

стороны. Нельзя не отметить его безудержного увлечения сравнительным методом, что приводит к сравнениям без учета пространственного происхождения фактов и их хронологической принадлежности, переоценке сакрального момента в происхождении государственной власти и многим другим недостаткам, отмеченным критиками «Золотой ветви».

Однако недостатки труда Фрэзера — это общие погрешности эволюционистской научной мысли соответствующей эпохи, и они имеют для нас исторический интерес, тогда как достоинства этого труда делают его действенным пособием и инструментом для современного исследователя. Поэтому выход в свет в новом переводе этого классического произведения служит прекрасным подарком советскому читателю.

Статья С. А. Токарева, кратко, но выпукло дающая как творческий образ английского мыслителя, так и обзор основных идей его книги, умело составленные географический, предметный и топонимический указатели, квалифицированные примечания повышают ценность этого издания.

С. А. Арутюнов.

### ОБ ИСТОРИКО-РЕЛИГИОЗНЫХ ВЗГЛЯДАХ Дж. ФРЭЗЕРА

Фундаментальный двенадцатитомный труд Фрэзера стал составным элементом этнографической и религиоведческой классики. В различных объемных вариантах он переводился на разные языки мира, в том числе и на русский. В 1928 г. «Золотая ветвь» была издана на русском языке четырьмя выпусками в переводе с авторизованного сокращенного французского текста. В дальнейшем было предпринято новое издание с поправками и дополнениями; оно было рассчитано на два тома, но вышел только первый (1931 г.). Теперь опубликовано новое русское издание «Золотой ветви», причем перевод сделан с английского оригинала — с сокращенного издания 1923 г., обработанного самим Фрэзером. Необходимо отметить тщательность подготовленного Политиздатом современного издания, хороший перевод, содержательность комментариев и редакционных примечаний. В принадлежащем С. А. Токареву послесловии дан, с нашей точки зрения, ценный и правильный анализ значения научного творчества Фрэзера, причем вполне уместным представляется указание на наличие в литературе «явное преувеличение» этого значения, как и вывод, по которому «если даже откинуть эти явные преувеличения, то остается многое, что ставили в заслугу Фрэзеру вполне справедливо» (с. 802).

Укажем вместе с тем на отдельные погрешности в подготовке издания, которых следовало бы избежать. Перевод не обошелся без отдельных неточностей и вольностей. Фигурирующий в оригинале и общепринятый как в библистике, так и в религиоведении в целом термин «козел отпущения» (англ. Scaregoat) в ряде случаев заменен здесь словами «искупитель чужих грехов» или еще менее определенными выражениями; эта вольность особенно ощущается в заголовках. В рецензируемом издании нет ни одного заголовка «Козел отпущения», в оригинале же они фигурируют неоднократно. Столь же неправомерно выглядит перевод эпитета «греческая» в применении к церкви словом «православная». Это ведет даже к недоразумениям. Так, в тексте перевода мы читаем приводимую Фрэзером цитату: «На Страстную пятницу в православных церквях на всеобщее обозрение выставляют восковое изваяние мертвого Христа...» и дальше идет подробное описание сложнейших церемоний, связанных с этим изваянием (с. 384—385). Но в русских православных церквях ничего похожего нет! Недоразумение усугубляется тем, что к приводимой Фрэзером цитате, как и во всех других случаях, не дается ссылки на ее источник. Может быть, имело бы смысл привести эти ссылки, взяв их из других английских изданий «Золотой ветви».

Географический комментарий к изданию отличается богатством и точностью содержания. Можно предъявить некоторые претензии лишь к подстрочным примечаниям. В них попадаются неточности<sup>1</sup>; многие из примечаний вообще не стоило бы давать в издании подобного профиля<sup>2</sup>. Отвлечемся, однако, от этих частных и воспользуемся

<sup>1</sup> Неверно, например, что «Иероним святой» перевел Библию с греческого языка (с. 385). Он перевел Ветхий завет с древнееврейского, а величать его самого следует не Святым, а Блаженным. Неточно следующее определение: «Анимизм... вера в то, что во всех предметах и явлениях заключена таинственная душа» (с. 138); правильнее было бы — «в некоторых (или „во многих“) предметах и явлениях». Не вполне точно дано определение понятия экзорцизма (автор примечания почему-то настаивает на греческой транслитерации — «экзорцизм» вместо принятого в русской научной литературе лат. «экзорцизм»): «закливание духов с целью заставить их служить человеку» (с. 64). Основная цель экзорцизма заключается в *изгнании* духов.

<sup>2</sup> Вряд ли, например, читателю подобного издания надо разъяснять, что Плутарх был «древнегреческий писатель и историк», Плиний Ст.— «римский писатель и ученый» (с. 26), а Аристотель — «древнегреческий философ и ученый» (с. 46).

случае, чтобы высказать некоторые соображения к оценке значения научного наследия Фрэзера.

Каждое из произведений этого автора, и в особенности «Золотая ветвь», представляет собой прежде всего собрание колоссального количества сообщений о фактах и сюжетах истории религии. И очень трудно проследить в этом потоке материалов сквозные линии, которые их объединяют, и те научные идеи, которые из них вытекают. Иногда при чтении Фрэзера возникает впечатление, что вот, наконец, «поймана» идея, которую он хотел в данном случае выразить, поставив ее в связь с другими столь же значительными теоретическими обобщениями. Но тут же или, во всяком случае, скоро автор дезавуирует сам себя и предостерегает читателя от возможной трактовки текста в том плане, который как будто прямо напрашивается. И опять движется поток фактов и по затрагивавшимся, и по другим вопросам, и опять кое-где мелькнет та же или какая-нибудь новая идея и тут же исчезнет, задавленная новыми фактами. Тем не менее ценность и выразительность приводимого материала настолько высоки, что при вдумчивом его осмыслении можно прийти к плодотворным выводам, имеющим серьезное мировоззренческое значение, если даже сам автор и не делает этих выводов или возражает против них.

В предисловии Фрэзера к сокращенному изданию «Золотой ветви» он так формулирует задачу своего исследования. «Основной целью настоящей книги является объяснение любопытного правила, которое определяло порядок наследования должности жреца Дианы в Ариции» (с. 67). Порядок был таков, что претендент на эту должность мог удовлетворить свою претензию лишь тем, чтобы в поединке одолеть и убить прежнего жреца, предварительно сорвав ветку («золотую ветвь») с дуба, под которым тот обитает. Как ни «любопытен» этот порядок наследования, выяснение его сущности и происхождения представляется, однако, чересчур скромной задачей для многотомного научного исследования. В последней главе рецензируемого издания подтверждается, что целью исследования было раскрытие сущности обычая, связанного с наследованием должности арицийского жреца, но при этом сообщается, что в ходе изложения автор «сходил на множество других путей», а в общем оказывается, что в данной книге «его занимала печальная история человеческих заблуждений и безумия» (с. 790). Обычай убийства жреца на озере Неми оказывается, таким образом, лишь звеном целой печальной истории заблуждений и безумия. Речь идет о всей истории религии?

Тут же, однако, вопрос переводится в другую плоскость и тем снимается с обсуждения. Начинается разговор о соотношении религии и магии — на тему, к которой Фрэзер многократно возвращается в ходе изложения. По существу мы сталкиваемся здесь с наиболее широким теоретическим обобщением, фигурирующим в работах Фрэзера: с трехчленной схемой развития «общественного мышления».

#### Магия, религия, наука

Методологически эта схема связана с гегелевской триадой (тезис — антитезис — синтезис). Магия, по Фрэзеру, основана на представлении о железной закономерности явлений, в силу которой «одно природное событие с необходимостью неизменно следует за другим без вмешательства духовного и личного агента» (с. 61); воздействовать на какое-нибудь из этих явлений в свою пользу человек может, с этой точки зрения, лишь исходя из указанной закономерности. Религия же, наоборот, допускает возможность прямого вмешательства сверхъестественных существ в ход происходящих событий, так что человеку приходится обращаться к этим существам с умиловительными процедурами, в частности с молитвами и жертвоприношениями. В процессе прогрессивного развития общественного сознания магия сменяется религией. Наконец, третья стадия — научная — оказывается неким возвратом к первой — магической. Наука, как и магия, исходит из закономерности явлений природы и общества, хотя и трактует она эту закономерность по-иному, чем магия.

Обычно остается вне поля зрения комментаторов то обстоятельство, что Фрэзер не ограничивает свою схему интеллектуального прогрессивного движения человечества тремя стадиями. «Из того, — говорит он, — что научное воззрение является лучшим из до сих пор сформулированных представлений о мире, нельзя с необходимостью заключать, что оно является окончательным и всеобъемлющим» (с. 791). Научные теории суть лишь гипотезы, «и подобно тому как наука вытеснила своих предшественниц, в будущем на смену ей может прийти другая, более совершенная гипотеза» (с. 792). О возможном характере этой будущей, более совершенной, чем научная, формы мышления Фрэзер ничего определенного сказать, конечно, не может и ограничивается туманными фразами типа: «Возможно, это будет радикально иной взгляд на вещи, точнее, на их тени на экране ума, взгляд, о котором наше поколение не может составить себе ни малейшего представления» (с. 792). Пожалуй, нам нет надобности заниматься тем, о чем мы не можем составить себе ни малейшего представления, — займемся той трехчленной формулой, смысл которой со слов Фрэзера можно понять.

Ее логическая и фактическая несостоятельность не вызывают сомнений. Показательно уже то, что сам Фрэзер не выдерживает своего же принципа чередования стадий и признает, что в разные эпохи истории человечества рассматриваемые им три формы часто сосуществуют и смешиваются. «Антагонизм магии и религии на ранних стадиях существования общества вообще не заметен», он «появляется на сравнительно поздней стадии религии» (с. 65); у народов, «поднявшихся на более высокую ступень культуры», магия и религия тоже существуют в некоем «смешении», хотя и в виде пережитка (с. 65—66). Такие заявления встречаются у Фрэзера много раз, так что правило чередования начинает выглядеть как исключение, а исключение — как правило.

Почему это оказывается возможным? Только потому, что в действительности нет самого этого правила, оно является продуктом неверного теоретического обобщения. Представляется несколько непонятным, почему С. А. Токарев в своем послесловии фактически воздержался от критики «теории чередования». Изложив ее (с. 796—797), он обещает в дальнейшем вернуться к ее оценке и это свое обещание выполняет (с. 800), но не для того, чтобы подвергнуть ее критике, а для того, чтобы прокламировать ненужность таковой критики. Выражается даже недовольство теми авторами, кто ею занимается, поскольку они сами «зачастую исходят из Фрэзеровской схемы классификации магических обрядов... не принимая только ее чисто психологического обоснования». Главное же — что «эта трехчленная формула вовсе не занимает главного места в концепции автора: в большинстве рассматриваемых Фрэзером проблем она попросту отсутствует». Приходится оспорить почти все приведенные здесь высказывания автора послесловия.

Вряд ли правомерно обосновывать ненужность критики Фрэзеровской теории взаимоотношений магии, религии и науки тем, что она «не занимает главного места в концепции автора» (с. 800). Такого главного места у этого автора не занимает ни одна теория, ибо, как, кажется, не отрицает и С. А. Токарев, в теоретическом плане Фрэзер был эклектиком, и в бесчисленном множестве приводимых в его работах фактов те или иные теории, иногда даже взаимно противоречащие, вполне мирно уживаются, так что о «главной» из них можно говорить лишь условно. Заметим, однако, что к «Золотой ветви» автор дал расшифровывающий подзаголовок: «Исследование магии и религии»; видимо, сам он рассматривал проблему соотношения этих двух понятий как центральную для своей работы. Не обязывает ли это нас уделить ей соответствующее внимание? И не так уж мало важно то обстоятельство, что она имеет весьма существенное мировоззренческое значение. И пусть даже безымянные «критики», которых упоминает автор послесловия, сами нередко пользуются Фрэзеровской классификацией видов магии, но вряд ли следует рассматривать этот факт как основание для отказа от критики теоретических основ «трехчленной» концепции.

В похвальном тоне отзываясь С. А. Токарев о предисловии П. Ф. Преображенского к русскому изданию «Золотой ветви» 1928 г., как «обстоятельному и критическому», а о той критике, которой там подвергается трехчленная формула Фрэзера, сказано лишь, что П. Ф. Преображенский оценивает последнюю «очень сдержанно» (с. 803). Что это значит — не очень ясно. Но еще менее ясно, почему в предисловии С. А. Токарева обойдено полным молчанием русское издание «Золотой ветви» 1931 г. и предисловие к этому изданию В. К. Никольского, где как раз дана довольно обстоятельная критика концепции Фрэзера.

Трудно согласиться с утверждением о том, что Фрэзер не придавал большого значения своей концепции трехстадийного развития и не уделял достаточного внимания ее обоснованию. Он считал, в частности, необходимым «выяснить, в каком отношении она (магия.—И. К.) находится к религии» (с. 62). А до того, как приступить к выяснению этого отношения, он дал определение фигурирующих здесь понятий. Понятие религии определяется таким признаком: «Умилоствление и умиротворение сил, стоящих выше человека, которые, как считается, направляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни» (с. 63). Это определение было бы неполным и даже малопонятным, если оно тут же не дополнялось бы некоторыми расшифровывающими соображениями и замечаниями. «Силы, стоящие выше человека», суть, по Фрэзеру, сверхъестественные существа или просто боги. И в основе действий человека по их умилоствлению и умиротворению лежит вера в их существование. Это правильно, хотя и несколько односторонне: история религии знает и такие ее формы, когда человек старается не умилоствить высшее существо, а, наоборот, прилунуть его, наказать или даже уничтожить. Но в данном контексте нас интересует другая сторона вопроса.

Фрэзер выключает магию из религии на том основании, что в ней нет веры в бытие сверхъестественных существ, которые можно умилоствлять, добываясь их произвольного воздействия на ход явлений в интересах человека. И на этом же основании он ставит магию в один ряд с наукой, как явления однотипные в том смысле, что и та и другая исходят из представления о безличном и закономерном ходе событий, который изменить невозможно, но к которому можно приспособиться, используя его в своих интересах. И оставляет Фрэзер в стороне ту решающую сторону дела, что магическую специфичность соответствующее действие приобретает лишь в том случае, если в указанной выше непреложной закономерности усматриваются некие сверхъестественные связи между явлениями, будь эти явления даже сами по себе естественными. Объяснение сути дела влиянием ассоциативного мышления не помогает выяснению вопроса. Возьмем простой пример.

Вид и звук льющейся воды в силу ассоциации может вызвать воспоминание о том, как человек некоторое время тому назад купался в реке, и даже желание повторить эту операцию. И совсем другое дело, если человек льет воду с крыши своей хижины для того, чтобы вызвать этим дождь. Ассоциация в этом случае тоже имеется, но она дает принципиально иные результаты, чем в первом случае. Здесь имеется в виду наличие некоей сверхъестественной связи между водой, которая льется с крыши, и водой, должествующей пролиться в виде дождя. Без признака этой сверхъестественной связи магическое действие теряет свою специфичность.

Совершенно очевидно, что признак веры в сверхъестественное является коренным и конституирующим и для понятия религии, и для понятия магии, так что, откинув его, мы упраздняем сами эти понятия. А если это так, то нет оснований рассматривать их как взаимно чужеродные.

Религия есть вера в сверхъестественное, находящая свое выражение в определенных действиях; наиболее адекватным образом они могут быть обозначены как магические. Магия есть совокупность действий, основанных на вере тех, кто их совершает, в сверхъестественное. Противопоставлять эти явления и обозначающие их понятия, как и рассматривать их в качестве чередующихся стадий развития «человеческого духа», неправильно.

Кстати сказать, механизм этого чередования изображен Фрэзером как-то уж очень просто и, прямо сказать, наивно. Занимались люди магией, потом наиболее умные из них увидели, что это бесполезное занятие. «Со временем проникательные люди, должно быть, заметили, что магические обряды и заклинания не приносят результатов, на которые они рассчитаны» (с. 70). Тогда на смену представлению о безличной неотвратимой закономерности всего происходящего пришла вера в то, что все происходит не так, как оно *должно* происходить само по себе, а так, как этого желают некие сверхъестественные существа, господствующие над миром. «Можно предположить, что так или примерно так самые прозорливые из людей совершили великий переход от магии к религии» (с. 72). Но на религии прозорливые люди не остановились и перешли к следующей стадии — научной. Потому ли, что убедились в бесплодности религиозных методов поведения? Сказать это прямо Фрэзер не решается и ограничивается по этому вопросу намеками, но вся логика его концепции ведет именно к такому решению. Очень, правда, сложно получается со сравнительной оценкой значения трех стадий развития общественного мышления.

Религия в концепции Фрэзера сильно выигрывает в своем значении по сравнению с тем, какова она в действительности. Очищенная от первобытной магической дикости, от варварского колдовства, она предстает в виде благородной и утонченной идеологии, достойной уважения. И все же на позициях апологии религии Фрэзер удержаться не может. Ведь религиозная стадия умственного развития сменяется научной, а почему? Потому, что «передовые умы человечества в своем стремлении глубже познать тайны природы отвергли как неверное религиозное представление о природном порядке» (с. 791). Своего мнения о том, истинно ли религиозное мировоззрение, автор не сообщает, но ссылка на передовые умы человечества имеет в этом отношении известное значение. Впрочем, тут же следует напоминание о родстве науки с магией, вытекающее из того, что и та, и другая признают закономерность явлений природы: передовые-де умы, осуществившие переход человечества от религии к науке, этим самым «в какой-то мере вернулись к точке зрения магии» (с. 791). По правде сказать, это звучит не очень лестно для науки.

Теория трех стадий не выдерживает ни малейшей критики и в свете фактов. Никогда не было такого периода в истории человечества, когда его жизнедеятельность сводилась к магии. Всегда жизненная практика людей была в общем основана на реальных закономерностях действительности, познаваемых людьми стихийно или сознательно. Магистральная линия человеческого поведения, и прежде всего трудовой деятельности людей, всегда была материалистической; если это было бы не так, человечество не могло бы жить и выжить. Никогда, следовательно, не было и такой стадии истории, когда человеческое поведение полностью определялось бы религиозным сознанием. Живая жизнь никак не втискивается в прокрустово ложе неправильной схемы.

#### Христос у Фрэзера

Упомянется Христос в «Золотой ветви» редко и скупо. Тем не менее действительное место проблемы Христа в «Золотой ветви» очень велико.

В литературе и раньше были хорошо известны факты широкого бытования близких к христианству культовых форм и мифологических сюжетов у разных народов задолго до появления христианства. Бытуют их пережитки и в позднейшие столетия параллельно с христианскими формами и сюжетами, сосуществуя и переплетаясь с ними. Фрэзер собрал эти материалы в огромный комплекс, и получилась исключительная выразительная картина, в которой никак не находится места для веры в исключительность христианства и его богооткровенность.

Христос спас человечество, взяв на себя его грехи, и прежде всего первородный, он искупил эти грехи своей кровью и смертью. Если называть вещи своими именами, чего Фрэзер в общем не всегда избегает, то выступил Христос в роли не кого иного, как козла отпущения. И несколько глав рецензируемого издания посвящено описанию распространенных у разных народов верований и обычаев, связанных с козлом отпущения. В этой роли выступают и животные, и люди, и богочеловеки, и просто боги. Христос становится в ряд со многими другими существами, столь же фантастическими.

Искупление достигается за счет страданий и смерти самого бога, который, правда, потом воскресает. Известна целая галерея таких страдающих, умирающих и воскресающих богов. И в этом отношении Иисус оказывается в одном ряду с Озирисом и Аттисом, Адонисом и Митрой. Обрядовая сторона соответствующих культов тоже чрезвычайно близко напоминает обряды, связанные с культом Христа. Фрэзер дает красочные описания и тех и этих обрядов. В результате ему приходится сделать такой вывод: «Можно предположить, что пасхальные торжества, которыми отмечается смерть и воскресение Христа, наложившись на праздник, посвященный Адонису, который отмечался в Сирии в то же время года» (с. 385). Тут же сообщается, что древнегреческое изображение скорбной богини-матери «возможно... является прототипом» христианских икон «скорбящей богородицы с телом мертвого Спасителя на коленях».

Параллели напрашиваются и по линии датировки церковью важнейших событий жизни Христа: его рождения и воскресения. Особенно наглядны они в отношении мит-

раизма. Праздник рождества Христова «церковь, скорей всего, позаимствовала непосредственно из этого языческого культа» (с. 398). 25 декабря в качестве даты рождества Христова, как показывает Фрэзер, тоже взято из митраизма, где она отмечалась, как день рождения Солнца Непобедимого, день летнего солнцеворота.

Из приведенного им по этим вопросам материала Фрэзер делает такой вывод: «Церковь приняла решение праздновать день рождения своего основателя 25 декабря для того, чтобы перевести религиозное рвение язычников с солнца на того, кто звался Солнцем справедливости» (с. 399). То же оказывается и с праздником Пасхи — его дохристианское происхождение не вызывает у Фрэзера особых сомнений. А все «эти совпадения христианских и языческих праздников, если взять их в целом, слишком многочисленны, чтобы быть делом случая» (с. 401).

Для христианской догмы и для церкви, ее придерживающейся, все это в достаточной мере конфузно. Ведь никуда нельзя деться от того несомненного факта, что во времени все «языческие» культы предшествовали христианскому и что, следовательно, ряд фундаментальных основ христианства — как в культовом, так и в догматическом планах — позаимствован из «нечестивых» дохристианских религий, чем и оперировали жрецы этих религий в своих спорах с проповедниками христианства. И не без иронии Фрэзер сообщает: «...христиане легко отражали этот аргумент. Пусть Христос, утверждали они, бог младший во времени, но на самом деле он старший, так как в этом случае Сатана превзошел в коварстве самого себя и обратил ход природы вспять» (с. 401). Не слишком убедительный апологетический прием, на что, видимо, и намекает Фрэзер.

Во втором издании «Золотой ветви» (1900 г.) он пошел еще дальше в раскрытии историко-мифологических основ культа Иисуса. Здесь он прямо называет вещи своими именами и публикует главу под названием «Распятие Христа». Используя накопившийся к этому времени в литературе большой материал о культе страдающих, подвергающихся насильственной смерти и затем воскресающих богов, Фрэзер непосредственно соотносит этот материал с евангельскими сказаниями об Иисусе Христе и получает весьма примечательные выводы.

Фрэзер цитирует текст из Евангелия от Матфея, который, как он считает, наиболее полно выражает сущность сказания о Христе (мы приводим эту цитату в русском синодальном переводе): Пилат «отпустил им Варавву, а Иисуса бив предал на распятие. Тогда воины правителя, взявши Иисуса в преторию, собрали на него весь полк и, раздевши его, надели на него багряницу; и, сплетши венец из терна, возложили ему на голову и дали ему в правую руку трость; и, становясь перед ним на колени, насмеялись над ним, говоря: радуйся, царь иудейский! и плевали на него и, взявши трость, били его по голове. И, когда насмеялись над ним, сняли с него багряницу и одели его в одежды его, и повели его на распятие» (Мтф., XXVII, 26—31). Здесь-то и находит автор ключ к раскрытию сути всей эпопеи Христа.

Он выражает предположение (как и везде, Фрэзер высказывается не категорически, а предположительно — «если я прав в данном случае...» и т. д.), что все страдания Христа представляют собой лишь вариант ежегодно проводившейся у разных народов Западной Азии и Средиземноморья церемонии принесения в жертву шутовского царя. В римских сатурналиях, в вавилонских карнавалах заккеев, в ритуалах, связанных с сирийским Адонисом и фригийским Аттисом, во многих других подобных культовых церемониях Фрэзер усматривает общее содержание, обнаруживаемое также и в истории Иисуса Христа. В основе его лежит драматизированный символ ежегодного зимнего умирания солнца и растительности и последующего их воскресения весной. Человек, предназначенный исполнять главную роль в торжественном карнавале, символизирующем смерть и воскресение солнца, издевательски именуется царем, он подвергается поношениям и избиванию, его наряжают в бутафорские царские одежды и, проведя в столь же шутовской торжественной процессии, предают на смерть, причем предполагается, что на третий день он воскреснет, каковое великое событие ознаменовывается всенародным ликованием под девизом «царь (или бог) воскрес!».

Непосредственное происхождение легенды о Христе Фрэзер выводит не только из распространенных у многих народов весенних карнавалов, но и, более конкретно, — из иудейского праздника Пурим, в мифологии и культе которого фигурируют злодей Аман и праведник Мардохай.

Как известно, Пурим связывается в иуданстве с мнимоисторическим событием гонения на евреев персидским сановником Аманом, посрамленным и затем казненным при участии Мардохая. На самом деле, утверждает Фрэзер, опираясь на ряд специальных исследований этого вопроса, «история» борьбы Амана и Мардохая представляет собой лишь мифологическое выражение ежегодно происходившей в Древней Персии карнавальная церемонии, связанной с преданием о смерти царя-Солнца и его воскрешением. Находясь в вавилонском плену, евреи были свидетелями, а потом и участниками этой церемонии и, вернувшись в Палестину, стали ее практиковать у себя, причем впоследствии она получила здесь квазинсторическое осмысление. Одним из аргументов в пользу такого истолкования легенды об Амани является созвучие имен Мардохая и главной женской участницы легенды Эсфири (Эстер) с именами древнеавилонских божественных персон Мардука и Иштар; корни персидского, ставшего потом еврейским, мифа ведут, таким образом, к мифологии древнейшего Вавилона. Во всяком случае, у Фрэзера история страстей, смерти и воскресения Иисуса оказывается почти прямым повторением мифа об Амани.

Здесь встречаются, правда, известные трудности. Во-первых, не один и тот же человек погибает и воскресает: жертвой оказывается Аман, а Мардохай торжествует. Это

не смущает Фрэзера. Такое раздвоение функций он обнаруживает и в евангельской истории: вместе с Иисусом распинают и двух разбойников. Параллель выглядит очень натянутой. Один из разбойников оказывается «благоразумным», так что тут же на кресте Иисус обещает ему, что сегодня же они встретятся в раю (Лука, XXIII, 43). Конечно, это не увязывается с евангельской же концепцией, по которой Иисус должен попасть в царствие небесное больше, чем через сорок дней после воскресения и вознесения. Но Фрэзер не обращает на это внимания и удовлетворяется тем, что «гармонизирует» две пары: Аман и Мардохай, с одной стороны, и разбойник с Иисусом — с другой.

Трудность обнаруживается и во времени проведения церемоний. Как известно, считается, что Иисус был распят накануне иудейской Пасхи, которая празднуется 14 числа месяца нисан. Пурим же с церемонией повешения изображения Амана проводится ровно на месяц раньше — 14 адара. Фрэзер, однако, предполагает, что евреи, позаимствовав праздник у вавилонян, могли перенести его на месяц вперед. Это было, оказывается, «возможно, хотя, может быть, и не вероятно» (?). Строятся различные догадки насчет того, зачем это могло оказаться нужным; одна из них заключается в том, что евреи не хотели совпадения во времени церемонии убийства Амана с праздником Пасхи, ознаменовавшим их исход из Египта. А примеры перенесения сроков празднования бывали-де в древней истории неоднократно, так что данный случай не был бы исключением. И если происхождение Иисусовой эпопеи не от Амана, а от римских сатурналий, на чем настаивает П. Вендланд<sup>3</sup> и что допускает и Фрэзер, то трудность еще возрастает: сатурналии в начале нашей эры проводились в середине зимы, а не весной. Эта трудность преодолевается тем, что до введения юлианского календаря римский год начинался с марта, и тогда сатурналии приходились на весну. Словом, все ведет к тому, что действительная история распятия и воскресения Христа есть повторение одного из многочисленных, широко распространенных в древнем мире вариантов церемонии принесения в жертву олицетворенного воплощения бога солнца и растительности.

Такое допущение дает Фрэзеру возможность многое объяснить из того, что при традиционно-христианском освещении выглядит непонятным. Например, поведение Пилата в отношении Христа представляется ему более понятным в том случае, если признать последнего не настоящим претендентом на роль иудейского царя, а бутфорским «царем» сатурналий. Главное же, что говорит в пользу такой версии, состоит в факте необычайно быстрого распространения христианства в странах Западной Азии и Средиземноморья: для народов этих стран соответствующие церемонии и связанные с ними мифы были издавна привычны.

Не вызывает сомнений и у Фрэзера антихристианская направленность всей этой концепции. И изложив ее, он тут же страхует себя весьма существенной оговоркой, явно призванной обезвредить неизбежные нападки. Возможны, говорит он, две позиции. «В большой армии мучеников разных веков и стран, — не только в Азии, — подвергшихся жестокой казни в качестве богов, набожный христианин без сомнения различит... приходившего Спасителя, звезду, провозгласившую на утреннем небосклоне Солнце справедливости, земной сосуд, содержащий божественную мудрость для тех душ, которые до тех пор жаждали небесного хлеба»<sup>4</sup>. А другая позиция такова: «Скептик, с другой стороны, с той же уверенностью сведет Иисуса из Назарета к уровню множества других жертв варварских предрассудков и увидит в нем не кого иного, как учителя морали, которого счастливый случай расправы с ним наделил короной не просто мученика, а бога». Фрэзеру ясно, что расхождение между указанными двумя позициями «широко и глубоко». Какую же из них он приемлет в качестве истинной?

В самом изложении Фрэзером двух позиций чувствуется несколько ироническое отношение к первой из них. Но вывод он делает «объективный» и не дает определенного решения в пользу одной из них. «Время решит вопрос о предпочтительности, если не об истинности». И приводит старое латинское изречение: *Magna est veritas et prevalet* — «велика истина и она превозможет».

Около десятка лет Фрэзер выдерживал эту позицию нейтралитета, явно более дружественного в отношении «скептицизма». А потом сменил вехи. В 1911—1915 гг. один за другим появляются фолианты двенадцатитомного издания «Золотой ветви», и в одном из этих томов мы находим новое решение вопроса. Разобранная нами выше глава о распятии Христа фигурирует в этом томе, но в качестве не составного элемента его текста, а в виде приложения. И снабжено это предисловие примечаниями, в которых и сообщается о новой позиции, занятой автором.

Первое примечание гласит буквально: «Гипотеза, здесь изложенная, не подтвердилась последующими исследованиями и является, по общему мнению, в высшей степени спекулятивной и недостоверной. Вот я ее и удалил из текста, но сохранил в качестве дополнения». Зачем? Казалось бы, неподтвердившееся и, следовательно, ложное надо просто удалять, не сохраняя ни в каком качестве. Дается объяснение: «...на случай, что под кучей предположений окажутся некоторые зерна истины, которая в конечном счете может войти в окончательное решение вопроса». В высшей степени недостоверное может оказаться содержащим истину... А покамест Фрэзеру надо было застраховаться в интересах не столько научных, сколько житейских от обвинения в скептицизме по отношению к основным «истинам» христианства.

В порядке этой страховки ученый сообщает, что его просто «удивительным образом не поняли», когда заподозрили в скептицизме по отношению к евангельским

<sup>3</sup> Wendland P. Jesus als Saturnalien-König. In: *Hermes*, 1898, S. XXXIII.

<sup>4</sup> Эту и последующие цитаты см.: G. G. Fraeser. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Pt. VI. L., 1913, p. 411—421.

исти́нам. Он «желает открыто сообщить, что его теория приемлет историческую реальность Иисуса из Назарета как великого религиозного и морального учителя, который основал христианство и был распят в Иерусалиме в правление Понтия Пилата». Дальше идут ссылки на свидетельство евангелий, подтвержденное сообщением Тацита и Плиния Младшего. С деталями жизни и смерти Христа дело обстоит, правда, хуже, они «остаются окутанными пеленой тайны и, видимо, никогда не будут выяснены». Потом следует необычно категорическое для Фрэзера заверение в том, что он не сомневается в историчности Христа и что само такое сомнение не заслуживает серьезного внимания; это, мол, все равно, что сомневаться в историчности Мохаммеда, Лютера или Кальвина. С не большей убедительностью автор мог бы продолжить этот список и добавить в него Аттиса или Озириса. История довольно поучительная.

Конкретно-историческая проблема историчности или мифичности Христа не имеет мировоззренческого значения. Существенно другое: есть ли основания выводить фигуру Иисуса Христа или любого другого персонажа истории религии из рамок этой истории, окружая ее ореолом исключительности и неповторимости, возводя самого Христа в ранг *истинного* бога? Фрэзер пошел на эту уступку христианско-церковной ортодоксии, противоречащую всему направлению его научной деятельности.

И. А. Кривелев

## НАРОДЫ СССР

Л. Р. Кызласов. Древняя Тува (от палеолита до IX в.). М.: Изд-во МГУ, 1979, 205 с., илл.

Об этнокультурной истории Тувы еще несколько десятилетий назад было известно сравнительно мало. Положение стало меняться с начала 50-х годов, когда здесь развернулись систематические полевые исследования экспедиций местных и центральных научных учреждений, возглавлявшихся С. Н. Астаховым, С. И. Вайнштейном, А. Д. Грачом, М. П. Грязновым, М. А. Дэвлет, Л. Р. Кызласовым, А. М. Мандельштамом, М. Х. Маннай-оолом, Л. П. Потаповым и др. Эти исследования открыли многие неизвестные ранее страницы истории, археологии и этнографии Тувы, дали материал для нескольких сот научных публикаций, в том числе ряда монографий.

Тувинская археологическая экспедиция (ТАЭ) исторического факультета МГУ, руководимая Л. Р. Кызласовым, вела в Туве раскопки в течение девяти полевых сезонов, начиная с 1955 г.<sup>1</sup> Ею был изучен ряд ценных в научном отношении археологических памятников различных эпох — от каменного века до средневековья. Среди них представляют интерес отдельные памятники палеолита и раннего бронзового века, погребение хуннского времени (могильник Карадаш) и некоторые другие. Следует приветствовать и предпринятую Л. Р. Кызласовым публикацию материалов из старых раскопок А. В. Адрианова и С. А. Теплоухова, в первую очередь могильника уйгурского времени Чааты 1. Публикационная часть книги хорошо иллюстрирована многочисленными рисунками, фотографиями и чертежами раскопанных курганов. Можно согласиться с автором, что «настоящее систематизированное издание добытых материалов впервые вводит в научный оборот новые ценные памятники, обогащающие археологию и историю Южной Сибири в целом» (Предисловие, с. 7).

Хотя Л. Р. Кызласов основной своей задачей считает публикацию археологических материалов, добытых ТАЭ, в книге рассматривается гораздо более широкий круг вопросов культурной и этнической истории Тувы и сопредельных районов Южной Сибири, Центральной и Средней Азии, что делает ее интересной не только для археологов, но и для этнографов и историков. В книге представлена наиболее развернутая из всех имеющихся историческая периодизация археологических памятников Тувы на широком фоне древних культур Центральной Азии и Южной Сибири, в ней имеются заслуживающие внимания отдельные наблюдения и выводы, касающиеся древней истории Тувы и в особенности эпохи уйгуров, хорошо написан раздел о древней металлургии (с. 53—58). Монография будет безусловно полезна всем, кто занимается вопросами археологии и исторической этнографии народов Центральной Азии и Южной Сибири. Однако в целом новый труд Л. Р. Кызласова вызывает серьезные критические замечания. Позволим себе кратко остановиться на некоторых из них.

Рецензируемая книга состоит из «Предисловия», четырех глав («Древние стоянки и погребения», «Уюкская эпоха», «Гунно-шурмакская эпоха», «Эпоха раннесредневековых государств») и «Заключения». Первую главу открывают материалы по каменному веку. Знакомство с приведенной в ней периодизацией каменного века Тувы может создать впечатление, что она основана на исчерпывающих и вполне современных результатах исследований. Однако это не так. Таблица I (с. 10) (эпохи камня и бронзы) в значительной мере устарела — она перенесена без каких-либо изменений из работы Л. Р. Кызласова 1958 г.<sup>2</sup> Отсутствуют стратиграфические наблюдения и необходимый

<sup>1</sup> Впрочем, продолжительность некоторых полевых сезонов была невелика. Так, в 1977 и 1978 гг. они длились немногим более недели каждый (в 1977 г. с 9 по 19 августа; в 1978 г. с 17 по 26 августа, см. с. 205).

<sup>2</sup> Кызласов Л. Р. Этапы древней истории Тувы (в кратком изложении). — Вестн. Моск. ун-та, 1958, № 4, табл. I.