



Кузнецова А.И.

Концепция «силы камня» У. Голдинга в контексте антропологической дискуссии о минимуме религии



А.И. Кузнецова

Аннотация. Статья посвящена произведению английского писателя Уильяма Голдинга «Любовь к соборам» (1965), в котором он излагает свою теорию «необъяснимой силы камня» на примере Солсберийского собора, которому ранее он посвятил свой роман «Шпиль» (1964). Ориентируясь на антропологические диспуты XIX–XX вв. о первоначалах религии (Р. Кодрингтон, Р.Т. Маретт, Э.Б. Тайлор), У. Голдинг интерпретирует образ Храма через концепцию «мана», которую он связывает с английской ментальностью и в которой видит стержень национальной культуры.

Ключевые слова: У. Голдинг, Р. Кодрингтон, Р.Т. Маретт, современная английская литература, образ Храма, минимум религии, мана

В 1982 г. английский издательский дом «Faber and Faber» публикует сборник эссеистики «Движущаяся мишень» («A Moving Target») английского писателя Уильяма Голдинга (William Golding, 1911–1993). Это был уже второй сборник эссе, заметок, лекций, воспоминаний, литературоведческих статей – того, что сам Голдинг, видимо, осознавая определённую жанровую эклектичность предложенных текстов, определял как «occasional pieces» («произведения на случай»), отсюда название его первого сборника эссе – «The Hot Gates, and other occasional pieces» («Горячие ворота, и другие произведения на случай», 1965). Если при анализе романов Голдинга сборник «The Hot Gates» привлекался с завидной регулярностью как зарубежной, так и отечественной критикой, то «A Moving Target» упоминался лишь изредка, а отечественному литературоведу и читателю был фактически недоступен. Из редких цитируемых фрагментов сборника наиболее популярным и в то же время общим местом стали размышления писателя о притягательной силе собора в Солсбери. Практически любое исследование, посвящённое ключевому для творческой эволюции У. Голдинга роману «Шпиль» («The Spire», 1964), ссылалось на непосредственно связанное с этим текстом эссе писателя «Любовь к соборам» («An Affection for Cathedrals», 1965), где автор восхищается мощью и красотой Солсберийского собора, история строительства которого легла в основу романа. Однако до сих пор попытка подробного рассмотрения того, в чём же заключается концепция «необъяснимой силы камня» У. Голдинга не предпринималась. Хотя уже тот факт, что в тексте, изначально ориентированном на массового читателя, автор при описании этой «силы» активно использует знакомый лишь узким кругам антропологов и этнографов термин *mana*, ориентирует на пристальное внимание к причинам генезиса и контексту «манатеории» в творчестве писателя.

Концептуальный «шлейф» текста, первоначально адресованного читателям развлекательного журнала «Holiday», чей жанр предполагал небольшие заметки для любителей путешествий, тянется вплоть до самых истоков возникновения и формирования религиоведения, науки о мифе и антропологии, то есть практически до середины XIX столетия. Фактически, «философ из Солсбери» осознанно, хотя и несколько завуалировано, вступает в онтологического порядка диспут, ставший

краеугольным для классического религиоведения и антропологии, и предлагает свою оригинальную концепцию происхождения и сути религии, что, в свою очередь, во многом объясняет своеобразие категории эстетического, а также образа Храма в художественном мире писателя.

Показательно, что религиоведение, оформившееся во второй половине XIX в. как самостоятельная наука, с первых же шагов в качестве основного поставило вопрос о генезисе религии, что было обосновано, в частности, в трудах английского филолога, немца по происхождению Макса Мюллера (Max Müller, 1823–1900). Неслучайным представляется тот факт, что Мюллер был сыном немецкого романтика Вильгельма Мюллера, ибо именно стремления романтиков, прежде всего немецкой школы, представить религию как учение об Универсуме, о Бесконечном, исключительное внимание романтиков к фольклору и мифу, их видение мифа как первоосновы мира, во многом предвосхитило и предопределило возникновение науки о религии, как, впрочем, и критика христианства со стороны Просвещения, романтическая теория мифа, теория эволюции Ч. Дарвина, позитивистские концепции О. Конта, материалы фольклористики и этнографии XIX в., многочисленные публикации миссионеро-путешественников.

В 1867 г. в первом томе своего фундаментального труда с неакадемическим названием «Стружки из немецкой мастерской» («Chips from a German Workshop») профессор Оксфорда М. Мюллер пишет о необходимости формирования науки о религии по образцу науки о языке: «Одно время предполагалось, что сравнительный анализ языков человечества должен превзойти силы человека: и всё же благодаря объединённым и правильно направленным усилиям многих учёных были достигнуты великие результаты, и принципы, которым обязан следовать изучающий науку о языке («the Science of Language»), сегодня надёжно упрочнились. То же самое будет с наукой о религии («the Science of Religion»). Благодаря должному разделению труда материалы, которые всё ещё ждут, будут собраны, опубликованы и переведены, и когда это будет сделано, безусловно, человек никогда не оставит их, пока он не откроет цель, что пронизывает религии человечества и пока он не реконструирует настоящий *Град Божий* на фундаменте, столь же обширном, как и конец света. Наука о религии может быть последней из всех наук, которые человек обречён развивать; но когда она будет сформирована, это изменит вид мира и даст новую жизнь *Христианству* как таковому»¹. В «Эссе о религиоведении» не просто постулировалась значимость существования и своевременность окончательного оформления религиоведения, но и задавалось направление развития смежных с ней этнографии и антропологии, прежде всего, *проблема истоков*. Как отметит впоследствии американский антрополог второй половины XX в. Чарлз Лонг, «...изучение религии каждого человека и современных диалектов считалось важным, так как природа религии понималась как идентичная её происхождению»².

В предисловии к своей книге «Меланизийцы» (1891) английский миссионер и антрополог Роберт Кодрингтон писал: «Одна из первых задач миссионера – попытаться понять людей, среди которых он работает»³. Кстати, принцип подхода У. Голдинга к историческому хронотопу зиждется именно на попытке *познать*, а не *описать*, быть может, поэтому читатель не встретит подробного описания Дельфийского храма в романе «Двойной язык», а Солсберийский храм в романе «Шпиль» будет описан скорее в жанре портрета, нежели традиционного экфрасиса. В современной антропологии и этнографии вышеупомянутый тезис Кодрингтона представляется всем известным и безусловным. Но в конце XIX в. эта идея знаменовала собой качественный переход науки от собирания материала к его анализу и объяснению. О том, что этот рубеж неизбежно и обязательно должен быть преодолен, писал двумя десятилетиями раньше ещё Макс Мюллер: «В соответствии с двумя значениями слова «религия» наука о религии делится на две части; первая, которая рассматривает исторические формы религии, называется сравнительной теологией; вторая, объясняющая условия, при которых возможна религия, либо в её высшей, либо в её низшей форме, называется теоретической теологией»⁴.

Последующее развитие ранней антропологической школы, связанной, прежде всего, с Оксфордским университетом, как раз и заключалось в достаточно быстром

прыжке от описательных этнографических работ о культуре и обрядах как «дикарей», так и европейцев, к «теоретической теологии», то есть трудам, сочетавшим в себе одновременно и фактический материал, и исследования исторического характера, и различные концепции происхождения мифа–религии–культуры. В целокупности предложенной триады сомнений практически не возникало. Фиксируя это общее мнение современных ему учёных, Э.Б. Тайлор в монографии «Первобытная культура» (1871) замечает, что, вероятно, именно в силу неразработанности «науки о религии» и антропологии как таковой все предшествующие свидетельства о существовании племён, незнакомых с Богом или о религии, не имеют под собой серьёзных оснований: «Писатели, которым этнография обязана многими ценными сведениями о виденных ими племенах [...], по-видимому, не признавали религией того, что не походило на выработанную и определённую теологию цивилизованных народов. Они приписывали отсутствие религии племенам, верования которых не были сходны с их собственными...»⁵. Религиозные воззрения, таким образом, полагались первичными по отношению к генезису мифа, культуры, цивилизации и собственно религии, поэтому *вопрос о происхождении религии* стал одним из основных направлений европейской гуманитарной науки и культуры второй половины XIX в. В решении проблемы о сути изначальной, базовой стадии религии выделялся ключ к пониманию *природы человека*. Поэтому, быть может, неудивительно, что именно представитель английского философского романа, Уильям Голдинг, неоднократно определявший целью своих философско-эстетических исканий выявление сути природы человека, природы, с его точки зрения, во многом дикарской или, по крайней мере, не совпадавшей с классической гуманистической концепцией, вмешивается и оживляет затихшую битву.

Парадоксально, но провозглашая догму исключительно научного, а зачастую и рационалистического подхода к религии, этнографы и антропологи в конце XIX – первой половине XX вв. в поисках ключа к первоосновам решали вопрос фактически метафизического характера. В 2-й пол. прошлого столетия в дискуссию открыто вступает художественная литература в лице Голдинга, для которого позаимствованная из антропологического спора о первоначалах «мана-концепция» становится одним из генеральных законов собственного художественного мира, и шире – личного мироздания.

Несмотря на то, что эссе «Любовь к соборам» было опубликовано в «Holiday» (XXXVI, December 1965), глянцевого журнале, представляющем из себя ежемесячный гид-путеводитель по туристическим достопримечательностям, оно есть нечто большее, чем просто путевой очерк. Следуя своей склонности к универсалиям и обобщениям, Голдинг предлагает читателю своё видение английской ментальности, специфики национального пространственного восприятия и чувства эстетического. Эссе начинается с указания на одну весьма существенную для Голдинга черту национального характера: «*Среди достоинств и пороков, составляющих британский характер, у нас есть, по крайней мере, один недостаток, на который американцам следовало бы взирать с симпатией. Ибо они являются единственным народом, разделяющим его с нами. Я имею в виду преклонение перед Старинной*»⁶. Чуть ниже это свойство, иронично представляемое как недостаток, будет признано специфически английским ценностным критерием, «*определяющим [...] чувство эстетического*»⁷. В своих многочисленных статьях и интервью Голдинг всегда весьма охотно размышлял об идейно-философской составляющей своего творчества, но, пожалуй, ни разу не приоткрыл завесу собственной доктрины эстетического. Итак, по Голдингу, для британца олицетворением Эстетического является Старинное. Но далее писатель совмещает свою сугубо субъективную авторскую концепцию с классической западноевропейской эстетикой, ибо иллюстрацией Старинного в статье служит подробнейшее описание двух английских соборов, Винчестерского и Солсберийского, отношение к которым определяется Голдингом как отражение специфически английского «*worship of the antique*» («преклонения перед старинной») ⁸. Фактически, Голдинг основывает своё видение Прекрасного на традиционной религиозно ориентированной эстетике, которая настаивает на духовной природе эстетического, то есть соотносит прекрасное с Божественным (Августин, Фома Аквинский, Ульрих Страсбургский и др.).

Своеобразным звеном в цепочке Эстетическое (оно же Божественное) – Старинное – Храм становится образ Камня, который принципиально предшествует Храму, то есть культурно-теологическая логика Голдинга в поисках образчика старины в первую очередь находит Камень, который уже потом соотносится с сакральным зданием: «Камень, чьи формы рассыпаются, оставляется таким же. Мы не верим, что реконструкция, наполняющая старую форму новыми материалами, претвориться во что-нибудь гениальное»⁹. Ответ на вопрос, почему именно камень, заставляет вспомнить ставшее уже общеупотребительным уподобление собора каменной библии. Собор в культурной памяти не может не быть каменным, хотя как остроумно замечает историк и философ церковной архитектуры Ричард Кикхефер: «...это условное обозначение для всех материалов, использованных при строительстве церкви, включая кирпич и дерево, бетон и стекло. Ещё не так давно люди поклонялись строениям из картона. Среди всех этих материалов камень может показаться не самым нейтральным и невинным выбором [...]. Следует ли нам реально считать камень нормативным строительным материалом, в то время как столь мало церквей действительно построено из камня?»¹⁰. Сами названия двух недавних монографий по церковной европейской архитектуре свидетельствуют о том, сколь непрерывной видится связь между Храмом и Камнем: «Универсум камня» Филипа Бэлла¹¹ и «Теология в камне» уже упомянутого Р. Кикхефера. Обоснование возможно как психологическое, так и антропологическое. С одной стороны, «образы божественных сил создаются из прочных материалов, и тяжёлые каменные стены замков, крепостей, всегда служили удобной метафорой светской и церковной силы»¹² и символизировали собой прочность и стабильность. С другой стороны, прочность и неизбывность есть категория вечности и значит Божественного, быть может, именно поэтому в многочисленных антропологических исследованиях XIX – начала XX вв. (на которые, кстати, и ориентировался Голдинг) в качестве наиболее убедительного сакрального предмета фиксируется именно камень (Кодрингтон, Тайлор, Маретт, Кинг и др.). Так, описывая специфику сакральных мест у туземцев тихоокеанского бассейна, Кодрингтон замечает: «В святых местах почти всегда есть камни, невозможно по отдельности иметь дело со святыми местами и священными камнями»¹³. Христианство сохраняет особую привилегированную сакральность камня, соотнося его с Христом – «живым камнем»: «Приступая к Нему, камню живому, человеками отверженному, но Богом избранному, драгоценному, и сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный» (1 Петр. 2:4–5). И наконец, помимо психологического и антропологического факторов следует помнить о том, что классическая европейская церковная архитектура, то есть готика, – это исторически архитектура каменная. Сама философия готического храма во многом проистекает из специфики каменного материала.

В одном из своих интервью писатель как-то заметил, что образцом «истинной» архитектуры для него являются «старые церкви»¹⁴. В метафизике Голдинга, таким образом, всё устремляется к зданию Храма, которое для него, бесспорно, есть образец истинного британского, истинного эстетического и истинного архитектурного, то есть своеобразным первоначалом. С учётом приверженности Голдинга к универсалиям и обобщениям речь здесь идёт, как представляется, не только о первоначалах британских, но и общечеловеческих, о своеобразной точке отсчёта понятий «вера» и «искусство». Голдинг задаётся вопросом, что именно в Универсуме притягивает человека как эстетически, так и сакрально, то есть что лежит в основе взаимодействия человека и Вселенной, Конечного и Бесконечного, ибо именно в точке их соприкосновения и возникает вера, религия, искусство. Логично ожидать, что при решении этого вопроса Голдинг должен был бы прибегнуть к классической философии и теологии, но неожиданно он обращается к современной ему антропологии и религиоведению, эффективно и оригинально используя их методику и научный аппарат.

Важно отметить, что Храм рассматривается Голдингом не исключительно в традиционном теологическом дискурсе. Эстетическое суть притягательное, хотя для Голдинга и важна притягательность сакрального типа. Ключевым моментом является то, что притягательность Храма не задаётся ему самим фактом собственного

существования, ибо сопоставляя Винчестерский и Солсберийский соборы, Голдинг отдаёт предпочтение последнему, как обладающему необъяснимой притягательной силой, маной: «*Мы предпочитаем страсть к первоначальному камню («original stone»), к которому склоняемся со словами “произведение искусства, подобное этому, незаменимо”, ибо достоинство, могущество и сила – то, что антропологи называют мана – есть только в первоначальном камне и более нигде [...] Наши старые церкви полны этой силы. Я говорю не об их специфически религиозной функции или влиянии. Существует огромное количество других чувств, которые, так сказать, сгустились вокруг них. Эти чувства стоит проанализировать, и анализ может помочь нам понять самих себя. Особо я думаю о двух английских соборах, которые я хорошо знаю, Винчестерском и Солсберийском*»¹⁵.

Сперва преимущественное внимание Голдинга не без оснований привлекает Винчестерский собор: «*В Винчестере на одном и том же месте было три церкви и, возможно, до них языческий храм, поскольку там, в подземелье, был священный, дохристианский родник. Даже современное здание, чьё начало восходит к одиннадцатому веку, есть продолжение, по крайней мере, четырёхсотлетнего строительства и четырёх стилей архитектуры*»¹⁶. В поисках источника возможной маны повествование начинает кружиться вокруг могил и погребений собора: «*Может, для жителя Винчестера мана заключается в статуе?*»¹⁷. Многочисленные надгробия заполнили древнее здание, ибо город был однажды столицей Англии. Краски повествования постепенно сгущаются: от ироничного описания стёршихся или же забавных, даже абсурдных надписей, от «*весёлой конспирации... аристократических носов*»¹⁸ текст перетекает к самодовольным лицам грешников, пытавшихся величием склепа обеспечить себе вечное прощение. Во тьме и зловонии сгущается атмосфера, подобная египетскому городу мертвых: «*для думающего взгляда это вовсе не христианское погребение [...] мнимая прочность фигуры – не более чем отчаянная попытка ускользнуть из лап смерти, последний бросок человека, который завёл определённое значительное знакомство с грехом*»¹⁹. Роскошь, величие Винчестера и даже древность его старинных стен ещё не обеспечивают ему сверхъестественную силу, ману: «*Если это тапа – я думаю, что это не она – я могу жить и без неё. Ни могила Уильяма Руфуса, [...] ни эти голубые золочёные сундуки с их грузом пасторских и королевских костей, [...] ни даже сам город Винчестер с его Круглым столом, его древними школами и святыми стенами не могут дать мне того, что я получаю от более близких мне камней в Солсбери*»²⁰.

«Маной» Голдинг называет древнюю притаившуюся обезличенную энергию, силу, которая как магнит притягивает человека, но не угрожает ему, скорее остаётся равнодушной. Так архитектурный образ Храма трансформируется в художественном мире Голдинга в Камень, обладающий первоначальной сакральной силой, маной (схожая концепция *Imago Templi* встречается не только в «Шпиле», но и в «Египетском дневнике», «Двойном языке» и др. произведениях автора). Фактически, это ключ к объяснению того, почему в романе «Шпиль» исторически точно воссозданная история строительства храма Св. Марии в Солсбери превращается в роман о Храме, почему архитектурный образ перерастает в *Imago Mundi* и, как обозначает это Ш. Шукуров, становится «феноменологической реальностью истинного Бытия»²¹. Весьма важным кажется тот факт, что маной в художественном мире писателя обладает именно архитектура (дословно «перво-творение»). Именно это становится точкой расхождения Голдинга с английскими антропологами, которые, обосновав необходимость использования *маны* при разговоре о понимании сверхъестественного, фиксировали её более широко: в любом предмете и даже человеке.

В научный обиход термин «мана» был введён ещё на раннем этапе развития антропологии и смежных с ней религиоведения и этнографии. Позаимствованная у классика английской этнографии Роберта Генри Кодрингтона *мана* стала одним из возможных ответов в развернувшейся во 2-й пол. XIX в. дискуссии о первоначалах религии.

Поднятый одним из «отцов» английской антропологии, Эдуардом Тайлопом (Edward Tylor, 1832–1917) вопрос о том, что он называл «*minimum definition of religion*» («минимальным определением религии») стал отправной точкой для

развития значительного числа антропологических теорий своего времени. Будучи зачинателем спора, Тайлор в труде «Первобытная культура» (“Primitive Culture”, 1871) утверждает, что «первая и главная причина превращения фактов ежедневно-го опыта в миф есть верование в одушевление всей природы – верование, которое достигает высшей своей точки в олицетворении её»²³. Сформулированная учёным теория анимизма базировалась на «идее о преобладающей воле и жизни в природе [...] веровании в личные души, одушевляющие даже то, что мы называем неодушевленными предметами»²⁴. В свете анимистической теории простейшей формой религии Э. Тайлор считал «верование в духовные существа»²⁵, при этом олицетворяемые предметы воспринимались как субъекты, а олицетворение подразумевало персонализацию.

Вслед за Тайлором, споря с ним и соглашаясь, практически все современные ему религиоведы и антропологи начинают выдвигать свои оригинальные теории «минимума религии», хотя справедливости ради следует вспомнить английского археолога **Джона Лёббока** (John Lubbock, 1834–1913), который в заочном²⁶ споре с Тайлором полагал, что религия не была начальным звеном, а развитие человечества начинал со стадии атеизма.

В 1887 г. выходит в свет, быть может, наиболее известная публике антропологическая монография «Золотая ветвь» (“The Golden Bough”) Джеймса Фрейзера (James Frazer, 1841–1954). Соглашаясь с Тайлором в том, что религия есть вера в существование высших сил Фрейзер добавляет, что такой вере обязательно должно сопутствовать «стремление умиловить их и угодить им («высшим силам – А.К.»)²⁷. Религии по Фрейзеру предшествовала магия: «Магия – там, где она встречается в чистом виде, – предполагает, что одно природное событие с необходимостью неизменно следует за другим без вмешательства духовного или личного агента»²⁸. Последнее добавление было бы не столь принципиальным, если бы Фрейзер (как и Лёббок) не обвергал религию как начальную стадию «интеллектуального» развития человечества.

Атеизм (Лёббок), магия (Фрейзер), вера в высшие существа (Шмидт и Ланг) и др., – все эти теории, несмотря на видимый спор с Тайлором, не демонстрировали собой явного соперничества с почти уже классической теорией анимизма Тайлора. В открытый спор вступает лишь бывший оксфордский ученик и будущий биограф своего учителя²⁹ Роберт Маретт (Robert Marett, 1866–1943), который в оппозицию анимизму Тайлора формулирует концепцию преанимизма, т.е. иного предшествующего анимизму этапу формирования религиозного мышления. В своём докладе 1908 г. и написанной по его следам программной статье «Формула табу-мана как минимум определения религии» (“The Tabu-Mana Formula as Minimum definition of Religion”) Маретт выделяет стадию «рудиментарной», т.е. первоначальной религии, состоящей из двух модусов (отрицательного и положительного) – табу и т.н. *мань*. Категорически выступая против теорий Э. Тайлора и Дж. Фрейзера, Маретт в качестве истока, подпитывающего религиозную идею и по сей день, выдвигает *ману*, под которой он понимает безликую сверхъестественную энергию, силу, обладающую независимым бытием.

Хотя в современной, особенно отечественной антропологии, мана ассоциируется исключительно с Мареттом, сам термин и до него был известен английским учёным³⁰. Впервые термин употребил и описал его суть английский миссионер **Роберт Кодрингтон** (Robert Codrington, 1830–1922). В 1891 г. в свет выходит его книга «Меланезийцы» («The Melaneseans»), в которой он, описывая аборигенов Тихого океана, возводит систему их религиозных воззрений к некоей *мане*: «Меланезийское сознание полностью одержимо верой в сверхъестественную силу или влияние, называемое практически везде универсально *мана*»³¹. Текст Кодрингтона был хорошо известен «титану» английского религиоведения Максу Мюллеру, который цитируя Кодрингтона в своих Хиббертовских лекциях 1878 г. («Эта Мана не закреплена нигде, и может выражаться почти во всём; но духи, будут ли это отдельные души или сверхъестественные существа, имеют её, и могут передавать её; и особенно она принадлежит отдельным существам, которые дают ей начало, хотя она может действовать через посредника в виде воды, или камня, или кости. Вся

меланезийская религия, фактически, состоит в получении этой Маны для самого себя, или для чьей-либо выгоды»³²), понимал под *маной* веру в Бесконечное. Ещё до возникновения знаменитого спора Мюллер определял религию как способность ощущать Бесконечное (“Infinite”), что заставляет вспомнить о родстве Мюллера с немецким романтизмом. Бóльшая же известность фамилии Маретта в связи с *маной* объясняется активным участием последнего в вопросе о минимуме религии и тем фактом, что многочисленный материал, собранный Кодрингтоном, был им систематизирован и объяснён в соответствии с мана-концепцией.

Голдинг учился в Оксфорде с 1930 по 1937 гг., то есть как раз в то время, когда Маретт, будучи основателем Оксфордского университетского антропологического общества (1909), читал там лекции по социальной антропологии (1910–1936). Правда, следует отметить, что колледжи у них были различные: если Маретт преподавал в Exeter College, то Голдинг учился в Brasenose College. Безусловно, нельзя однозначно утверждать, что будущий писатель лично слушал лекции знаменитого антрополога, но вполне вероятно, что Голдинг был знаком со столь значимыми в истории религии и антропологии трудами и концепциями Маретта, во много опровергнутого, казалось бы, незыблемые теории Тейлора и Фрейзера. В любом случае видение Голдингом «маны», её характера и сути влияния полностью совпадает со взглядом Маретта, что в очередной раз подтверждает теорию прямого влияния, а не типологического сходства. Так, по Маретту *мана* вполне может быть неподвижна и потенциальна – именно таким застывшим, хотя и полным дремлющей силы выглядит Солсберийский собор как в романе «Шпиль», так и статье Голдинга «Любовь к соборам». К тому же следует учитывать опубликованный за несколько лет до романа «Шпиль» и статьи «Верность соборам» перевод на английский язык монографии Мирче Элиаде «Очерки сравнительного религиоведения» (1949) – «Patterns in Comparative Religion» (1958), которая доступно для широкой публики объясняет и поддерживает введённый Мареттом термин.

Однозначно можно сказать, что Голдинг был знаком с работами Маретта, скорее всего, читал Кодрингтона или же был знаком с ним опосредованно, через обильную цитацию у Маретта, то есть своеобразно синтезировал и трансформировал всевозможные интерпретации *маны*, художественно обосновав её существование и объяснив через неё своё видение мироздания.

Почему же именно Солсбери, а не Винчестер становится точкой притяжения, источником *маны* для Голдинга? Потрясающее в своей осознанной непосредственности объяснение: «Винчестер сделан из неправильного камня. У него неправильная форма»³³. Просто Винчестер неправильный, а Солсбери правильный! Это данность, которую нельзя ни проанализировать, ни проинтерпретировать, ни приручить, а лишь только ощутить. Ещё Кодрингтон, а за ним и Маретт писали о том, что *мана* может появляться у одних предметов или людей и исчезать у других. Она не есть чьё-то свойство, его характеристика, а самостоятельная субстанция, безликая сила, для которой любой объект или субъект есть не более чем временное обиталище. Конечно, чаще всего *маной* (по Кодрингтону) обладают духи, призраки умерших и камни. (Кстати, спиритическое, умершие и камень, – вот центральное семантическое поле «собора», так что ход мысли Голдинга, в своём роде, антропологически и теологически неизбежен и безупречно логичен). Так может, неслучайно автор начинает поиски *маны* с Винчестерского собора с его огромным количеством склепов, надгробий и могил? Но её здесь нет, это всего лишь *зловещая могила*... Это не противоречит наблюдениям английских антропологов. Как описывает Кодрингтон, умерший должен в течение нескольких дней после смерти проявить себя, зарекомендовать себя как *тиндало*, могущественное привидение, обладающее *маной*. В противном случае могила не почитается и предаётся забвению: «Ни один человек не имеет этой силы сам по себе; всё, что он делает, делается с помощью одушевлённых существ, привидений или духов; он не может [...] быть *маной* сам по себе, используя это слово как характеристику качества; он может [...] иметь *ману*, она может [...] быть с ним»³⁴. При этом если в жизни человек был с *маной*, то и после смерти он, скорее всего, её сохраняет. Но тот свет тщеславия и напыщенности, который освещает собор в Винчестере, – это искусственный свет псевдо-маны, которая, по

признанию Голдинга, ему не нужна и непонятна. Может, ману притягивают усопшие и их надгробия? Однако Солсбери, хотя и в меньшем масштабе, но тоже приютил достаточное количество безвестных могил. Выше было отмечено, что чаще всего мана сопутствует камню, но и Солсбери, и Винчестер каменные! Хотя опять же, по Кодрингтону, «Духи, принадлежащие этим камням, безымянны; связь каждого со своим камнем не ясно определена; камень, говорят они, не тело духа, и дух – это не душа камня, ибо камень, естественно, не имеет души; они говорят, что дух в камне [...] или около камня, и это дух, а не камень действует»³⁵. Камни Солсбери, в отличие от камней Винчестера действуют: «Когда я ехал домой через известняковые холмы, я не был готов к невидимому барьеру и услышал внезапное «Пинг!», как только проехал через него. Барьер был точно точкой, где влияние Солсбери и Винчестер сбалансировано. Как космический зонд, летящий от лунной гравитации к земной я теперь торопился всё быстрее и быстрее к моему собственному ощущению тапа. [...] За пятнадцать миль вы можете почувствовать, что собор начинает притягивать. Он такой же вечный, как и пейзаж вокруг. Вы чувствуете, что река бежит прямо к нему, ему открываются долины [...]. И у тапа, едва различимой, однако неопишуемой есть, по крайней мере, одно качество, которое позволяет сравнить её с другими силами: она пропорционально изменяется в зависимости от расстояния. Пятнадцать миль назад она начала притягивать: но встаньте ближе к стенам и вы почувствуете, что могли бы «прищёлкнуть» к ним как гвоздь к магниту»³⁶.

И Голдинг, и Маретт, и Кодрингтон подчёркивают принципиальную необъяснимость маны. Обосновывая её «необъяснимость» Маретт настаивает, что это силу можно лишь ощущать, а рацию и эмоция – в своей классической дихотомичности – противоположные начала. В давнем споре с Тайлором (и примкнувшим к нему в этом вопросе Фрейзером), видевшим в основе отношения дикаря к сверхъестественному пусть и ошибочный, но «акт разума», Маретт утверждает, что мана – это следствие некой эмоциональной реакции человека на окружающий его мир, и главный аспект этого чувства – страх, но страх, схожий с благоговением, а не с отторжением. Из предложенной Тайлором сферы рации Маретт переключается в сферу психики человека, со страхом благоговееющего перед Универсумом. Страх, сопутствующий мане, – это осознание некоей иной, чужой, но не обязательно враждебной силы, которую уважаешь, но от которой не бежишь, это благоговение, не лишённое осторожности, хотя иногда близкое даже восхищению. «Некоторые из этих камней обладают старинной упрочнившейся святостью; есть только немногие, кто знает, как обратиться к ним для жертвоприношения, все остальные проходят мимо в страхе и не наступают на священную землю вокруг них», – рассказывает Кодрингтон³⁷. Мана лишена морально-этического аспекта, она равнодушна к миру и может быть опасна лишь для того, кто её не знает.

Солсберийский собор тоже многолик и объёмен: если в эссе есть «воспоминания о неопишуемой красоте: залитый светом собор, магический собор под полной луной, белая кость шпиля [...] с молниеотводами, сверкающими подобно изумрудам; выкрашенный в розовое собор, всё ещё омываемый снизу вверх отражённой белизной миллиона распустившихся ромашек»³⁸, то в романе «Шпиль» собор уже не столь гармоничен, сколь конфликтен. В романе он обретает собственную бытийность и демонстрирует (будучи воплощением Центра Мира) внутреннюю конфликтность, амбивалентность³⁹. Каменная глыба собора просыпается, потревоженная усилиями отца Джослина: «канаты медленно колыхались, словно собор, [...] порос каким-то гигантским мхом»⁴⁰; [...] в ветреные дни уровень, положенный на верхнее перекрытие башины, обнаруживал какое-то медленное безумие, дрожал как душа в преддверии ада»⁴¹. Проснувшаяся мана древнего храма – прямое следствие вмешательства человека – отражается на внешнем облике Храма. Древние химеры, тени умерших оживают в теле собора, и У. Голдинг в своей зарисовке искусно и поэтично создаёт впечатление проснувшейся мощи старых стен. Из готовой для шпиля ямы несёт смрадом могил, вода заполняет фундамент храма, дождь обрушивается бесконечным потоком с небес и голоса потревоженных мёртвых из глоток каменных изваяний стражей собора: «А когда начинался ливень, тысяча каменных голов словно оживала, и тогда вспоминалось, что те, с кого они изваяны, давно гниют на

Религия и культура

погостах возле собора или у приходских церквей. Из разинутых ртов извергалась вода, словно то была новая, неслыханная ещё адская мука, и эта вода вливалась в потоки, которые струились по стёклам, свинцу, каменному кружеву, контрфорсам, башенкам, зубцам и подзорам, а потом с журчанием и бульканьем стекали в канаву у подножия стены»⁴².

Амбивалентность собора в романе «Шпиль» задаётся специфичной особенностью древней силы, силы сверхъестественной и необъяснимой – мана равнодушна и не обладает исключительно положительным или негативным модусом. И Кодрингтон, и Маретт отмечают безразличие маны к полюсам, что с их точки зрения как раз свидетельствует о древности её происхождения, о том, что это нулевая точка Первоначала, которая ещё не различает ни добра, ни зла, ни даже естественного и сверхъестественного. На последнем тезисе особенно настаивал Маретт, который полагал, что дикарь не разграничивает естественное и сверхъестественное, ибо он пребывает в начальном состоянии времён Первотворения.

Всё более очевидным кажется тот факт, что Голдинг явно был знаком с текстами или самого Кодрингтона, или в пересказе Маретта. Возможно даже формальное доказательство: именно английские антропологи настойчиво выделяли в своих работах слово «мана» курсивом, подчёркивая его ино-европейское происхождение, тому же правилу следует и Голдинг. Трансформируя их мана-концепцию, писатель, что важно, не предполагает сопоставления европейцев с меланезийцами, но пытается выяснить первопричину и Первосилу Бытия, источник деяния, природу веры, исток Силы. И если целью Кодрингтона было просто описать специфику культуры аборигенов Тихого океана, то Маретт (при котором религиоведение достигает уже своей «теоретической» стадии) обобщает его наблюдения, видя в туземцах образчик пра-мышления, пра-религии, пра-культуры по отношению ко всему человечеству.

Мана Солсбери для Голдинга необъяснима, но и неопровержима, хотя определённое объяснение Голдинг предлагает, поочерёдно и безуспешно попытавшись его найти в историческом прошлом, могилах, статуях, архитектуре, истории строительства собора. Но очевидно одно: в отличие от солсберийского Винчестерский собор «стоит на откосе, и у него нет шпиля»⁴³. Одна лишь фраза, но фраза, в ракурсе которой иной, непривычный особенно для отечественного критика, свет падает на историю собора в романе «Шпиль». Ибо для чего же ещё строил столь безудержно свой шпиль отец Джослин, преступая законы Бога и принося на его алтарь человеческие жизни и души? Он выстраивает центр, ось притяжения, и мана приходит в Солсбери. Роман не становится притчей о заблудших душах и ошибках человеческой воли благодаря одному: шпиль выстоял и, несмотря на страшное раскачивание, песню камней и стальной ленты, невзирая на сатану, спрятавшегося за одной из башенок, шпиль осеняет мир Божественным присутствием. В Соборе пробуждается мана.

Солсберийский собор обретает душу, и здесь кроется коренное отличие видения маны Голдингом от понимания её Кодрингтоном и Мареттом. Если у последних маной может обладать кто или что угодно, так как мана приходит в объект извне, то в текстах Голдинга (эссе, роман) семантическое поле маны жёстко фиксируется вокруг «древнего», «сакрального», «каменного». Мана есть только у древних соборов, причём не у всех. Антропологи настаивают на принципиальной безличности маны, Солсберийский же собор обладает маной в силу своей индивидуальности или обретает её с возникновением в нём маны. Так или иначе, Собор дышит и изменяется, он Субъект маны, а не её Объект. Он сам есть активная мана. Эта мана даже не в чудесной истории основания собора: «Около 1 200 архиепископ Пуре стоял на холме, обзревая слияние местных рек, когда, согласно легенде, явилась мать Христа и сказала ему выпустить стрелу и построить ей церковь там, где стрела упадёт. Стрела улетела больше чем на милю и упала в центр болота. Там, с полнейшим равнодушием к таким вещам, как здоровье, устои, доступ и общепринятая практичность, собор и был построен»⁴⁴. Мана даже не в чуде веры, когда после достраивания самого высокого в Англии шпиля, «до сих пор здание ещё стоит. Оно нагибается. Оно шатается. Оно поворачивается. Но всё ещё стоит»⁴⁵. Всевозможные нелепые и бездарные реконструкции собора, к счастью, обнажили «аскетичные... парящие камни»⁴⁶.

Но и суровая готика ещё не *мана*. Голдинг упрямо и напряжённо ищет самый исток, не довольствуясь созерцанием потока...

В самом начале статьи английский писатель задаётся, казалось бы, риторическим вопросом: «Для чего нужно произведение искусства?». Проблема целеполагания искусства трансформируется в проблему сути: «*Это форма или содержание? «И то, и другое», чувствуем мы, когда думаем об этом в целом, «но если мы должны выбирать, то дайте нам содержание»*⁴⁷. Вопрос «для чего» у Голдинга резонирует с вопросом «что», и на первый взгляд всё это, кажется, имеет отношение лишь к проблеме национального характера, ментальности и т.д. Но неожиданное продолжение у предположительно исчерпанной дискуссии возникает в конце статьи, когда концептуально закольцовывая своё эссе, Голдинг неожиданно снова использует термин «содержание», но в этот раз, вводя его в семантическое поле Храм – *мана* – Камень. Как в основе веры и универсума, так и в основе искусства лежит *мана*, необъяснимая и притягательная: «*Это были просто камни, вы можете сказать, вот и всё. Они не были искусством, они не были архитектурой [...] Они были бесформенным содержанием, но я не мог отвести от них глаз. [...] Историк религии мог бы пробормотать о камнях, что они были «реликтами по контакту».* Но контакту с чем? Это была *мана*, неопишуемая, необъяснимая, неопределяемая, невозможная *мана*»⁴⁸.

Библиографический список

1. Голдинг, У. Шпиль / У. Голдинг; Пер. с англ. – СПб.: Издательский Дом «Кристалл», 2000. – 576 с.
2. Маретт, Р.Т. Формула табу-мана как минимум определения религии (фрагменты) / Р.Т. Маретт // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / Пер. с англ., нем., фр.; Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – С. 99–108.
3. Мюллер, М. Введение в науку о религии. Первая лекция, прочитанная в Королевском Институте 19 февраля 1870 г. / М. Мюллер // Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. / Пер. с англ., нем., фр.; Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1996. – С. 31–143.
4. Тайлор, Э.Б. Миф и обряд в первобытной культуре / Э.Б. Тайлор; Пер. с англ. – Смоленск: Русич, 2000. – 624 с.
5. Фрээр, Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Д.Д. Фрээр; Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1983. – 703 с.
6. Элиаде, М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения / М. Элиаде; Пер. с франц. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.
7. Biles, J.I. Talk: Conversations with William Golding / J.I. Biles. – N. Y.: Harcourt Brace Jovanovich, 1970. – 112 p.
8. Clodd, E. Animism. The Seed of Religion / E. Clodd. – L.: A. Constable & co., ltd., 1905. – 112 p.
9. Codrington, R.H. The Melanesians, Studies in their Anthropology and Folk-Lore / R.H. Codrington. – Oxf.: Clarendon Press, 1891. – 450 p.
10. Golding, W. An Affection for Cathedrals / W. Golding // Golding W. A Moving Target. – L.: Faber and Faber, 1983. – P. 9–19.
11. Kieckhefer, R. Theology in Stone: Church Architecture from Byzantium to Berkley / R. Kieckhefer. – N. Y.: Oxford University Press, 2004. – 384 p.
12. King, J. The Supernatural: its Origin, Nature and Evolution / J. King. – L.; Ed.: Williams and Norgate; N. Y.: G.P. Putnam's Sons, 1892. – 321 p.
13. Marett, R. The Tabu-Mana Formula as Minimum definition of Religion / R. Marett // Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research / Introduction and Anthology by Jacques Waardenburg. – Berlin, N. Y.: Walter de Gruyter, 1999. – P. 258–263.
14. Müller, M. Chips from a German Workshop. Volume I. Essays on the Science of Religion / M. Müller. – N. Y.: Scribner, Armstrong, and Co, 1872. – 374 p.
15. Müller, M.F. Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India. The Hibbert Lectures / M.F. Müller. – L.: Longmans, Green, and Co, 1901. – 407 p.

- ¹ Müller M.F. *Chips from a German Workshop. Volume I. Essays on the Science of Religion.* N.Y., 1872. P. XIX.
- ² Long Ch.H. *Alpha: The Myths of Creation.* N.Y., 1963. P. 2.
- ³ Codrington R.H. *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-Lore.* Oxf., 1891. P. VII.
- ⁴ Мюллер М. Введение в науку о религии. Первая лекция, прочитанная в Королевском Институте 19 февраля 1870 г. // Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1 / Пер. с англ., нем., фр.; Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 1996. С. 44.
- ⁵ Тайлор Э.Б. Миф и обряд в первобытной культуре / Пер. с англ. Смоленск, 2000. С. 136.
- ⁶ Golding W. *An Affection for Cathedrals // Golding W. A Moving Target.* L., 1983. P. 9.
- ⁷ Ibid.
- ⁸ Ibid.
- ⁹ Ibid. P. 10.
- ¹⁰ Kieckhefer R. *Theology in Stone: Church Architecture from Byzantium to Berkley.* N.Y., 2004. P. 19.
- ¹¹ Ball F. *Universe of Stone: A Biography of Chartres Cathedral and the Triumph of the Medieval Mind.* L., 2008. 322 p.
- ¹² Arnheim R. *The Dynamics of Architectural Form.* Berkeley, Los Angeles, L., 1977. P. 146.
- ¹³ Codrington R.H. *The Melanesians, Studies in their Anthropology and Folk-Lore.* Oxf., 1891. P. 175.
- ¹⁴ Biles I.J. *Talk: Conversations with William Golding.* N.Y., 1970. P. 91.
- ¹⁵ Golding W. *An Affection for Cathedrals // Golding W. A Moving Target.* L., 1983. P. 10.
- ¹⁶ Ibid.
- ¹⁷ Ibid. P. 11.
- ¹⁸ Ibid. P. 12.
- ¹⁹ Ibid. P. 12–13.
- ²⁰ Ibid. P. 13.
- ²¹ Шукуров Ш.М. Храм и храмовое сознание (К проблеме феноменологии архитектурного образа) // Вопросы искусствознания. 1993. № 1. С. 159.
- ²² Tylor E.B. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom.* L., 1871. P. 383.
- ²³ Тайлор Э.Б. Миф и обряд в первобытной культуре / Пер. с англ. Смоленск, 2000. С. 55.
- ²⁴ Там же. С. 57.
- ²⁵ Там же. С. 140.
- ²⁶ Работа Дж. Лёббока «Происхождение цивилизации и примитивное состояние человечества» («The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man») была опубликована за год за появления «Первобытной культуры» (1971) Тайлора.
- ²⁷ Фрэзер, Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. М., 1983. С. 54.
- ²⁸ Там же. С. 53.
- ²⁹ Marett R. *Tylor.* L., 1936. 220 p.
- ³⁰ Clodd E. *Animism. The Seed of Religion.* L., 1905. 112 p.; King J. *The Supernatural: Its Origin, Nature And Evolution.* L.; New York, 1892. 321 p.
- ³¹ Codrington R.H. *The Melanesians, Studies in their Anthropology and Folk-Lore.* Oxf., 1891. P. 118–119.
- ³² Muller M. *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India. The Hibbert Lectures.* L., 1901. P. 56.
- ³³ Golding W. *An Affection for Cathedrals // Golding W. A Moving Target.* L., 1983. P. 13.
- ³⁴ Codrington R.H. *The Melanesians, Studies in their Anthropology and Folk-Lore.* Oxf., 1891. P. 191.
- ³⁵ Ibid. P. 182.
- ³⁶ Golding W. *An Affection for Cathedrals // Golding W. A Moving Target.* L., 1983. P. 13–14.
- ³⁷ Codrington R.H. *The Melanesians, Studies in their Anthropology and Folk-Lore.* Oxf., 1891. P. 182.
- ³⁸ Golding W. *An Affection for Cathedrals // Golding W. A Moving Target.* L., 1983. P. 14–15.
- ³⁹ Кузнецова А.И. Мифологема Храма в романе У. Голдинга «Шпиль» // Пространственные мифологеми в творчестве У. Голдинга: дис.... канд. филол.наук: 10.01.03 / А.И. Кузнецова; МПГУ. М., 2004. С. 80–165.
- ⁴⁰ Голдинг У. Шпиль / Пер. с англ. СПб., 2000. С. 242.
- ⁴¹ Там же. С. 322
- ⁴² Там же. С. 240.
- ⁴³ Golding W. *An Affection for Cathedrals // Golding W. A Moving Target.* L., 1983. P. 13.
- ⁴⁴ Ibid. P. 17.
- ⁴⁵ Ibid.
- ⁴⁶ Ibid.
- ⁴⁷ Ibid. P. 9.
- ⁴⁸ Ibid. P. 19.

References

1. Müller M.F. *Chips from a German Workshop. Volume I. Essays on the Science of Religion.* New York, Scribner, Armstrong, and Co, 1872, p. xix.
2. Long Ch.H. *Alpha: The Myths of Creation.* New York, George Braziller, 1963, p. 2.
3. Codrington R.H. *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-Lore.* Oxford, Clarendon Press, 1891, p. vii.

4. Müller M.F. *Introduction to the Science of Religion. Four lectures delivered at the Royal Institution in February and May, 1870*. London, Longmans, Green, 1870, 403 p. (Russ. ed.: *Klassiki mirovogo religiovedeniya. Antologiya*. Vol. 1. Moscow, Kanon+, 1996, p. 44.).
5. Tylor E.B. *Primitive Culture*. In two volumes. Volume II. London, J. Murray, 1871, 426 p. (Russ. ed.: Tailor E.B. *Mifi i obryad v pervobytnoy kul'ture*. Smolensk, Rusich, 2000, p. 136).
6. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 9.
7. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 9.
8. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 9.
9. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 10.
10. Kieckhefer R. *Theology in Stone: Church Architecture from Byzantium to Berkley*. New York, Oxford University Press, 2004, p. 19.
11. Ball F. *Universe of Stone: A Biography of Chartres Cathedral and the Triumph of the Medieval Mind*. London, The Bodley Head, 2008, 322 p.
12. Arnhem R. *The Dynamics of Architectural Form*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1977, p. 146.
13. Codrington R.H. *The Melanesians, Studies in their Anthropology and Folk-Lore*. Oxford, Clarendon Press, 1891, p. 175.
14. Biles I.J. *Talk: Conversations with William Golding*. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1970, p. 91.
15. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 10.
16. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 10.
17. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 11.
18. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 12.
19. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, pp. 12–13.
20. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 13.
21. Shukurov Sh.M. *Voprosy iskusstvovznaniya* [Art Studies Questions]. Moscow, Galart, 1993, No. 1, p. 159.
22. Tylor E.B. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London, J. Murray, 1871, p. 383.
23. Tylor E.B. *Primitive Culture*. In two volumes. Volume I. London, J. Murray, 1871, 453 p. (Russ. ed.: Tailor E.B. *Mifi i obryad v pervobytnoy kul'ture*. Smolensk, Rusich, 2000, p. 55).
24. Tylor E.B. *Primitive Culture*. In two volumes. Volume I. London, J. Murray, 1871, 453 p. (Russ. ed.: Tailor E.B. *Mifi i obryad v pervobytnoy kul'ture*. Smolensk, Rusich, 2000, p. 57).
25. Tylor E.B. *Primitive Culture*. In two volumes. Volume II. London, J. Murray, 1871, 426 p. (Russ. ed.: Tailor E.B. *Mifi i obryad v pervobytnoy kul'ture*. Smolensk, Rusich, 2000, p. 140).
26. Frazer J.G. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. London, Macmillan & Co, 1922, 625 p. (Russ. ed.: Frezer Dzh.D. *Zolotaya vetv': Issledovanie magii i religii*. Moscow, Politizdat, 1983, p. 54).
27. Frazer J.G. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. London, Macmillan & Co, 1922, 625 p. (Russ. ed.: Frezer Dzh.D. *Zolotaya vetv': Issledovanie magii i religii*. Moscow, Politizdat, 1983, p. 53).
28. Marett R. Tylor. London, J. Wiley & Sons, 1936, 220 p.
29. Clodd E. *Animism. The Seed of Religion*. London, A. Constable & co., Ltd., 1905, 112 p.
30. King J. *The Supernatural: Its Origin, Nature And Evolution*. London, Willims and Norgate, New York: Putnam, 1892, 321 p.
31. Codrington R.H. *The Melanesians, Studies in their Anthropology and Folk-Lore*. Oxford, Clarendon Press, 1891, pp. 118–119.
32. Muller M. *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India. The Hibbert Lectures*. London, Longmans, Green, and Co, 1901, p. 56.
33. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 13.
34. Codrington R.H. *The Melanesians, Studies in their Anthropology and Folk-Lore*. Oxford, Clarendon Press, 1891, p. 191.
35. Codrington R.H. *The Melanesians, Studies in their Anthropology and Folk-Lore*. Oxford, Clarendon Press, 1891, p. 182.
36. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, pp. 13–14.
37. Codrington R.H. *The Melanesians, Studies in their Anthropology and Folk-Lore*. Oxford, Clarendon Press, 1891, p. 182.
38. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, pp. 14–15.
39. Kuznetsova A.I. *Prostranstvennyye mifologemy v tvorchestve U. Goldinga*. *Diss. kand. philol. nauk* [Space Mythologems in W. Golding's Works. PhD Thesis in Philology]. Moscow, MPGU Publ., 2004, pp. 165.
40. Golding W. *The Spire*. London, Faber and Faber, 1964, 223 p. (Russ.ed.: Goldin U. *Shpil'*. Saint Petersburg, Kristall, 2000, p. 242.).
41. Golding W. *The Spire*. London, Faber and Faber, 1964, 223 p. (Russ.ed.: Goldin U. *Shpil'*. Saint Petersburg, Kristall, 2000, p. 322.).
42. Golding W. *The Spire*. London, Faber and Faber, 1964, 223 p. (Russ.ed.: Goldin U. *Shpil'*. Saint Petersburg, Kristall, 2000, p. 240.).
43. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 13.
44. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 17.
45. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 17.
46. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 17.
47. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 9.
48. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 19.