошем смысле слова оппортунистическим: люди, разделяющие те или иные идеи, должны быть готовы отказаться от них, если выяснится, что их реализация ведет к исчезновению сообщества или что они строятся не на рациональном мышлении, а на психологически привлекательных «приманках». Нет никаких сомнений, что сплошь и рядом трудно отличить одного от другого — вот почему нельзя торопиться претворять в жизнь те или иные замыслы, базирующиеся на «достоверных» фактах. Еще несколько десятилетий назад даже самые просвещенные психиатры искренне верили в то, что гомосексуализм — болезнь, которую можно и нужно лечить, а большинство политиков и в наше время убеждены, что знают, как сделать мир лучше, пролив малую толику крови в качестве платы за благоденствие тех, кто останется в живых.

У Леонида Андреева есть рассказ о черте, которому наскучило творить зло и который обратился к священнику, чтобы тот научил его делать добро. Священник взялся ему помочь, но так ничему не выучил, поскольку у черта не было врожденного чувства

добра и, механически выполняя заповеди, он лишь вредил окружающим. Умирая, священник оставил черту толстенную тетрадь, где постарался перечислить, как действовать в любых возможных ситуациях; черт сел над тетрадью и заплакал, потому что правила, оставленные ему добрым священником, противоречили одно другому. Все мы ежедневно оказываемся в положении этого черта: мы следуем догматическим правилам, которые навязывает нам культура, и принимаем их за проявления своей свободной воли и действия, продиктованные рассудком. Нам чертовски трудно отличить добро от зла, но мы постоянно должны этим заниматься.

Возможно, отсылка к старой максиме о том, что лишь сомнение есть основа познания, покажется очевидной и неоригинальной — но это единственное, что можно сказать о познании действительно достоверно. Идолы Ф. Бэкона продолжают оказывать влияние на наше представление о мире — и меметика продемонстрировала, что в действительности эти идолы отнюдь не статичные и безучастные наблюдатели: они сражаются за место в нашем сознании, они хотят жить настолько, что готовы конструировать для нас целые иллюзорные миры. И это хороший повод, чтобы раз и навсегда отбросить все, в чем мы уверены, все, что мы считаем своим credo. Ни одна идеология не достойна того, чтобы в нее верить, — и только постоянно подвергая сомнению не только пути достижения целей, но и сами цели, можно действительно заслужить звание человека разумного.

Примечания

ГЛАВА 1. ЧТО ТАКОЕ РЕЛИГИЯ

1 Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989.

2 Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. 2-е изд. Т. 20. С. 328.

3 Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: в 2 т.; пер. с англ. М. Рыклина. М.: ТЕРРА—Книжный клуб, 2001. Т. 1. С. 69.

4 Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994. С. 63.

5 Smart N. The philosophy of religion. N.Y.: Oxford University Press, 1979. P. 184.

6 Эванс-Притчард Э. История антропологической мысли. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2003. С. 158.

7 Малиновский Б. Научная теория культуры, М.: ОГИ, 2005. С. 35.

8 Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе: Очерки и лекции. М., 2001. С. 206.

9 Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения: антология / сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. М.: Канон+, 1998. С. 175.

10 Эванс-Притчард восклицает, подчеркивая неудачность попытки А. Рэдклиффа-Брауна связать тип религии с типом социальной структуры ее сообщества: «А разве и христианство, и ислам не приняты народами с совершенно различными типами социальной структуры? // Эванс-Притчард Э.Э. Теории примитивной религии. М.: ОГИ, 2004. С. 78.

11 Дуглас М. Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000. С. 37.

12 Малиновский Б. Научная теория культуры. С. 35.

13 Мы пользуемся терминами Э. Лича, употребленными им в работе: Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. М.: Университетская библиотека, 2001. С. 10.

14 Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения / сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990. С. 44–271.

15 Винер Н. Кибернетика и общество. М.: Издательство иностранной литературы.

1958. С. 83–102.

16 Выготский Л.С. Мышление и речь. М., 1999. С. 309.

17 Хорошей иллюстрацией того, насколько неудачны бывают семиотические толкования индивидуальных проявлений религиозности, даже если их дают талантливейшие ученые, служит следующая цитата: «Вот очень обычная ситуация: человек молится Богу. При этом он обращается к существу высшему и всезнающему. Человек обращается к Богу с той или иной просьбой (часто очень конкретной) при том, что он признает, вообще говоря, что Богу заранее известны все его помыслы и желания, и Он лучше знает, что ему, человеку, надо. Казалось бы: зачем просить? Это противоречит здравому смыслу, и тем не менее большая часть населения Земного шара, по-видимому, постоянно этим занимается. И, как кажется, это очень естественное занятие. Но подумаем: я молюсь Богу. Что такое „Бог“ — вообще говоря, совершенно непонятно, это выше моего понимания. Что такое „я“ — в общем, тоже непонятно. Но при этом устанавливается некая система отношений между мной и Ним, и в результате мы — Бог и я — предстаем, так сказать, как функция от этих отношений. Это нечто вроде алгебраической формулы, где постулируется связь между двумя неизвестными „X“ и „Y“: значения неизвестных определяются теми соотношениями, в которые они входят. Ведь, когда мы постулируем, что „X > Y“, для нас „X“определяется как то, что больше, чем „Y“, а „Y“ — как то, что меньше, чем „X“, и это, в сущности, все, что мы можем о них сказать» (Успенский Б.А. Избранные труды. 2-е изд., испр. и доп. М.: Шк. «Языки русской культуры», 1996. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 5–6).

18 Bloch M. Symbols, Song, Dance and Features of Articulation. Is Religion an Extreme Form of Authority? // Archives Europèennes de Sociologie. 1974. 15. P. 71.

19 Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. С. 11.

20 Там же. С. 108.

21 Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 415.

22 Гирц К. Интерпретация культур. С. 169.

23 Four in 10 Americans Believe in Strict Creationism (http://www.gallup.com/poll/145286/Four-Americans-Believe-Strict-Creationism.aspx).

24 Элиаде М. История веры и религиозных идей. М.: Критерион, 2002. Т. 2. С. 103.

25 Как писал об этом Умберто Эко: «...Структуралист грезит о том, чтобы в конце концов ему открылся Код Кодов, некий Пра-код, который позволил бы выявить скрытые ритмы (элементарные структуры), управляющие любым поведением, как культурным, так и биологическим. Этот код должен был бы воспроизводить устройство человеческого ума, которое окажется сходным с механизмом органических процессов» (Эко У. Отсутствующая структура: Введение в семиологию. ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 10).

26 Дуглас М. Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу. С. 119–120.

27 Малиновский и напрямую называет культуру способом адаптации: The Dynamics of Culture Change. L., 1946; Magic, Science and Religion and Other Essays. Boston, 1948. P. 44.

28 Эванс-Притчард Э.Э. Нуэры: Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов. М.: Наука, 1985. С. 86–87.

29 White L.A. The Science of Culture. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1949. P. 363.

30 Steward J. Theory of Culture Change: Th e Methodology of Multi linear Evolution. Urbana: University of Illinois, 1955. P. 36–39.

31 Гирц К. Интерпретация культур. С. 58–62.

32 Этот подход, доминирующий в современных гуманитарных науках, психологи Джон Туби и Леда Космидес называют Стандартной социальной научной моделью (SSSM). Ее главной особенностью является восприятие человека как существа, поведение которого определяется исключительно его культурой и свободным выбором, но никак не

его биологией (Too by J., Cosmides L. Th e Psychological Foundations of Culture // Th e Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture / J. M. Barkow, L. Cosmides, & J. Tooby (Eds.). N.Y.: Oxford University Press, 1992. P. 19-136). Эволюционный психолог Стивен Пинкер ехидно называет Стандартную социальную научную модель «секулярным катехизисом» нашего времени (Pinker, S. How the Mind Works. Penguin Books, 1997. P. 57).

33 Якобсон Р. Язык и бессознательное, М.: Гнозис, 1996. С. 58–82.

34 Deacon T. W. Th e Symbolic Species: Th e Co-evolution of Language and the Brain. N.Y.; London, 1997.

35 Гирц К. Интерпретация культур. С. 170.

36 Wilson E.O. Sociobiology: The New Synthesis. Harvard University Press, 1975. P. 552–565.

37 Врожденную природу сверхъестественного пытались обосновать не только социобиологи, но и ряд более ранних философов XX века — например, А. Бергсон: «Религия, сосуществуя с нашим видом, должна подходить к нашей структуре» (цит. по: Э.Э.ЭвансПритчард. Теории примитивной религии. С. 117).

38 Отдельные работы представителей этого подхода (например, «Homo Necans» Вальтера Буркерта, вышедшая за три года до появления программного труда Э. Уилсона и посвященная поиску врожденных корней ритуалов) претендуют на то, чтобы исследовать отдельные религиозные явления — такие как жертвоприношения, но это достаточно редкий случай: Burkert W. Homo necans: the anthropology of ancient Greek sacrifi cial ritual and myth. University of California Press, 1983.

39 Atran S., Norenzayan A. Religion's evolutionary landscape: Counter intuition, commitment, compassion, communion // Behavioral and Brain Sciences. 2004. 27. 713–770; Pascal B. The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion. University of California Press, 1994.

40 Многие примеры такого рода фигурируют в знаменитой книге Конрада Лоренца: Лоренц К. Агрессия. М.: Прогресс, 1994.

41 Popper K. A Evolutionary Epistemology // Evolutionary Th eory: Paths into the Future. Chichester and New York, 1984. Ch. 10. P. 239–255.

42 Gregory R.L. Mind in Science: A History of Explanations in Psycho logy and Physics. L., Weidenfeld & Nicolson, 1981. P. 314.

43 Campbell D. T. Variation and Selective Retention in Socio-cultural Evolution // Barringer H. R., Blanksten G. I. and Mack R. W. (Eds.), Social Change in Developing Areas: A Reinterpretation of Evolutionary Th eory. Cambridge, Mass., 1965. P. 19–49.

44 Durham W. H. Coevolution: Genes, Culture, and Human Diversity. Stanford: Stanford University Press, 1991. P. 358–360.

45 Даймонд Дж. Ружья, микробы и сталь: Судьбы человеческих обществ. М.: АСТ, 2010. С. 133–136.

46 Blackmore S. The Meme Machine. Oxford University Press, 1999. P. 200.

47 Видэвдад. 5:28 (http://blagoverie.org/avesta/videvdat/fr 5.phtml#6)

48 Durkheim E. Th e Elementary Forms of the Religious Life. London, Allen & Unwin, 1976. P. 301.

49 Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. С. 61.

50 Durham W. H. Coevolution: Genes, Culture, and Human Diversity. P. 357–360.

51 Blackmore S. The Meme Machine. P. 137.

52 Rappaport R. A. Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge University Press, 1999. P. 2.

53 Boyd R., Richerson P. J. Culture and the Evolutionary Process. University of Chicago Press, 1988. P. 199.

54 Уподобление культуры генофонду превращается в общее место еще в середине

XX века. «Культуру можно назвать формой социальной наследственности», — пишет Л. Уайт (Уайт Л. Энергия и эволюция культуры // Антология исследований культуры. Т.1: Интерпретации культуры. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 439), и все же антропологи вплоть до 80–90-х годов используют это сравнение как метафору, а не как полноценную аналогию.

55 Boyd R., Richerson P. J. Culture and the Evolutionary Process. P. 200– 201.

56 Durham W. H. Coevolution: Genes, Culture, and Human Diversity. P. 374–375.

57 Там же. P. 409–414.

58 Diamond J. Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed. Penguin Books Ltd, 2006. P. 100–109.

59 Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000. С. 120–121.

60 Blackmore S. The Meme Machine. P. 77–78.

61 Dunbar R. How Many Friends Does One Person Need? Harvard Univer sity Press Cambridge; Massachusetts, 2010. P. 73–83.

62 Делюмо Ж. Ужасы на Западе. М.: Голос, 1994. С. 18.

63 Campbell D. T. A Naturalistic Th eory of Archaic Moral Orders // Zygon. 1991. Vol. 26. No. 1. P. 91–114.

64 Ball J. A. Memes as Replicators // Ethology and Sociobiology. 1984. Vol. 5. No. 3. P. 145.

65 Boyd R., Richerson P. J. Cultural Transmission and the Evolution of Cooperative Behavior // Human Ecology. 1982. Vol. 10. No. 3. P. 325.

66 Durham W. H. Coevolution: Genes, Culture, and Human Diversity. P. 454.

67 Lumsden C. J., Wilson E. O. Genes, Mind, and Culture: The Coevo lutionary Process. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 1981. P. 13.

68 Cloak F.T. Is a Cultural Ethology Possible? // Human Ecology. №3. P. 172.

ГЛАВА 2. МЕМЫ — «ЖИВЫЕ» КУЛЬТУРНЫЕ ИДЕИ

1 Dawkins R. Universal Darwinism // Evolution from Molecules to Man. Cambridge University Press, 1983.

2 Eigen M. Selforganization of Matter and the Evolution of Biological Macromolecules. Naturwissenschaft en. Vol. 58. No. 10. P. 465–523. Berlin: Springer-Verlag; Eigen M., Schuster P. The Hypercycle: A Principle of Natural Self-Organization, 1979.

3 Гиперцикл — способ объединения самовоспроизводящихся макромолекул в замкнутый химический цикл, каждая реакция внутри которого инициируют следующую: как показали М. Эйген и П. Шустер, задолго до появления первых клеток разные формы гиперцикла могли существовать как системы, демонстрирующие способность к обмену веществ, наследованию информации и приспособлению к окружающей среде.

4 Sebeok T. A. Signs: An Introduction to Semiotics. 2nd ed. University of Toronto Press, 2001. P. 28.

5 Докинз Р. Эгоистичный ген. М.: Мир, 1993. С. 25.

6 Там же. С. 30.

7 Eigen M. Steps toward Life: A Perspective on Evolution. Oxford: Oxford University Press, 1992. P. 124.

8 Hamilton W. Th e Genetical Evolution of Social Behaviour. II // Journal of Th eoretical Biology. 1964. №7. P. 17–52.

9 Levine R. A., Campbell D. T. Ethnocentricism: Theories of Confl ict, Ethnic Attitudes and Group Behavior. New York: Wiley, 1972. P. 53.

10 Trivers R.L. Th e Evolution of Reciprocal Altruism // Quarterly Review of Biology. 1971. №46. P. 35–57.

11 Machiavellian Intelligence II: Extensions and Evaluations,; eds. A. Whiten, R. W. Byrne. Guernsey: Cambridge University Press, 2004.

12 Vollmer G. Mesocosm and Objective Knowledge // Concepts and Approaches in

Evolutionary Epistemology; ed. F. Wuketits. Dordrecht: Reidel, 1984. P. 69–121.

13 Докинз Р. Эгоистичный ген. С. 15.

14 Там же. С. 178.

15 Докинз Р. Вирусы мозга // Химия и жизнь. 2005. № 10. С. 50–58.

16 Blackmore S. The Third Replicator // The New York Times, The Opinion Pages. 2010. August. 22. (http://opinionator.blogs.nytimes. com/2010/08/22/the-third-replicator/). Примечания к главе 3 Примечания к главе 2 520 521

17 Попытки отстоять границу между живыми и неживыми объектами приводят к путанице философских терминов. Так, Томас Себеок, стараясь устранить противоречие, которое вносят компьютеры в его определение семиозиса как явления, характерного лишь для живых объектов, уточняет, что знаки способны использовать «живые существа или объекты, созданные живыми существами, — роботы, компьютеры, автоматы» (Sebeok T.A. Signs: An Introduction to Semiotics. University of Toronto Press, 2001. P. 28). Действительно, компьютеры созданы людьми, но причина, по которой они пользуются для обмена информацией знаками, вовсе не в том, что люди создали их по образу и подобию живых существ (напротив, робототехника до сих пор не ставит практической целью приближение принципов их работы к живым существам, так как эта цель труднодостижима), а потому, что только универсальные принципы обратной связи, благодаря которым существуют все живые объекты, и позволяют создать вычислительные устройства.

18 Докинз Р. Эгоистичный ген. С. 178.

19 Blackmore S. Th e Meme Machine. P. 28.

20 Докинз Р. Эгоистичный ген. С. 179.

21 Дархэм использует термин «несовершенный выбор»: в большинстве случаев человек не способен принять оптимальное решение и выбрать идеальное решение; это означает, что он с большой вероятностью воспользуется несовершенными решениями, заимствованными у других людей и мало подходящими для конкретной ситуации (Durham W.H. Coevolution: Genes, Culture, and Human Diversity. P. 363).

22 Например: Percival R.S. Dawkins and Incurable Mind Viruses? Memes, Rationality and Evolution // Journal of Social and Evolutionary Systems. 1994. Vol. 17. No. 3. P. 243–286.

23 Dennett D.C. Memes: Myths, Misunderstandings and Misgivings. DRAFT. for Chapel Hill, October 1998. (http://ase.tuft s.edu/cogstud/ papers/MEMEMYTH.FIN.htm).

24 В настоящее время наиболее перспективным подходом к изучению психики является так называемая «вычислительная теория мозга», рассматривающая наш мыслительный орган именно как сложнейший компьютер, возникший в результате эволюции (Pinker S. How the Mind Works. Great Britain: Penguin Books, 1998. P. 25–27).

25 Sperber D. Explaining Culture: A Naturalistic Approach, Oxford: Blackwell, 1996. P. 10.

26 Чеснов Я.В. От коммуникации к культуре, или Зачем сэру Эдмунду Личу нужно понять другого человека // Лич Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. Использование структурного анализа в социальной антропологии. М.: «Восточная литература» РАН, 2001. С. 140.

27 Boyd R., Richerson P. J. Culture, Adaptation, and Innateness (http:// www.sscnet.ucla.edu/anthro/faculty/boyd/Innateness%20ver%20 4.1.pdf).

28 Лосев А. Ф. Типы античного мышления // Античность как тип культуры. М.: Наука, 1988. С. 101.

29 Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. С. 15.

30 Лотман Ю.М. Семиотика культуры и понятие текста // Лотман Ю.М. Избранные статьи: в 3 т. Т. I. Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин: Александра, 1992. С. 130–131.

31 Мялль Л. Дхарма — текст и текстопорождающий механизм // Уч. зап. Тартуского

государственного ун-та. Вып. 754. Труды по знаковым системам. Вып. 21. Тарту, 1987. С. 22–26.

32 Blackmore S. Th e Meme Machine. P. 56.

33 Cloak F.T. Is a cultural ethology possible? // Human Ecology. 1975. №3. P. 161–182.

34 Cavalli-Sforza L. L., Feldman M. W. Cultural Transmission and Evolution. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981. P. 18.

35 Benzon W. Culture as an Evolutionary Arena // Journal of Social and Evolutionary Systems. 1996. №19. P. 323.

36 Blackmore S. Th e Meme Machine. P. 61.

37 Там же; Foreword by Richard Dawkins. P. XII; Boyer P. Th e Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion. University of California Press, 1994. P. IX–X.

38 Тем более что даже и внутри биологии эти процессы демонстрируют величайшее многообразие: например, провести границу между генотипом и фенотипом у одноклеточных так же проблематично — ведь благодаря механизму конъюгации они способны обмениваться генетическим материалом во время жизни особи, тем самым меняя и свой фенотип.

39 Blackmore S. Th e Meme Machine. P. 9.

40 При этом важно, что феномен, называемый «биржевой паникой», в действительности представляет собой не настоящую панику, не явление, связанное с распространением эмоциональных состояний, а подчас вполне безэмоциональную деятельность брокеров, действующих в силу быстро распространяющейся неверной информации. Влияние на биржевые процессы этой «идейной эпидемии» рассматривает А.Линч: Lynch A. Thought Contagions in the Stock Markets. Journal of Psychology and Financial Markets 1: №1. P. 10–23.

41 Primiano L.N. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife // Western Folclore. 1995. V. 54. №1: special issue.

ГЛАВА 3. САМОЕ СТРАННОЕ ИЗ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ СООБЩЕСТВ

1 Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004. С. 121.

2 Kroll J., Bachrach B. The Mystic Mind: Th e Psychology of Medieval Mystics and Ascetics. Routledge, 2005. P. 110.

3 Deaton A. Aging, Religion, and Health. Princeton University, 2009.

4 Durham W. H. Coevolution: Genes, Culture, and Human Diversity. P. 391–393.

5 РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. Д. 258. Ч. 6. 1666–1667. Л. 36 // Цит. по: Романова Е.В. Массовые самосожжения в старообрядчестве (XVII–XIX века): практика и догматика: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07. СПб.: 2005. 215 с. РГБ ОД, 61:06–7/227. С. 54.

6 Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. Минск: Белорусский экзархат, 2007. С. 157.

7 Шацкий Е.О. Русская православная церковь и сожжения (http:// atheismru.narod.ru/atheism/society/shatsky 02.htm).

8 Плюханова М.Б. О некоторых чертах народной эсхатологии в России XVII–XVIII вв. // Уч. зап. Тартуского ун-та. 1985. Т. 645. С. 60.

9 История Выговской старообрядческой пустыни. Издана по рукописи Ивана Филиппова. СПб., 1862. С. 66.

10 Там же.

11 Документы разрядного, посольского, новгородского и тайного приказов о раскольниках в городах России. 1654–1684 гг. М.: Институт истории СССР, 1990. С. 77.

12 Дмитрий Ростовский. Розыск о раскольнической брынской вере... М.: Синодальная типография, 1855. С. 579.

13 Поппер К.Р. Эволюционная эпистемология // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. М.: Эдиториал УРСС, 2000. С. 70.

14 Пулькин М.В. Самосожжения старообрядцев в конце XVII–XVIII вв. Новый

исторический вестник. 2006. №1 (http://www.nivestnik. ru/2006_1/1.shtml).

15 Cavalli-Sforza L. L., Feldman M. W. Cultural Transmission and Evolution. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981. P. 62–63.

16 Послание сибирской «братии» // Житие Аввакума и другие его сочинения. М.: Сов. Россия, 1991. С. 225.

17 Селиванов К. Страды // Даль В.И., Надеждин Н.И. Исследование о скопческой ереси. СПб.: 1845. С. 216.

18 Панченко А. А. Петербург как столица скопцов // Отечественные запис ки. 2004. № 2 (http://www.strana-oz.ru/?numid=17 &article=846).

19 Ливанов В. Раскольники и острожники. М., 1868. Т. 1. С. 42

20 Панченко А. А. Петербург как столица скопцов // Отечественные записки. 2004. № 2 (http://www.strana-oz.ru/?numid=17 &article=846).

21 Кутепов К. Секты хлыстов и скопцов. Ставрополь, 1900. С. 407.

22 Процесс Кудриных с очерком «Скопчество на Руси». М., 1900. С. 56.

23 Например: Энгельштейн Л. Скопцы и царство небесное: Скопческий путь к искуплению; авториз. пер. с англ. В. Михайлина при участии Е. Филипповой и Е. Левинтовой. — М.: Новое литературное обозрение, 2002.

24 Эткинд А. Русские скопцы: опыт истории // Звезда. 1995. № 4. С. 157–158.

25 Объяснение 2 армии 17 дивизии 34 егерского полка, 2 егерской роты барабанщика Гаврилы Овчинникова // Материалы для истории хлыстовской и скопческой ереси, собранные П.И. Мельниковым. СПб.: 1872. Отдел первый. С. 57.

26 Показание скопца Василия Будылина, записанное моршанским городничим в 1829 г. // Ливанов В. Раскольники и острожники. М., 1873. Т. 3. С. 578.

27 Волков Н.Н. Скопчество и стерилизация. М.: Изд-во Академии Наук СССР, 1937. С. 83. 28 Там же. С. 82–83.

29 Мельников П. Письма о расколе. СПб., 1862. С. 112.

30 Об этом мотиве оскопителей говорят многие исследователи-современники, например: Даль В.И., Надеждин Н.И. Исследование о скопческой ереси. С. 171.

31 Прозрителев Г.К. К истории раскола и сектантства на Кавказе. Скопцы. Ставрополь, 1911. С. 17–20.

32 Мельников П.И. Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей. Отдел I // ЧтОИДР. 1872. Кн. I., С. 118

33 Соловецкие документы о скопцах // ЧтОИДР. 1872. Кн. I. С. 118.

34 Даль В.И, Надеждин Н.И. Исследование о скопческой ереси. Напечатано по приказанию г. министра внутренних дел. СПб., 1844. С. 169.

35 Кутепов К. Секты хлыстов и скопцов. С. 419. 36 Там же. С. 418. 37 Jung K. G. Th e Archetypes and the Collective Unconscious, Princeton University Press. 1981. Vol. 9. P. 85.

38 http://bookap.info/genpsy/menninger_voyna_s_samim_soboy/gl 31. shtm.

39 Некоторые исследователи рассматривают письма счастья как разновидность современных коммуникативно-магических практик (например: Борисов С. Б. Современные разновидности русских женских коммуникативно-магических практик // Шадринская старина. 1998. Краеведческий альманах. Шадринск: Изд-во Шадринского пединститута, 2000. С. 57–64), однако в действительности и коммуникативная функция, и магическая подоплека тут крайне обеднены — пересылающие письмо люди практически никогда не ждут от выполнения предписаний успеха, они скорее остерегаются магических опасностей. Таким образом, пересылка «писем счастья» основана на суеверии и не может рассматриваться как магическая практика сама по себе (поскольку страх перед магией не является магией).

40 Соловьев Е. Сведения о русских скопцах, извлеченные из различных документов и рукописей. Кострома, 1870. С. 56.

41 LeClercq J. The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic

Culture. N.Y.: Fordham Univ. Press, 1961. P. 4.

ГЛАВА 4. АСКЕТ И СЕМЬЯНИН

1 Toynbee A. J. A Study of History. L., 1934–1939. Vol. 2.

2 Характерно, что эту особенность передачи информации осознают уже отцы христианской церкви — так, Тертуллиан жалуется: «Она (молва. — И.Н.) даже и тогда, когда сообщает какую-либо истину, не обходится без лжи: она отнимает от истины что-либо, прибавляет к ней что-либо и вообще изменяет ее»; «Ко всякому положению и учению, выражающему истину вещей, прирастает нечто ложное» (Афинагор Афинянин. О воскресении мертвых, 1).

3 Blackmore S. Th e Meme Machine. P. 235.

4 Видэвдад, 2:2–3.

5 Дьяконов И.М. Общественные отношения в шумерском и вавилонском фольклоре: (120 пословиц и поговорок) // Вестник древней истории. 1966. С. 15.

6 Поучение Птахотепа // Поэзия и проза древнего Востока. М., 1973. С. 96.

7 Элиаде М. История веры и религиозных идей. М.: Критерион, 2002. Т. 1. С. 184.

8 Старшая Эдда. Речи Высокого, 70; 72.

9 Мф. 19, 21.

10 Эта евангельская фраза имеет почти дословную параллель в буддийском каноне: «Оставь жену и сына, отца и мать, богатства и жито, оставь все, что порождает желания, и иди своим путем одиноко, подобно носорогу» (Сутта Нипата. 1.3 Кхаггависана сутта, 59).

11 Геллнер Э. Нации и национализм; пер. с англ. Т.В. Бредниковой, М.К. Тюнькиной. М.: Прогресс, 1991. С. 50.

12 Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. С. 169–170.

13 Книга Судей Израилевых. 16:17.

14 Рамаяна. М.: Ладомир; Наука. С. 60–62.

15 Цельс. Правдивое слово // Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М.: Политиздат, 1990. С. 312.

16 О родстве лиминального существования и театра, об «игре» проповедников и их потребности в аудитории писал В. Тэрнер (Turner V., From Ritual to Th eatre: the Human Seriousness of Play. N.Y.: PAJ Publ., 1996). Отметим, что проповедь аскетов-харизматиков часто понятнее народу, нежели официальная религия. Зачастую органы, олицетворяющие официальную религию, воспринимали лиминальных пророков как конкурентов, пытающихся узурпировать их богословские и юридические права, их первостепенное влияние на народное мнение: так рассматривал пророков официальный Синедрион, старообрядческих и хлыстовских проповедников — Русская православная церковь.

17 Ин. 6:63.

18 Послание Феодосия Васильева к держащимся Старыя Веры (http:// www.staropomor.ru/Ist(6)/poslanie.html).

19 Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 182.

20 Эта «сила слабости» фиксируется в различных радикальных христианских учениях — в пресловутых самосожжениях, в идее скопчества: сами адепты секты считали, что посредством отсек новения части своей плоти и потери сексуальной стороны своей личности они становятся не слабее, но сильнее — и душой, и разумом. Недаром и инициации у различных народов часто включают намеренное искалечение неофита — так, обретение статуса взрослого отмечается удалением зубов, ампутацией пальцев, обрезанием и т. п. В шаманистических культах увечье рассматривается как средство, способное сделать человека более восприимчивым к тайным голосам сокрытого от обычных людей мира. Отметим, что этот же инвариант представлений прослеживается в скопчестве: скопцы уподобляли себя ангелам, ближайшим к Богу существам — один из применяемых скопцами к себе эпитетов заключает в себе игру слов: усекновение «плоти» (т. е. гениталий) делает их «бесплотными», как ангелы. Окружающие часто воспринимали

скопца как потустороннее существо, живого мертвеца. В 20-х годах XX века идеолог секты Г.П. Меншенин, материалистически преломляя этот взгляд, утверждал, что скопец не только физически не слабее нормального человека, но и выглядит «солиднее и представительнее», имеет «здравость ума», «способность политически мыслить» и зарабатывать деньги (Волков Н. Скопчество и стерилизация. М.: Изд-во Академии Наук СССР, 1937. С. 104).

21 Торчинов Е.А. Введение в буддологию: курс лекций. СПб.: СанктПетербургское философское общество, 2000. С. 57.

22 Clark E.A. Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity. Princeton University Press, 1999. P. 3.

23 Мк. 13. 14.

24 Война сынов света против сынов тьмы (1Q M + [4Q Ma]), XII, 6/7.

25 Caner D. Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity. Berkeley: University of California Press, 2002. P.13

26 Жизнь Пустынных Отцев, творение Пресвитера Руфина. СвятоТроицкая лавра, 1898. С. 1

27 Там же. С. 2

28 Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов Палладия епископа Еленопольского. Коломна: Свято-Троицкий Ново-Голутвинский монастырь, 1992. С. 17.

29 Жизнь Пустынных Отцев, творение Пресвитера Руфина. С. 92.

30 Select letters of St. Jerome. London: Heinemann, 1933. P. 136–137.

31 Harmless W. Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism. Oxford University Press, 2004. P. 122.

32 Dunn M. Th e Emergence of Monasticism from the Desert Fathers to the Early Middle Ages. Blackwell, Wiley & Sons, 2003. P. 33.

33 Vööbus A. History of Asceticism in the Syrian Orient: a Contri bution to the History of Culture in the Near East. Vol. 14–15. Sec ré tariat du CorpusSCO, 1958. P. V.

34 В Сирии одним из действенных методов вовлечения в общину мирян оказался сам обряд крещения, который первоначально могли совершать только аскеты.(Vööbus A. History of asceticism in the Syrian Orient: a contribution to the history of culture in the Near East. Vol. 14–15. P. 92).

35 Miller T. S. Th e Orphans of Byzantium: Child Welfare in the Christian Empire. P. 114–115.

36 Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов Палладия епископа Еленопольского // Жизнь Пустынных Отцев, творение Пресвитера Руфина. Свято-Троицкая лавра, 1898. С. 26

37 Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов Палладия епископа Еленопольского. Коломна: Свято-Троицкий Ново-Голутвинский монастырь, 1992. С. 57.

38 Там же. С. 5.

39 1 Кор. 7. 1.

40 Jerome. Letter XXII // Select letters of St. Jerome. London: Heinemann, 1933. P. 73–76.

41 Цит. по: Caner D. Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity. 2002. P. 3.

42 Cassian. Collat. XVIII. c. 7; S. Aurelii Augustini. De opere mona chorum, 28.

43 Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов Палладия епископа Еленопольского. Коломна: Свято-Троицкий Ново-Голутвинский монастырь, 1992. С. 12–13.

44 Schroll Cf. A. Benedictine Monasticism as Refl ected in the Warne fridHildemar Commentaries on the Rule. N.Y.: Columbia University, 1941.

45 Карсавин Л.П. Монашество в Средние века. М.: Высшая школа, 1992. С. 43.

46 Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения; сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990. С. 316.

47 Мюллер М. Шесть систем индийской философии. М.: Искусство, 1995. С. 45.

48 Лысенко В. Аскетизм в Индии: его принципы и основные формы // Религиоведение. 2004. № 1. С. 122.

49 Ригведа. 3:26:6; 5:53:11; 5:75:9; 9:14:2.

50 Ваджасанеи-самхита. 39. 8–9.

51 Тандья Маха Брахмана. 24; 18.

52 Катха-Упанишада. 1. 4.

53 Махабхарата. Книга третья. Лесная. (Араньякапарва). М.: Наука, 1987. С. 339–341.

54 Бхагават-Гита 18:2, 4:23, 8:7.

55 Законы Ману. Глава 6. 78.

56 Там же. 76.

57 Там же. 41.

58 Брихат-санньяса-упанишада (цит. по: Лысенко В. Аскетизм в Индии: его принципы и основные формы // Религиоведение. 2004. № 1. С. 126–127).

59 Лысенко В. Аскетизм в Индии: его принципы и основные формы // Религиоведение. 2004. № 1. С. 126.

60 The Samnyasa Upanisads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation. Translated with Introduction and Notes by Patrick Olivelle. N.Y.: Oxford: Oxford University Press, 1992. P. 13.

61 Баудхаяна-дхармасутра, 2.11:27.

62 Страбон. География. Книга XV, 68.

63 Джайнская традиция, уводящая истоки религии в глубокую древность, считает Махавиру лишь 24-тиртханкарой — «указателем переправы», но есть все основания считать именно его создателем культа.

64 Самьютта Никая 56. 11. Дхамма-чакка-паваттана сутта (http:// dhamma.ru/canon/sn/sn 56–11.htm).

65 Сутта Нипата, 2.14. 395 (http://dhammalib.blogspot.com/2009/04/ 214.html).

66 Silber I.F. Virtuosity, Charisma and Social Order. A Comparative Sociological Study of Monasticism in Theravada Budd hism and Medieval Catholicism. Cambridge University Press, 1995. P. 65

67 Сутта Нипата. 1.2. 18; 24 (http://dhammalib.blogspot.com/2009/ 04/12.html).

68 Бодхисаттва ада. Сутра Основных Обетов Бодхисаттвы Кшитигарбхи; пер. и комм. Д.В. Поповцева. СПб.: Евразия, 2002. С. 74.

69 Виденгрен Г. Мани и манихейство; пер. с нем. С. Иванова. СПб.: Евразия, 2001. С. 144.

70 Леви-Стросс К. Печальные тропики. М.: Мысль, 1984. С. 81.

71 Там же. С. 79.

72 Там же.

73 Климент Александрийский. Строматы. Книга третья. 12.

74 Мф. 19:4–6.8–12.

75 Климент Александрийский. Строматы. Книга третья. 12.

76 Августин Аврелий. О граде Божьем. XIV, XXIII.

77 Августин Аврелий. О супружестве и похоти; пер. Е. Антоновой. Глава IV.

78 Starnes C. Augustine's Conversion: A Guide to the Argument of Confessions I–IX, Wilfrid Laurier Univ. Press, 1990. P.90.

79 Виденгрен Г. Мани и манихейство. С. 146.

80 Прение на Христа съ дявола // Иванов Й. Богомилски книги и легенди

(http://www.promacedonia.org/ji/ji_1b_5.htm#2).

81 Audisio G. Preachers by Night: Th e Waldensian Barbes (15th–16th Centuries). BRILL, 2007. P. 22

82 Мадоль Ж. Альбигойская драма и судьбы Франции (http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/madol/02.php).

83 Сочинение Рожкова, присланное в Москву поволжскими новоженами // Деяния московского Федосеевского собора, бывшего в августе 1883. М., 1883.

84 Соловьев Е. Сведения о русских скопцах, извлеченные из различных документов и рукописей. Кострома, 1870. С. 26

85 Там же. С. 56.

86 Именно с началом массового книгопечатания в новых христианских течениях исчезает необходимость в двухчастной структуре — так, протестантские секты, широко пользующиеся книгопечатанием для передачи и пропаганды своих взглядов, в большинстве случаев не имеют сколько-нибудь значительной церковной структуры — церковью является вся община, а специальная группа священников, выделяющаяся в протестантских церквях позже, имеет такое же право на создание семьи, как и все остальные верующие. Отметим, что в России, где раскольники не имели возможности печатать свои книги, двухчастная структура в XVII–XIX веках продолжала оставаться востребованной и эффективной организационной формой.

87 Сутта Нипата. 1.11. Виджая сутта. 5–9.

88 Делюмо Ж. Грех и страх: Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVIII вв.). Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003. С. 96.

ГЛАВА 5. РЕЛИГИИ НОВОГО ТИПА

1 Индуизм — религия столь сложная и многообразная, что многие исследователи отказывают ей в праве рассматриваться в качестве единой конфессии. Ставя индуизм на один уровень с такими «цельными» религиями, как христианство или ислам, мы неизбежно утрируем истинное положение дел — и все же наличие некоторых общих для большинства индийских верований идей позволяет относиться к нему как к единой религии.

2 Григорий Турский. История франков. Книга вторая, 27. М.: Наука, 1987.

3 Этот вывод был сделан одним из приверженцев меметики Аароном Линчем, пусть и в не слишком научной книге Thought Contagion: Lynch A. Th ought Contagion. How Belief Spreads Through Society. The New Science of Memes. Basic Books., 1996. P. 98–99

4 Геродот. История. Книга Третья. Талия, 29.

5 Boyer P. Religion Explained: The Human Instincts That Fashion Gods, Spirits and Ancestors. Basic Books, 2001. P. 7–10.

6 Письма Плиния Младшего. Книга X. Письмо 96.

7 Отголосок представления о том, что не следует поклоняться слабым богам, встречается еще у христианских апологетов: «Да и почему ты считаешь могущественными для римлян тех богов, которые против их оружия не могли отстоять своих?» — высмеивает традицию включать в римский пантеон богов всех побежденных народов Киприан, епископ Карфагенский. (Киприан Карфагенский. Книга о ревности и зависти.)

8 Евсевий Кесарийский. Церковная история. Книга 3. 36.

9 Тертуллиан. Апологетик, 50.

10 Евсевий Кесарийский. Церковная история. Книга 6. 5.

11 Blackmore S. The Meme Machine. P. 154–158.

12 «Самое упрямство, за которое вы осуждаете, есть учительница. Ибо кто, видя его, не постарается поразмыслить, в чем тут дело. Кто не приходит к нам, лишь только поразмыслит?» (Тертуллиан. Апология. 50).

13 Деян. 8. 3.

14 Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. (33 книгах). Т. 10. Бесы. Л., 1974. С. 439.

ГЛАВА 6. ЧЕСТНАЯ ЦЕРКОВЬ, КОВАРНАЯ РЕЛИГИЯ

1 Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе: Очерки и лекции. С. 38.

2 Цицерон. О природе богов. III, 29.

3 Пенник Н., Джонс П. История языческой Европы = A History of Pagan Europe. СПб.: Евразия, 2000. С. 110.

4 Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. С. 110.

5 Созомен. Церковная история. Книга V. Глава 1.

6 Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. С. 119–126.

7 Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Эксмо-пресс, 2001. С. 217–218.

8 Bloch M. 1974. Symbols, Song, Dance and Features of Articulation. Is Religion an Extreme Form of Authority? // Archives Europèennes de Sociologie. № 15. P. 71.

9 Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Издательский центр «ACA DEMIA», 1994. С. 49–57.

10 Atran S. Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology of Science. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 220

11 Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: в 2 т.; пер. с англ. М. Рыклина. М.: ТЕРРА—Книжный клуб, 2001. Т. 1. С. 74–80.

12 Эванс-Притчард Э. История антропологической мысли. С. 174– 175.

13 Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. С. 41.

14 Различие между дискретными и недискретно-континуальными языками подробно рассматривает Лотман: Лотман Ю.М. Феномен культуры // Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб, 2000. С. 572–573.

15 Позднее, в Средние века концентрация иудеев на письменности обернулась и созданием особой магии, основанной на силе букв и записанных ими слов, — каббалы.

16 Пятигорский А. М. Лекции по буддийской философии // Пятигорский А. М. Непрекращаемый разговор. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 40.

17 Видения буддийского ада. СПб.: Издательство А. Терентьева «Нартанг», 2004. С. 96 18 Там же. С. 34.

19 Коран. 33:40.

20 Пастырь Гермы. Заповедь XI; Учение 12 апостолов, XI.

21 Судя по всему, канонический текст Ветхого Завета создавался ямнийским Синедрионом именно по принципу наибольшей распространенности той или иной версии различных его стихов: «По-видимому, при этом применяли метод, описанный в недатируемом талмудическом тексте (Jer. Ta'anith IV, 2. 68a)[14]: из найденных в храмовом дворе ('azarah)[15] трех списков Пятикнижия сличали стих за стихом, отбирали текст совпадающих между собой редакций и этот текст канонизировали» (Амусин И. Д. Кумранская община. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1983. С. 36).

22 Одним из немногих относительно крупных течений мировых религий, где закрепилось положение об откровении как одном из источников веры, является шиизм; показательно, что он не превратился в доминирующее течение в исламе.

23 Нильссон М. Греческая народная религия. СПб.: Алетейя, 1998. С. 174.

24 Цельс. Правдивое слово // Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М.: Политиздат, 1990. С. 272.

25 Мюллер М. Шесть систем индийской философии; пер. с англ. М.: Искусство, 1995. С. 10.

26 Цицерон М.Т. О природе богов. Книга I, V.

27 Тертуллиан. К язычникам. Книга 2. 1. 28 Виная, Махавагга. I.14.

29 Маджджхима Никая. 63. Чула Малункйовада сутта.

30 Объяснение этому факту, судя по всему, кроется в том, что мемы существуют в сознании человека, а письменность является лишь способом их кодирования на постороннем носителе, являясь способом воздействия на сознание.

31 Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. М.: Наука, 1965. С. 39.

32 Свой «символ веры» есть и в зороастризме: короткой молитве Ахуна Ваирья, сочиненной, по преданию, самим Заратуштрой, обучают даже самых маленьких детей, поскольку она содержит все основные положения религии и становится основой их веры на всю жизнь, а формулу Фраваране, где верующий признает себя сторонником Ахура-Мазды и отрекается от демонов-даэва, взрослый адепт должен произносить ежедневно.

33 Чайтанья-чаритамрита, Мадхья-лила. 15.106.

34 Эмманюэль Ле Руа Ладюри. Монтайю, окситанская деревня (1294– 1324). Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2001. С. 200.

35 Сложности, касающиеся генезиса хлыстовщины, подробно рассмотрены в работе: Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 103–153.

36 Krey A. C. The First Crusade: The Accounts of Eyewitnesses and Participants. Princeton: Princeton university press, 1921. P. 56.

37 Оппенхейм А. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 136–144.

38 Плутарх. Избранные жизнеописания. Т. 2. М.: Правда, 1987. С. 367–368.

39 Мюллер М. Шесть систем индийской философии; пер. с англ. М.: Искусство, 1995. С. 20.

40 Лук. 18:25.

41 Перевод фразы дан по кн.: Подвижники. Избранные жизнеописания и труды. Самара: Изд. дом «Агни», 1998.

42 Делюмо Ж. Ужасы на Западе. М.: Голос, 1994. С. 21.

43 Этот вид реактуализации религиозных сюжетов широко распространен в истории религии, причем он имеет место не только в обрядах (например, иерогамии — священном браке жреца и жрицы, воспроизводящем соитие богов плодородия), но и в реальной жизни верующих. Так, христианское мученичество в значительной степени построено на подражании примеру Христа и апостолов: это интересный пример мема, которому удается воспроизводиться путем порождения поведенческой традиции.

44 Audisio G. Preachers by Night: The Waldensian Barbes (15th– 16th Centuries). BRILL, 2007. P. 7.

45 Advocates of Reform from Wyclif to Erasmus / M. Spinka, ed (Vol. XIV of the Library of Christian Classics, eds., J. Baille, J.T. McNeill and H.P. Van Dusen. Philadelhphia: The Westminster Press, 1953). P. 26.

46 Taylor C. Th e Eclectic review. 1825. Vol. 24. P. 194.

47 Veiduin L. The Reformers and Th eir Stepchildren. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1964. P. 143.

48 Хилл К. Английская Библия и революция XVII века. М.: ИВИ РАН, 1998. С. 3.

49 Chaunu P. Niveau de culture et Reforme // Bulletin de la societe de l'histoire du protestantisme francais. 1972. P. 301–326.

50 John Huss: a Memoir, Illustrating Some of the Workings of Popery in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. R.B. Seeley and W. Burnside, 1841. P. XVI.

ГЛАВА 7. ПОЧЕМУ РЕЛИГИИ НЕТЕРПИМЫ?

1 Один из европейских путешественников XIX в., удивленный столь простым отношением, даже воскликнул: «Все, к чему приводит обращение индуистов в христианство, так это к тому, что они меняют объект поклонения с Кришны на Христа»

(Remsberg J. E. The Christ Myth: A Critical Review and Analysis of the Evidence of His Existence. N.Y., 1909. P. 281).

2 Еврипид. Вакханки. 730–750.

3 Пенник Н., Джонс П. История языческой Европы. СПб.: Евразия, 2000. С. 97.

4 Лаврентьевская летопись // Полное собрание русских летописей. Т. 1. Л., 1926. С. 63.

5 Адам Бременский. Деяния архиепископов Гамбургской церкви. I, 28.

6 Платон. Государство. 470 с.

7 В последнее время исследователи склонны считать зороастризм, где существовала тенденция к превращению наиболее важных богов в ипостаси верховного бога Ахура-Мазды, скорее монотеистической, чем дуалистической религией, поскольку злое начало, представленное в виде Ангро-Майнью, в богословии зороастризма не считалось равным доброму, а в эсхатологии предполагалось обреченным на поражение.

8 Иосиф Флавий. Иудейская война. XXXIII, 2.

9 Авторы жизнеописаний августов. Элий Спартиан. Жизнеописание Адриана. XIV, 1.

10 Письма Плиния Младшего. Книга X. Письмо 96.

11 Цитируется у Бл. Августина: О граде Божьем. VI, 11.

12 Мф. 15:24.

13 Лк. 8. 16.

14 Иустин. Вторая Апология, 10.

15 Галатам 3. 28.

16 Апология, которую афинский философ Аристид держал пред императором Адрианом о почитании Бога Всемогущего. XVI, 6.

17 Мф. 12. 34.

18 Махападана сутта: Большая беседа о линии будд (http://www. theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/Texts/dn 14-mahapadanasutta02-sv.htm).

19 Махавагга сутта (http://www.theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/ Texts/dn 14-mahapadana-sutta-02-sv.htm).

20 Коран. 49:15.

21 Ангуттара Никая. VIII. 26. Дживака сутта (http://www.dhamma.ru/ canon/an/an 8–26.htm).

22 Махавагга сутта (http://www.theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/ Texts/dn 14-mahapadana-sutta-02-sv.htm).

23 Грюнебаум Г. Э. фон. Классический ислам: Очерк истории. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1986. С. 54.

24 Allison P.D. Th e Cultural Evolution of Benefi cent Norms. Social Forces, 71. 1992. P. 279–301.

25 Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1986. С. 61–66.

26 Pipes D. What is Jihad? New York Post. 2002. 31. December.

27 Объединенная Великая ложа России (http://www.mason.ru/ovlr. php?s=1&second=92).

28 Brownson H. F. Th e Life of Christopher. 1891. P. 217.

29 Prebish C. Two Buddhisms Reconsidered // Buddhist Studies Review. 10. 2. 187–206.

30 Некоторые египетские тексты иллюстрируют идею посмертного воздаяния гораздо более красочными картинами, нежели христианская притча о бедняке Лазаре: в сказке о Сатни-Хемаусе злой богач терпит в царстве мертвых ужасные страдания — сквозь его глазницу пропущен шип двери, ведущей в загробное царство, в то время как добрый бедняк взирает на эту картину, стоя в богатых одеждах (Рак И. В. Египетская мифология. 3-е изд., доп. СПб.: Нева, 2000. С. 213).

31 Graf A., Stone E. N. The Story of the Devil. Kessinger Publishing, 2005. P. 11.

32 Цельс. Правдивое слово // А.Б.Ранович. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., Политиздат, 1990. с. 322.

33 Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления // Карл Густав Юнг, Мишель Фуко. Матрица безумия, эксмо, 2006. с. 43.

34 Иустин Философ. Апология вторая, 12.

35 Накамура Ю. Зло и грех в японской культуре. Еще раз об «Аумсинрикё»; пер. с яп.: Л. Ермакова (http://www.tvoyhram.ru/sinto/ sinto 04.html).

36 Aurelius Augustinus Hipponensis. De diversis quaestionibus ad Simplicianum. I.1.10; Jerome. Letter CXXXIII. To Ctesiphon.

37 Эта особенность хорошо просматривается на примере «Повести о горе-злосчастии»: начав, как полагается, с описания греха, совершенного Адамом и Евой в раю, автор отдает должное христианскому тезису о греховной природе человека, однако поучения, которые за этим следуют, явно подразумевают, что у человека есть выбор — жить в грехе или праведности.

38 Coward H. G. The Perfectibility of Human Nature in Eastern and Western Th ought. N.Y. SUNY Press, 2008. P. 93.

39 Имам Мухйи-д-дин Абу Закарийа бин Шараф. Сады праведных из слов господина посланников; пер. с араб. А. Нирша. М.: Издатель Эжаев, 2008. С. 303.

40 Бодхисаттва ада. Сутра Основных Обетов Бодхисаттвы Кшитигарбхи; пер. и комм. Д.В. Поповцева. СПб.: Евразия, 2002. С. 63.

41 Матф. 12:31. 42 Иустин Философ. Апология первая, 16.

43 1 Пет. 2:12.

44 Апология, которую афинский философ Аристид держал пред императором Адрианом о почитании Бога Всемогущего. XV. 4.

45 Евсевий Кесарийский. Церковная история. Книга седьмая. 22. 7.

46 К Римлянам. 2:14.15.

47 Иустин Философ. Апология первая, 46.

48 Житие великомученика Евстафия Плакиды (http://days.pravoslavie. ru/Life/life 1569.htm).

49 Тертуллиан. Послание к жене. Часть 2. Глава 5.

50 Толкование святителя Иоанна Златоуста на Послание святого апостола Павла к римлянам. Беседа 4. 1.

51 St. Maximus the Confessor (Patrologia Graeca, Vol. 91 col. 465c). Перевод дан по: Козлов Н. Крестный путь Божией Матери, М., 1993. С. 19.

52 Флори Ж. Идеология меча. Предыстория рыцарства. СПб.: Евразия, 1999. С. 43.

53 [Epist. 141 (CH 158)]. Перевод дан по изданию: Новый Маргаритъ или Святоотеческія наставленія о покаяніи, говеніи исповеди и христіанской жизни съ чиномъ Торжества Православія. Калгари: Кладезь, 1998. С. 304.

54 Киприан Карфагенский. Творения. М.: Паломник, 1999. С. 244.

55 Антоний Великий. Цит. по: Святитель Игнатий Брянчанинов. Отечник. М., 2011. С. 4.

56 Символ святого Афанасия Великого, патриарха Александрийского // Новый Маргарит или Святоотеческия наставления о покаянии, говении исповеди и христианской жизни с чином Торжества Православия. Калгари: Кладезь, 1998. С. 298.

57 Творенія иже во святыхъ отца нашего Ефрема Сирина. Часть четвертая. М.: Въ Типографіи В. Готье, 1850. Т. 15. С. 86.

58 Дмитрий Ростовский. Розыск о раскольнической брынской вере. М., 1824. С. 546–556.

59 Послание страдальца Христова Авраамия к христолюбцу некоему, свидетельство о последнем времени (http://www.evharistia.com/ avramiy 7.html).

60 Феодосий Васильев. Увещание держаться православной веры. [рук. И. П. Б. Q.I.1026. лл. 8–21. прилож. 1 в кн. П. С. Смирнова «Из истории раскола в первой четверти

XVIII в.», 1909 г.] (http:// starajavera.narod.ru/uveshanieortodox.html).

61 Коран. 29:25.

62 Sahih Muslim. Book 037. Number 6666.

63 Видэвдад. 17:11 (http://www.blagoverie.org/avesta/videvdat/fr 17_ print.phtml).

64 Taniya. Ch. 1 (http://lessonsintanya.com/lit/index.php?option= com_content&view=article&id=14:lk 0103&catid=1:lk&Itemid=2).

65 Эц Хаим. 49.3.

66 Цит. по: Дуглас М.

67 Правила святого поместного Собора Карфагенского. Правило 58 (69).

68 Вспомним, что и заселение монахами Египетской пустыни воспринималось как изгнание из нее демонов: примеры этой логики в христианстве и исламе весьма часты.

69 Климент Александрийский. Строматы, 6:80.

70 Например, у Августина: «То, что мы сейчас называем христианской религией, существовало среди древних и не отсутствовало с самого начала человеческого рода и до появления Христа во плоти: но с этого времени истинная религия, которая уже существовала, стала называться христианством» (Aurelius Augustinus. Retract. I, XIII, 3).

71 Нильссон М. Греческая народная религия. СПб.: Алетейя, 1998. С. 27.

72 Pyper H.S. (1998). Th e Selfi sh Text: the Bible and Memetics. In Biblical Studies and Cultural Studies, (ed. J.C. Exum and S.D. Moore). Sheffi eld: Sheffi eld Academic Press, 1998. P. 70–90.

73 Статистика из справочника: World Christian Encyclopedia by Barrett, Kurian, Johnson. Oxford Univ Press. 2nd edition, 2001. Vol. 1. P. 16. Table 1–5.

ГЛАВА 8. ЗАПЕРТЫЕ БЕЗ КЛЮЧА И ДВЕРЕЙ

1 Русский перевод по книге: Показание правильных вин, препятствующих соединению нашему в сообщение с монастырскими // Материалы для истории беспоповщинских согласий в Москве, федосеевцев Преображенского кладбища и поморской Монинского согласия, собранные Николаем Поповым, М., 1870. С. 75.

2 Коран. 60:1.

3 Делюмо Ж. Ужасы на Западе: [Исслед. процесса возникновения страха в странах Зап. Европы, XIV–XVII вв.; пер. с фр.], М.: Голос 1994. С. 255.

4 Cohn N. The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages. Oxford University Press, 1970.

5 Климент Александрийский. Строматы. Книга третья. 10–11.

6 М. Рейснер. Веротерпимость и раскол (Из истории секретного законодательства о расколе до 1875 года). М., 1912. С. 15.

7 Цельс. Правдивое слово // Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М.: Политиздат, 1990. с. 288.

8 Ириней (Ер. I, 21. 5).

9 Реутский Н. Люди божии и скопцы, Москва, 1872. С. 41.

10 Там же. С. 71.

11 Рейснер М. Веротерпимость и раскол (Из истории секретного законодательства о расколе до 1875 года), М., 1912. С. 6.

12 Устав общины (Кумранская рукопись 1Q S) http://apokrif.fullweb. ru/kumran/ustav.shtml.

13 Цельс. Правдивое слово // Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., Политиздат, 1990. С. 322.

14 Ксенофан. Отрывки \\ Библиотека всемирной литературы. Серия первая, т. 4. Античная лирика. М., Художественная литература, 1968, с. 185–186.

15 Руми Д. Дорога превращений. Суфийские притчи. М., Оклик, 2007, с. 33.

16 De Tribus Impostoribus, 1598: Testo Latino Collazionato Sull' Esemplare Del Duca De La Valliere (1864) (Latin Edition). Kessinger

17 Деяния Апостолов, 4:32. 4:35.

18 Апология, которую афинский философ Аристид держал пред императором Адрианом о почитании Бога Всемогущего. XV, 8.

19 Максимов С.В. Сибирь и каторга. СПб., 1900. С. 256.

20 Studies in Jaina History and Culture. Disputes and Dialogues. Edited by Peter Flügel. P. 21–24.

21 Например: Керов В.В. Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России в конце XVI–XIX вв.: дис. ... д-ра ист. наук : 07.00.02. М., 2004 .

22 Крете Л. Повседневная жизнь Калифорнии во времена «золотой лихорадки». М.: Молодая гвардия, 2004. С. 65–66.

23 Нечаев В.В. Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве министерства юстиции. М., 1889. Кн. 6. С. 141.

24 Кстати, многие историки склонны считать, что монотеизм не случайно возник у номадических народов, не имеющих возможности создавать постоянные ритуальные объекты и склонных из-за этого к почитанию абстрактных сущностей, а не материальных объектов. Меметика часто анализирует явления или качества, которые появились по одной причине, но оказались жизнеспособными и сохранились по совсем другой.

25 Jamison S.W., Witzel M. Vedic Hinduism, 1992. Электронная книга: http://www.people.fas.harvard.edu/~witzel/vedica.pdf.

26 Гагемейстер Ю.А. Статистическое обозрение Сибири. Т. 1–3. СПб., 1854. Табл.1. Народонаселение Сибири по отчетам губернаторов.

ГЛАВА 9. КАК РЕЛИГИЯМ УДАЕТСЯ МЕНЯТЬСЯ, НЕ МЕНЯЯСЬ

1 Толстой Л.Н. Почему христианские народы вообще и в особенности русский находятся теперь в бедственном положении // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. М.: Художественная литература, 1936. Т. 37. Произведения 1909–1910. С. 351–352.

2 Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М.: Прогресс, 1987. С. 180–184.

3 Коран. 2:257.

4 Коран. 9:1–6.

5 Левит. 1:1–7.

6 Рамбам (Маймонид). Предисловие к первой мишне десятой главы трактата Сангедрин [Тринадцать принципов еврейской веры]; пер. с иврита р. Н.-З. Рапопорта и П. Гиля (http://www.bnei-noach. net/pages/posts/13EFF0E8EDF 6E 8EFEEE 2E 5E 2F 0E 5E 9F 1EAEE E 9-E 2E 5F 0FB 4.php)

7 Коран. 2:190–191.

8 Исаия. 1:11–16 и 1:17.

9 Мк. 2:27. 10 1 Кор. 3:6. 11 Удана. 1:9.

12 Ren C.H. At War With the Armies of Darkness. Institute for Christianity, 2000. P. 99.

13 Сочинения инока Ефимия (тексты и комментарии). Новосибирск: Сибирский хронограф, 2003. С. 14.

14 Даль В.И., Надеждин А.И. Исследование о скопческой ереси. Напечатано по приказанию г. министра внутренних дел. СПб., 1844. С. 186.

15 Например: Сутта Нипата. 2.7. Брахмана-дхаммика сутта.

16 Sangave V.A. Facets of Jainology: Selected Research Papers on Jain Society, Religion, and Culture. Mumbai: Popular Prakashan, 2001. P. 109.

17 Коран. 3:98–111. 43:2–8.

18 Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М., 1989. С. 95.

19 Нейхардт Д. Откровение Черного Лося; пер. с англ. М.: Сфера, 1997. С. 243.

20 Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Издательство политической литературы, 1991.

21 История веры и религиозных идей. Т. 1. М.: Критерион, 2002. С. 42–44. 22

Гесиод. Труды и дни; пер. В.В. Вересаева. 189–201.

23 Махабхарата. Книга третья. Лесная. (Араньякапарва). М., 1987. С. 383.

24 Агни Пурана. 16.7–9 (русский перевод по: Рерих Е. Письма в Европу. 1935–1938. 19.03.36). 25 О граде Божьем. XII, 14. 11.

26 Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Издательство политической литературы, 1991. С. 33.

27 Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада; пер. с фр.; общ. ред. Ю.Л. Бессмертного; послесл. А. Я. Гуревича. — М.: Издательская группа «Прогресс», Прогресс-Академия, 1992. С. 184.

28 Древний мир. Учебно-методическое пособие для семинарских занятий по древней истории / Сост. Б.В. Шарыкин. Тула: Изд-во ТулГУ, 2006. С. 22–23. Publishing, 2010. Русский перевод цитаты по: Настольная книга атеиста. 9-е изд., испр. и доп. М., 1987. С. 17.

29 Кузьмищев В. Тайна жрецов майя. М.: Молодая гвардия, 1968.

30 Известно, что захват кочевниками-гиксосами Египта ударил по вере египтян в свою избранность, предопределенную богами: История веры и религиозных идей. Т. 1. С. 100.

31 Тит Ливий. История Рима от основания Города. Книга V. 21 (3–4).

32 Шарыкин Б.В. Древний мир. С. 19.

33 Повесть о разорении Рязани Батыем

34 Мосс М. Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии; пер. с франц., послесл. и коммент. А. Б. Гофмана. М.: «Восточная литература», РАН 1996. С. 142–145.

35 Ep., 90; De provid., 1–6; De vit. Beat., 15.

36 Имам Мухйи-д-дин Абу Закарийа бин Шараф. Сады праведных из слов господина посланников; пер. с араб. А. Нирша. Умма, 2007. С. 38.

37 Тенденция к ритуализации перемен имеет место уже в некоторых религиях старого типа: судя по всему, уже месопотамские «плачи» имели отчасти ритуальный характер.

38 Исаия. 11:9.

39 Соф. 1:15–16.

40 Исаия. 3:11–13.

41 Дан. 7: 1–8. 42 Отк. 7:16–17.

43 Махабхарата. Книга третья. Лесная. (Араньякапарва). М.: Наука, 1987. С. 382.

44 Там же.

45 Имам Мухйи-д-дин Абу Закарийа бин Шараф. Сады праведных из слов господина посланников; пер. с араб. А. Нирша. Казань: Умма, 2007.

С. 46. 46 Коран. 2:155. 47 Farbstein E. Hidden In Th under: Perspectives on Faith, Halachah and Leadership during the Holocaust. Jerusalem: Feldheim Publishers, 2007. V. 1. P. 157.

48 Yehudah Even-Shemuel, Midreshey ge'ullah. 2d ed. Jerusalem: Mosad Bialik, 1954). P. 93–98.

49 Имам Мухйи-д-дин Абу Закарийа бин Шараф. Сады праведных из слов господина посланников. С. 61.

50 Григорий Турский. История франков. Книга вторая. 5 // Григорий Турский. История франков. М.: Наука, 1987. 51 Тэрнер В. Символ и ритуал. С. 168–184.

51 Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft : Grundriß der Verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr Siebeck, 1980. P. 142.

52 Б. Саттон-Смит отмечает, что уже детские игры оказываются построены на попеременном использовании структуры и антиструктуры (Sutton-Smith B. The Ambiguity of Play. Harvard University Press, 1997).

53 Reilly T. H. The Taiping Heavenly Kingdom: Rebellion and the Blasphemy of Empire.

University of Washington Press, 2004. P. 72

54 Wallace A.F.C. Acculturation: Revitalisation movements // American Anthropologist. V. 58. 1956. P. 264–280.

55 Linton R. Nativistic Movements // American Anthropologist. V. 58. 1956. P. 230–236.

56 Уорсли П. Когда вострубит труба: Исследование культов Карго в Меланезии; пер. с англ. В. М. Бахты и Д. Н. Ляликова. М.: Иностр. лит., 1963. С. 282.

57 Русский церковный раскол XVII в. как милленаристское движение / И.Н. Носырев // Вестник Московского университета. Серия 8 «История». 2011. № 1 . С. 52.

58 Так, В. Тэрнер пишет о коммунитас: «В религии доиндустриальных обществ это состояние рассматривается скорее как средство к достижению более полной вовлеченности в богатое разнообразие структурного исполнения ролей» (Тернер В. Символ и ритуал. С. 208); «...Человек — существо и структурное и антиструктурное, растущее в антиструктурах и сохраняющееся в структурах (Turner V. W. Metaphors of Antistructure in Religious Culture. Changing Perspectives in the Scientifi c Study of Religion. N. Y. e. a., 1974; русский перевод по: Указ. соч. С. 10).

59 М. Эптер независимо от В. Тэрнера развивает мысль о том, что все развитие культуры возможно благодаря тому, что человек способен «выворачивать наизнанку» привычный порядок вещей — по сути, это является единственным способом создавать новые социальные структуры и культурные элементы (Apter M. J. Th e Experience of Motivation: the Th eory of Psychological Reversals. Academic Press, 1982).

60 Гриммельсгаузен Г. Симплициссимус. М., 1967. С. 12.

61 Плюханова М.Б. О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. М., 1996. С. 382.

62 Лютер М. Проповедь, прочитанная во второе воскресение Рождественского поста; пер. на рус. яз. Е. Терехина (http://www.lhf.ru/ np/sermon 19.htm).

63 Щапов А.П. Русский раскол старообрядства. М., 1859. С. 130.

64 Старообрядческое сочинение XVIII столетия об одежде [По изданию М. И. Успенского. СПб., 1905] (http://www.staropomor.ru/ Osnovy(3)/odezhda 2.html).

65 Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. Т. 2. Кн. 3. О том, как быть причастником благодати Иисуса Христа, о плодах, которые мы от этого приобретаем, и о результатах действия благодати. М.: Изд-во РГГУ, 1998. С. 271.

ВМЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ: КАК РАЗБИТЬ ИДОЛОВ

1 Бхагават-Гита. XVIII, 47. 2 Платон. Государство. Книга IV, 423.

3 Дефо Д. Жизнь и удивительные приключения Робинзона Крузо. М.: Металлургия, 1982. С. 7.

4 Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1. М.: Критерион, 2002. С. 83.

5 Например: Крэйг К. Национализм. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 33.

6 Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2001. С. 175.

7 Мы редко задумываемся о том, что вплоть до XX столетия решение завести детей было актом довольно прагматичным. Когда в 1909 году Д. Ллойд-Джордж принимал первый в истории бюджет, где были предусмотрены пенсионные расходы, многие отказывались от пенсий, считая их позором: ведь пенсии выдавались только тем, у кого не было ни детей, ни сбережений — принять пенсию в понимании общества означало согласиться с тем, что ты бездарно растратил свою жизнь. Менее чем за сто лет пенсии превратились в основной источник существования многих миллионов людей — и это при том, что затраты на них непосильным бременем ложатся на госбюджеты государств с развитой социальной системой.

8 Maier H., Jodi B. Totalitarianism and Political Religions. V. 1. Abingdon; N.Y.: Rout

ledge, 2004. P. 108.