

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

КОНФЕРЕНЦИЯ ПО ИЗУЧЕНИЮ АВСТРАЛИИ
И ОКЕАНИИ

Тезисы докладов

Москва
Главная редакция восточной литературы

1989

американской этнографии", "Расизм и космополитизм в американской этнографии" и т.д. Несмотря на мой сверхкритический настрой, мне был сделан упрек в том, будто мне свойственно "некритическое восприятие... господствующей в современной зарубежной этнографии концепции первобытности" (СЭ, 1969, № 3, с.170). А ведь я совсем не писал о том, чему можно было бы поучиться у наших зарубежных коллег. Может быть, они не умнее нас, но уж во всяком случае не глупей. В этнографической науке, как и во всех других, есть общечеловеческие истины, и они устанавливаются не только нами. Все это хорошо видно на современном фоне, когда мы от конфронтации переходим к сотрудничеству. В общем, эту страницу своей научной биографии мне надо писать заново.

Итак, кое-что сделано (община, семья); кое-что из того, что сделано, надо переделать (критический анализ концепций зарубежных этнографов); кое-что из того, что начато, надо продолжать (противоречие между семьей и родом, экзогамия, обряды инициации, род, родство).

В.Р.Кабо

ДВА ТИПА РЕЛИГИОЗНОСТИ И РЕЛИГИЯ АБОРИГЕНОВ АВСТРАЛИИ

Герой романа Ф.М.Достоевского "Бесы", Шатов, высказывает такие мысли: "Бог есть синтетическая личность всего народа... Никогда еще не было, чтоб у всех или у многих народов был один общий бог, но всегда и у каждого был особый... Никогда не было еще народа без религии, то есть без понятия о зле и добре. У всякого народа свое собственное понятие о зле и добре". В мыслях этих, при всей их парадоксальности, есть своя правда. Человечество знает два исторических, принципиально различных типа религий. Первые можно условно назвать религиями этническими, вторые - надэтническими. Первые связаны по своему происхождению с этническими общностями - первобытными общинами, племенами, народами - и в своем распространении тяготеют к ним, стремятся замкнуться в этнических границах. Вторые выходят за эти границы и, распространяясь, охватывают обширные и различные этнические и культурно-исторические миры. Этническая религия является как бы самовыражением породившего ее этноса, символом его самоотождествления и, в силу этого, противопоставления

другим этносам. Этим она коренным образом отличается от религии надэтнической, обращенной одинаково ко всем людям, всем народам. Верно в процитированных словах и то, что этническая религия, будучи лишь гранью духовной культуры, делит функцию этносивола с другими ее компонентами, включая "понятия о зле и добре".

В словах героя Достоевского нет высказанного нами противопоставления двух типов религиозности, ему не свойственны такие категории как этнос, этническая религия, этническое самоотжествление. Однако все эти понятия отвечают реальности и, чтобы обнаружить это, достаточно обратиться к религии наиболее отсталых в социально-экономическом отношении обществ, прежде всего к традиционной религии аборигенов Австралии.

Одно из важнейших явлений архаического общественного сознания, на которое до сих пор не обращалось достаточного внимания, состоит в следующем. С одной стороны, духовной культуре традиционных обществ присущи универсальные черты, составляющие в совокупности некий комплекс, имевший, на определенной стадии развития, широчайшее распространение. В этот комплекс входят такие явления, как тотемизм и тотемические культы, как продуцирующая магия и обряды инициации, восходящие к общему источнику — древнему первообряду, как мифологические образы творцов мира и человеческого общества, на которых первобытное сознание проецирует свои представления о космо-, антропо- и социогенезе. С другой стороны, традиционным обществам свойственна локальность, этничность конкретных форм духовной культуры. Каждое универсальное явление духовной культуры предстает в каких-то конкретных, локально ограниченных формах, связанных с определенными социальными общностями — общинами, племенами, племенными объединениями. При этом явления духовной культуры выступают не только в своей прямой, непосредственной роли, но и выполняют функцию символов самоотжествления представителей данной социальной общности. Люди, принадлежащие к группе, в пределах которой распространены те или иные конкретные формы духовной жизни — представлений о мире, мифов, верований, обрядов, изобразительного искусства и иных видов творческой деятельности, — рассматривают эти формы как символы самоидентификации, отличающие их от представителей других общностей, помогающие им осознавать свое единство и в то же время противопос-

тавлять себя людям других общин и племен. Иначе говоря, локально ограниченные формы духовной культуры выступают в качестве этнических признаков. Первобытное общество предлагает немало примеров того, как люди, принадлежащие к разным племенам или составляющим их общинам, отличают друг друга по способам выполнения тех или иных обрядов, характеру верований, мифологическим сюжетам, особенностям изобразительного искусства или музыкально-песенного творчества. Нормы первобытной этики нередко "останавливаются" на границе своей социальной общности и не распространяются на представителей других общностей, иногда даже ближайших соседей. Это можно назвать явлением "этнической относительности", этнической детерминированности, этносоциальной ограниченности первобытного общественного сознания.

Другая особенность первобытной духовной культуры, тесно связанная с ее этносимволической функцией, состоит в связи отдельных ее явлений, прежде всего религии, с землей, с территорией расселения соответствующей социальной общности. Религия первобытных человеческих сообществ, вероятно, наиболее "земная" из всех исторических типов религии. Это отношение первобытной религии к земле проявляется в непосредственной соотнесенности отдельных ее элементов с границами территории общины или племени; с теми или иными явлениями ландшафта, имеющими жизненно важное значение (например, с водоемами в аридных зонах) или чем-либо поразившими воображение людей; наконец, с центром территории, который воспринимается как средоточие обитаемого или осваиваемого пространства, как "ось мироздания". Все это не исключает интереса первобытного мировоззрения к надземному пространству, к небу и небесным светилам, к иным природным явлениям; речь идет лишь о ведущей тенденции.

Соотнесенность первобытной религии с территорией социальной общности является выражением связи ее с самой социальной общностью, которая и выступает, в конечном счете, "мерой всех вещей" первобытной религии. Здесь мы подходим к третьей особенности первобытной духовной культуры, прежде всего религии - ее социоморфизму. Общество формирует ее по своему образу и подобию. Это находит выражение в связи религии, этнических норм и других явлений духовной культуры с социальной структурой. Первобытная религия создается обществом, отражает общество и ори-

ентирована на общество. Это не исключает, конечно, направленности значительной части магических обрядов на отдельного человека, не исключает выдающейся роли личности в шаманизме и религиозном лидерстве; речь идет и здесь лишь о ведущей тенденции. Земля, осваиваемая первобытной общиной, и сама община - вот что, главным образом, конструирует первобытное мировоззрение в целом и религию в частности. Мир как обитаемое пространство или как пространство, подлежащее освоению, интеллектуальному и физическому, и мир как социум, населяющий или осваивающий это пространство - вот что прежде всего выражают первобытное мирозерцание и первобытная религия в своем становлении и развитии.

Все эти особенности первобытной религии отличают ее от развитых религий классовых обществ, высшим выражением которых являются мировые религии - христианство, ислам и буддизм. В своем развитии, отражающем объективную логику исторического процесса, религии классовых обществ стремятся преодолеть свою локальную ограниченность, свой этноцентризм, выйти за сковывающие их общинные или племенные границы, становятся религиями больших племенных совокупностей, а затем народов (например, Китай и Япония до проникновения буддизма) или обширных историко-культурных областей (например, Индостан). Эта тенденция находит свое законченное выражение в обращении той или иной религии ко всему человечеству без этнических, географических, историко-культурных или расовых границ. Утрачивая связь с конкретным социумом, религия утрачивает связь и с конкретным локусом, с ограниченной территорией, она все более отрывается от своей этносоциальной и земной основы, формировавшей ее в доклассовом обществе. И, наконец, ориентированность первобытной религии на общество, ее социоморфизм, сменяется ориентированностью ее на отдельного человека, антропоморфизмом. Религия все более обращается к человеческой личности, к человеку как представителю человечества, а не общины, племени, народа или расы.

Разумеется, эти различия между традиционными религиями и религиями классовых обществ не следует абсолютизировать. И здесь речь идет лишь о ведущих тенденциях, которые реализуются далеко не сразу и не повсеместно, но тенденциях, выражающих некую закономерность, которая делает религии классовых обществ

в чем-то принципиально иными, чем религии традиционные.

Что же происходит с традиционной религией на пороге классового образования или при столкновении с классовым обществом, как преобразуется она в меняющихся социально-экономических условиях? Мы можем проследить эти новые явления на австралийских этнографических материалах, показывающих, как отражаются на религии сначала имманентные процессы, свойственные самому обществу охотников и собирателей, а затем вторжение европейской колонизации. Явления эти имеют, следовательно, не только эндогенное, но и экзогенное происхождение, на более позднем этапе на них наложило свой отпечаток воздействие извне.

Отражением сдвигов в сознании аборигенов стали так называемые "странствующие культы", названные так потому, что они распространялись на обширной территории, переходя от одного племени к другому. Если традиционная религия имеет этноцентристский, локализованный характер, "странствующие культы" разрывают пуповину, связывающую их с этносами и локусами, и обращаются ко всем аборигенам независимо от их общинной или племенной принадлежности.

Более того, в этих культах впервые обнаруживается и свойственная в основном уже религиям классовых обществ тенденция к стиранию социальных различий. Доклассовым обществам, несмотря на глубокие традиции первобытного коллективизма, тем не менее свойственны определенные элементы социальной неоднородности. Они обусловлены имеющим естественное происхождение разделением труда между мужчинами и женщинами и людьми разных возрастов, социальными функциями отдельных людей или целых групп, индивидуальной или групповой специализацией в тех или иных сферах деятельности. Общественный статус людей старшего возраста, особенно мужчин, выше, чем статус людей более молодого возраста, что объясняется, прежде всего, жизненным опытом и знаниями, которыми располагают первые. Мужчины старшего возраста являются хранителями не только производственных навыков и социальных норм, но и эзотерической, доступной только для посвященных, сферы духовной культуры, включающей мифы, интерпретацию верований и обрядов. А это, в свою очередь, укрепляет их авторитет, их руководящее и в известном смысле привилегированное положение в обществе, углубляет социальную расчлененность. В традиционном австралийском обществе люди, занимающие ключевое положение в

религиозной сфере, знатоки мифологии, — как правило, это старшие мужчины, — занимают руководящее положение и в общественной жизни. Общество аборигенов Австралии, классическое первобытное общество, характеризуемое то как первобытно-коммунистическое, то как первобытно-демократическое или эгалитарное, то как геронтократическое (геронтократия — власть стариков), в действительности предстает как система социальных статусов. В этой системе традиционная идеология играет некую стабилизирующую роль. "Странствующие культы" преобразуют эту роль идеологии и тем самым как бы взрывают систему социальных статусов изнутри.

Особое место принадлежит культу курангара, возникшему около ста лет тому назад в пустынях Центральной Австралии и затем широко распространившемуся. Сформировался он на традиционной религиозно-обрядовой почве. В то же время характерная его черта — отказ от традиционных религиозных верований и обрядности, от религиозных ценностей старшего поколения. В культе курангара выразился конфликт поколений, протест молодого поколения аборигенов против глубоко укоренившейся системы, при которой старшие мужчины "монополизировали" все важнейшие обряды и мифы, охраняя их содержание от непосвященных. Очевидно, этот конфликт давно назревал в австралийском обществе и был естественным результатом каких-то имманентных процессов, но он был ускорен тем, что во главе движения оказались молодые люди, затронутые воздействием европейской колонизации. Они надеялись с помощью новой, создаваемой ими обрядности, новой мифологии занять то же положение в социальной системе, которое принадлежало людям старшего возраста. В ответ на это старшие мужчины отказывались посвящать молодых протестантов в священные тайны традиционной культуры, все еще сохранявшие свою ценность и притягательную силу. Распространяясь, культ курангара преодолевал племенную замкнутость, включал в число своих приверженцев людей, принадлежащих к различным общинным и племенным традициям.

Протест против наследия прошлого в культе курангара основывался на том же наследии, но вместо старых обрядов создавались новые, на место прежних героев мифологии пришли новые, старые священные предметы культа заменились новыми.

В то время как одни авторы видели в культе курангара позитивные, творческие поиски нового духовного опыта, другие нахо-

дьян в нем элементы эсхатологической веры в конец мира, порожденные начавшимся разрушением традиционной культуры. Нет сомнения, однако, что в возникновении этого культа сыграл свою роль и еще один фактор, не отмеченный исследователями: назревшие противоречия внутри самой традиционной системы социальных статусов. Культ курангара явился протестом молодого поколения аборигенов против этой системы и поддерживающей ее идеологии во имя своеобразно понимаемой социальной справедливости. Его успеху способствовало то, что он возник в такое время, когда аборигены начали испытывать воздействие западной культуры, но корни его лежали глубже — в назревающем кризисе окостеневшей социальной системы.

В 1960-е годы на о-ве Элко, к северу от Арнемленда, религиозный реформатор абориген Бурамара публично выставил самые священные культовые предметы, ранга, смотреть на которые женщинам и вообще всем непосвященным прежде строго запрещалось. Рядом с ранга, традиционными религиозными эмблемами аборигенов, был водружен и символ христианства — крест. Бурамара провозгласил, что аборигены будут поклоняться теперь двум богам, исповедовать два вероучения.

Революционные нововведения Бурамара не имели целью развенчание традиционных религиозных ценностей. Опираясь на духовные ценности прошлого, Бурамара стремился к преодолению социальных и расовых барьеров; вот почему ранга и крест стояли рядом. Бурамара и его последователи стремились к преодолению традиционных границ между посвященными и непосвященными, между племенами, а в конечном счете к единству всех аборигенов под знаменем общего духовного наследия, обогащенного своеобразно понимаемым христианством.

В 1970-е годы в Северо-Западной Австралии широко распространился культ воагайя. Он проник сюда из внутренних областей континента, впитывая по пути мифы и обряды многих племен Северной Территории. Обряды, которые привлекают сотни участников из разных племенных групп, имеют характер традиционных тотемических ритуалов — они воспроизводят деяния героев мифической древности. Обрядовая форма культа и его мифологическое содержание восходят к древней религиозной традиции, но не в ее локальных вариантах, как это бывало прежде. Произошло смешение различных местных традиций, на которые наслоились элементы хрис-

тианской эсхатологии и апокалиптические видения наряду с устремленностью к социальной справедливости.

"Странствующие культы" и пророческие движения появились в эпоху социального напряжения, страстного ожидания грядущих перемен, как это не раз бывало в истории религии. Они знаменовали собою возрождение традиционной духовной культуры путем разрыва со старым "законом", с древними социальными нормами, с архаическими табу, которые делили людей на посвященных и непосвященных, на "своих" и "чужих". На место древнего мировоззрения, предполагающего неизменность миропорядка, предустановленного мифологическими существами, приходит новое, историческое миропонимание, вторгающееся в классическую мифологическую систему и преобразующее ее. Для новых религиозных движений характерна социально-преобразующая направленность. Многие их участники сделали поистине революционный шаг, уравнивая в доступе к религиозным обрядам, мифам и эмблемам женщин и молодых мужчин с мужчинами старшего возраста, а наряду с этим уравнивая в доступе к обрядам, мифам и эмблемам одного племени людей других племен.

Здесь несомненна аналогия с ранним христианством, которое возникло как религия протеста, восстановления социальной справедливости, отрицавшая деление людей на "верных" и "неверных", "своих" и "чужих", обращавшаяся ко всем людям без различия их социального положения и этнической принадлежности. Это было одним из важнейших условий широчайшего распространения христианства и его превращения в мировую религию. Те же тенденции мы наблюдаем и в современных религиозных движениях аборигенов Австралии. Это происходит потому, что и эти движения, и раннее христианство возникли в сходных социально-психологических условиях. В религиозных движениях аборигенов неожиданно возрождаются черты, свойственные социальным движениям первых веков христианства. Религия утрачивает свое традиционное значение идеологического поддержания системы социальных статусов. Иерархическая общественная структура разрушается, и на наших глазах создается новая религия, характеризующаяся большей открытостью и эгалитарностью.

Современные религиозные процессы отразили состояние кризиса, видимо, давно назревавшего в глубинах общества аборигенов Австралии; его наступление было ускорено столкновением с евро-

пейской цивилизацией. В пограничной ситуации, переживаемой аборигенами, в религии архаического типа, свойственной их предкам на протяжении тысячелетий, закладываются основы для превращения ее в религию новой исторической формации.

К. Ю. Мешков

НАИБОЛЕЕ УСТОЙЧИВЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ МАТЕРИАЛЬНОЙ И ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ И ИХ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ЭТНОПСИХОЛОГИИ

Наиболее устойчивыми элементами культуры, элементами, составляющими достаточно глубокий синтез, являются следующие: в области материальной — пища, в области духовной — музыка и, наконец, область семейно-брачных отношений. В глубокой устойчивости этих элементов вряд ли можно сомневаться. Так, писателем Вересаевым описан случай во время русско-японской войны, когда русские солдаты голодали, но не могли есть местную пищу. В области музыки переход в восприятии от классической музыки к джазу представляет собой психологически более сложный переход, чем в различных направлениях живописи.

Устойчивость традиции в культуре вообще не вызывает сомнений. Можно привести много примеров. Так, "красный угол" в интерьере продолжает существовать при полном отсутствии религиозности, хотя вместо иконы там находится портрет хозяина или хозяйки, а также отсутствие этой "привилегированной точки отсчета" у бывших мусульманских народов. Есть основания предполагать, что в дальнейшем телевизор стал приемником иконы, продолжая играть психологически ее роль.

Примером глубины традиционности может служить неплодоносящая вишня у украинцев Западной Сибири.

Определенной границей этой общей тенденции служит Индия. На западе от этой границы пьют молоко и не едят собачье мясо. На востоке едят собачье мясо и не пьют молока. С.А.Арутюнов считает, что молоко и собачье мясо исключают друг друга. В музыкальной области на западе традиционная гамма, на востоке пентатоника. Хотя "островки" пентатоники существуют в Шотландии, южной Франции; объяснение следует искать, по-видимому, в особенностях социально-экономического развития (длительное существование клана в Шотландии). Не исключено, впрочем, что речь