

Религии  
в XX   
веке

---

ЛОКАЛЬНЫЕ  
И СИНКРЕТИЧЕСКИЕ  
КУЛЬТЫ

---

Академия наук СССР  
Институт этнологии и антропологии  
им. Н. Н. Миклухо-Маклая

# ЛОКАЛЬНЫЕ И СИНКРЕТИЧЕСКИЕ КУЛЬТЫ

---

Ответственный редактор тома

Член-корреспондент АН СССР

С. А. АРУТЮНОВ



---

«НАУКА»

Главная редакция восточной литературы, Москва 1991

СУДЬБЫ ПЕРВОБЫТНОЙ РЕЛИГИИ  
В XX в.  
АВСТРАЛИЙСКИЙ ФЕНОМЕН

Здесь души предков моих.  
Земля под ногами, деревья и скалы,  
Птицы и облака и ветер,  
Солнце и луна и звезды —  
Все говорит со мной, живет во мне,  
Все — это часть меня самого.

*К. Гилберт*

Эти слова, принадлежащие поэту-аборигену Кевину Гилберту<sup>1</sup>, не поэтическая метафора, они передают подлинное ощущение аборигена Австралии — ощущение уходящей в глубь тысячелетий принадлежности земле предков. Глубокая связь со своей землей, с историей своего народа, с его традиционными духовными ценностями — в наше время все это символизирует для коренных австралийцев их борьбу за национальное и социальное равноправие в собственной стране.

Известно, что движения протеста коренного населения многих стран мира в XX в. нередко принимают религиозную окраску, воплощаются в формах профетических, мессианистских, милленаристских, хилиастических культов, причудливо сочетающих традиционные верования и обрядность с элементами привнесенного извне христианского вероучения. Об этих новых культах существует уже огромная литература<sup>2</sup>. В ней достаточно отчетливо показано, что синкретические религиозные движения данного типа являются ответом на колониальное угнетение и социальную несправедливость. Авторы исследований пытаются понять, почему же этот ответ принимает такую своеобразную форму.

Для марксистской социологии проблема эта не нова: она была проанализирована еще Ф. Энгельсом в классической работе о Крестьянской войне в Германии XVI в.<sup>3</sup>. Вооб-

ще мы сталкиваемся с поразительным явлением — движения угнетенных классов или этнических групп, при всех исторических и этнических различиях, и в прошлом, и в настоящее время часто предстают в религиозной оболочке, идут под религиозными лозунгами. В этом находит свое выражение некая закономерность, связывающая самые различные общества как в пространстве, так и во времени.

Одним из таких обществ являются и аборигены Австралии. То, что наблюдается у них, представляет особенно большой интерес по нескольким причинам. Прежде всего, зарождение новых синкретических культов, типологически близких аналогичным культам на других континентах, происходит здесь на чрезвычайно архаической религиозной основе, характерной для одной из самых ранних стадий развития первобытного общества, известных этнографии. Здесь мы имеем редчайшую возможность наблюдать, что происходит с первобытной религией в современном мире, и тем самым понять многое в самой первобытной религии. По существу, становление религии здесь продолжается, мы имеем дело с дальнейшим развитием первобытной религии, с возникновением новых религиозных форм, обусловленным послеконтактной ситуацией — столкновением первобытной религии с современным миром. Материал этот исследован и понят все еще недостаточно, и его изучение и интерпретация помогут осветить происхождение синкретических культов как одного из характерных явлений нашего столетия. Он важен и для понимания того, как, в каких условиях зарождается и развивается всякое новое социально-религиозное движение. В этом и уникальность, и теоретико-познавательная значимость австралийского материала.

Для аборигенов Австралии земля была не просто источником средств существования, связь с землей была основой их традиционной культуры. Социальная структура и духовный мир аборигенов были неразрывно связаны с землей, на которой жили бесчисленные поколения их предков. Духовное единство с землей находило наиболее концентрированное выражение в священных тотемических культах, в привязанности к святилищам, где из поколения в поколение совершались обряды, воспроизводились события мифологического прошлого. Даже в миссиях, где обычно собраны представители разных племен, эта привязанность к земле предков все еще так сильна, что, когда аборигены лишены возможности посещать святилища, расположенные на этой земле, в реальной жизни, они делают это, по их словам, в воображении. Как уверяют аборигены, их души покидают во сне тела и устремляются на родину. Вера в реальность таких путешествий душ создает новые обряды, исполненные глубокого значения для аборигенов<sup>4</sup>.

Та сравнительно сложная и завершенная культура, которую

аборигены выработали на протяжении тысячелетий, способствовала созданию своеобразной цивилизации охотников и собирателей каменного века. Европейцы отняли у аборигенов землю, разрушили их традиционную социальную структуру, началось размывание древней самобытной духовной культуры. Новые поколения аборигенов были в значительной своей массе лишены культурных традиций и ценностей, наполнявших жизнь их отцов богатым духовным содержанием. Но та часть культурного наследия, которая все еще сохранялась, стала почвой, питающей совершенно новое, невиданное прежде явление — мы можем назвать его культурным возрождением. Оно совпало с пробуждением национального самосознания аборигенов. Конечно, процесс этот протекает по-разному в различных условиях, формы его находятся в теснейшей зависимости от степени сохранения аборигенами традиционных культурных ценностей, и нас прежде всего будет интересовать то, что происходит в группах, еще не утративших связей с древними традициями.

Отражением сдвигов в самосознании аборигенов стали здесь миллениарстские движения и «странствующие культы», названные так потому, что они распространялись на обширной территории, переходя от одного племени к другому. Некоторые из них напоминают так называемые культы карго Новой Гвинеи и Меланезии и близки к ним по своей сущности как выражение пробуждающегося национального самосознания и социального протеста. Типологическая близость австралийских культов к культу карго, а иногда и буквальное совпадения представляют большой теоретический интерес, поскольку влияния извне, из океанийского мира, на австралийские культы, как правило, не прослеживаются. И важно сразу же отметить их общую черту — в религиозной форме в них отделились надежды аборигенов на лучшее будущее здесь, на земле.

Особое место принадлежит культу курангара, возникшему в пустынях Центральной Австралии около ста лет тому назад и затем широко распространившемуся в северном и северо-западном направлениях. Сформировался он на традиционной религиозно-обрядовой почве и многое впитал из нее. В то же время характерная его черта — отказ от традиционных религиозных верований и обрядности, от религиозных ценностей старшего поколения. Культ курангара еще не был протестом против иноземцев, в нем 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. Здесь необходимо напомнить о большом социальном значении религиозной обрядности и мифологии в традиционном австралийском обществе, когда люди, занимающие ключевое положение в религиозной сфере, — как правило, это

старшие мужчины — занимают руководящее положение и в общественной жизни; обычно эти явления взаимосвязаны. Во главе движения курангара стояли молодые люди, затронутые в какой-то мере воздействием европейской культуры. Они надеялись с помощью новой, создаваемой ими обрядности, новой мифологии не только занять то же положение в социальной системе, которое принадлежало людям старшего возраста, но и достичь могущества белых людей. Для всего этого старые верования и обряды должны были уступить место новым. В ответ старшие мужчины, религиозные руководители отказывались посвящать молодых протестантов, пошедших «путями белого человека», в священные тайны традиционной духовной культуры, все еще сохраняющие свою ценность и притягательную силу. Распространяясь, культ курангара преодолевал племенную замкнутость; характерно, например, что в племени унамбал (Кимберли) языком культа стал местный вариант пиджин-инглиша, языка межплеменного общения<sup>5</sup>.

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, антропоморфные существа дьямба, старые предметы культа — чуринги — заменялись новыми, аналогичными — мипбору. Культ курангара был как бы зеркальным, но искаженным отражением старых культов. В то время как А. Ломмель и К. Беридж видели в культе курангара позитивные, творческие поиски нового духовного опыта, В. Лантернарн находил в нем элементы эсхатологической веры в конец мира, порожденные разрушением традиционной культуры<sup>6</sup>.

Культ курангара явился неосознанным протестом против традиционных культурных ценностей во имя новых, во имя своеобразно понимаемой «социальной справедливости». Он возник под косвенным европейским влиянием и стал выражением стихийного движения молодого поколения аборигенов против наследия прошлого, которое стояло на пути к овладению достижениями европейской культуры. В этом смысле культ курангара был знаменем времени, он возник и распространился в такое время, когда аборигены начали искать сближения с западной культурой. С середины XX в. ориентация аборигенов стала резко меняться. Разочаровавшись в западной цивилизации, они снова обратились к своему наследию, к традиционным ценностям собственной культуры. Несмотря на это, культ курангара сохранялся местами до самого недавнего времени.

Иным предстает культ молонга, возникший в конце прошлого столетия на востоке Центральной Австралии и в Квинсленде. В течение нескольких лет он охватил все племена Центральной и Южной Австралии и через два десятилетия был обнаружен на юго-западе континента<sup>7</sup>. Возник этот культ на той же, что

и культы карго, социально-психологической основе. Обряды молонга изображали грядущую войну против белого человека; в конце обрядов появлялась Канини, дух Великой Матери, которая проглатывала всех белых. В культе молонга ярко обнаружилось желание возмездия, а в его широчайшем распространении — начало осознания себя аборигенами разных племен как единого целого, противостоящего белым. В отличие от более поздних культов, в культе молонга не было еще никакого компромисса с христианством. Подобно культу курангара, он всеми корнями уходил в почву традиционных верований и обрядов, в значительной мере преобразованных; именно это способствовало распространению обоих культов, связанному с предодленным племенной социально-религиозной замкнутости.

Новые тенденции в социальной и культурной ориентации аборигенов, намечившиеся на переломе нашего столетия, немедленно отразились и на их религиозном сознании. В конце 50-х—начале 60-х годов в северных районах Западной пустыни этнографы столкнулись уже с отчетливо выраженным недоверием аборигенов к европейскому обществу и европейской системе ценностей, с приверженностью к древнему «закону» аборигенов, иными словами, к системе традиционных ценностей и традиционным формам общественной и религиозной жизни. Это было нечто совершенно иное по сравнению с настроениями адептов культа курангара. Но в то же время христианство успело пустить здесь прочные корни, и новое движение не походило поэтому и на культ молонга. Аборигены принимали участие и в христианских обрядах, и в традиционных эзотерических культах. Это было возрождением традиционной культуры, и примечательно, что инициаторами данного движения были не старшие мужчины, которым прежде принадлежало решающее слово во всем, связанном с религиозной жизнью, а люди молодого и среднего возраста.

Но в отличие от культа курангара они выступили теперь уже под другим знаменем. В обрядах снова воспроизводились странствования и деяния мифологических предков, возрождались обряды посвящения, и некоторые из них даже проводились под эгидой христианских миссионеров. Возникла новая, синкретическая форма религии, сочетающая элементы местных культов и христианства, «закон» аборигенов с учением Библии. Возрождение традиционной культуры сочеталось с антиевропейскими настроениями, с крепнущим убеждением в том, что европейцы захватили землю аборигенов и что она должна снова принадлежать им. Абориген-пастух Томми Дыламанга возглавил это движение в качестве харизматического лидера, пророка нового учения, сочетающего веру в героев мифического Времени сновидений с утопической мечтой о грядущем обществе равенства и справедливости. В то же время он оставался руково-

дителем одного из традиционных культов, 'воргайа' <sup>8</sup>. И он, и другие лидеры движения были христианами и в то же время активными и влиятельными деятелями новой синкретической религии. Для руководителей и участников движения, относившихся к миру белых резко отрицательно и веривших в то, что аборигены сумеют освободиться от их засилья, древняя культура предков впервые стала символом национального возрождения.

В начале 60-х годов среди аборигенов Западной Австралии распространился новый культ, возникший на этот раз под прямым влиянием христианства. Аборигены рассказывали, что появился пророк по имени Джинимин, т. е. Иисус. Кожа у него была наполовину черной, наполовину белой. В этом, очевидно, проявилась синкретическая духовная сущность пророка, провозгласившего равенство вер и рас. Своим обликом он как бы символизировал это равенство. Он предсказал, что земля будет принадлежать аборигенам и что не будет больше никаких различий между белыми и черными — все будут равны. Но это произойдет только тогда, когда окрепнет самосознание аборигенов как единого народа — носителя традиционных духовных ценностей. Победа придет лишь в том случае, если аборигены останутся верны «старому закону», своему культурному наследию. Иисус явился на землю в образе пророка традиционной культуры, преобразованного культурного героя австралийской мифологии. Завершив земную миссию и вернувшись на небо, он послал оттуда аборигенам лодку, наполненную золотом и кристаллами, которая должна служить, подобно Ноеву ковчегу, для спасения верных «закону» аборигенов, когда потоп поглотит всех белых <sup>9</sup>.

Образ лодки, наполненной материальными ценностями, живо напоминает нам корабли, наполненные грузом, предназначенным для туземцев, в культах карго; а так как влияние из Океании на аборигенов Западной Австралии маловероятно, перед нами, очевидно, пример замечательного типологического совпадения и культурной конвергенции. Большой интерес представляет и само содержимое лодки — дихотомичное, подобно коже Джинимины, оно символизирует ценности двух рас, белой и черной. Золото — это то, на чем строят свое могущество белые; кристаллы же играют важнейшую роль в ритуальной практике австралийских магов и шаманов. Золото и кристаллы символизируют «путь» белых и «закон» черных, и верные «закону» аборигены, которым суждено спастись, прежде, чем это произойдет, овладеют и могуществом белых. Мотив потопа, очевидно, заимствован из Библии, хотя он не чужд и австралийской мифологии. Потоп — символ грядущего катаклизма, конца мира. Ему предшествует установление социальной справедливости — равенства белых и черных, возвращения земли абори-

генам, но завершится все это неизбежной катастрофой и спасением «верных». Таков смысл мифа о Джинимине, мифа, созданного в XX в. Подобно раннехристианским хилиастическим учениям, культ Джинимина связан с верой в осуществление идеала справедливости еще до конца мира. Но в то же время в культе отразилось стремление аборигенов и к новому утверждению духовных ценностей традиционной духовной культуры. Аборигены ищут в них опору для борьбы и самоутверждения.

Признаки аналогичного движения тогда же были обнаружены и в Центральной Австралии. В основе его лежало убеждение, типичное для культов карго, что американцы во время второй мировой войны прислали грузовики с продовольствием для аборигенов, а белые австралийцы хитростью завладели ими. И теперь они должны быть возвращены аборигенам<sup>10</sup>. Лодка заменена здесь грузовиками, золото и кристаллы — продовольствием, возвращение которого символизирует установление социальной справедливости. Иными словами, под другой системой знаков скрывается та же, знакомая нам уже, система идей. Не видно здесь только пророка, но социальная и идеологическая почва для его появления уже готова — недовольство настоящим и стремление к лучшему будущему, вера в то что оно наступит.

В те же 60-е годы на о. Элко, к северу от Арнемленда, религиозный реформатор абориген Бурамара построил цементное сооружение, на котором 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, что ранга — Библия аборигенов<sup>11</sup>.

Революционные нововведения Бурамара не имели целью развенчание традиционных религиозных ценностей: по словам Бурамара, ранга — единственное сокровище аборигенов, в них воплощена сущность их культуры. Культ, возникший на о. Элко в то же самое время, что и культ Джинимина, имел ту же направленность — опираясь на духовные ценности прошлого, Бурамара стремился к преодолению стены между белыми и черными; вот почему ранга и крест стояли здесь рядом, подобно золоту и кристаллам в мифе о Джинимине. Более того, Бурамара и его последователи стремились к преодолению традиционных границ между посвященными и непосвященными, между отдельными племенами, а в конечном счете к культурному возрождению и единству всех аборигенов. Но в отличие от культа Джинимина культ о. Элко не был эсхатологичен по своей сути, ему не было свойственно ожидание грядущей катастрофы и гибели белых. Подчеркнуто синкретический характер этого куль-

та сближает его с движением Томми Дыламанга, а стремление к преодолению глубоко укоренившихся барьеров между посвященными и непосвященными — с культом курангара. В свою очередь, движение Дыламанга и культ Джинимиша сближают хилястические чаяния грядущей эпохи равенства и справедливости, возникшие отчасти под влиянием христианства, а частично опирающиеся на традиционные представления аборигенов о вечном Времени сновидений. Наконец, культу о. Элко, культу Джинимиша и движению Дыламанга одинаково присущ пророческий характер, во главе каждого из них стоял пророк нового учения, либо реальный (Бурамара, Дыламанга), либо легендарный или полуполулегендарный (Джинимиш). В этом тоже усматривается отчасти воздействие Библии, отчасти — местных мифов и культов с их представлением о культурных героях. Но еще важнее то, что все эти культы появились в эпоху социального напряжения, конфликта, страстного ожидания грядущих перемен, в эпоху, благоприятную для возникновения пророческих движений и культов, как это не раз бывало в истории религии.

Итак, в тех новых культах, где духовное наследие предков стало символом национального возрождения и социального протеста, аборигены вернулись к этому наследию не в его чистом, первоначальном виде — они причудливо сочетают его с христианством, видя в этом сочетании эффективное средство достижения своих целей. Культы Джинимиша и о. Элко, подобно культу курангара, были как бы перевернутым отражением старых культов, они знаменовали собой возрождение традиционной духовной культуры путем разрыва со старым «законом», несмотря на провозглашенную приверженность к нему, разрыва с древними общественными нормами, с архаическими табу, которые делили людей на посвященных и непосвященных, на «своих» и «чужих». Аборигены как бы пришли к пониманию того, что возрождение их как народа возможно лишь на основе собственной самобытной культуры, обращенной ко всем аборигенам без различия.

В 60—70-е годы в Северо-Западной Австралии широко распространился культ воагайя. Он проник сюда из внутренних областей континента, впитывая по пути мифы, песни и обряды многих племен Северной Территории. Это — типичный пример так называемых «странствующих культов», распространяющихся на огромные расстояния от племени к племени, от одной тотемической общности к другой. Такими странствующими культурами были и культы курангара и молонга. В обрядах воагайя принимают участие преимущественно мужчины, члены соответствующих патрилинейных половин, и лишь в незначительной мере женщины; иными словами, культ покоится на традиционной социальной основе. На специально подготовленной площад-

ке выделяются две зоны — сакральная зона для мужчин и сектор для женщин и детей. Обряды, которые продолжают много дней подряд и привлекают сотни участников, имеют характер традиционных тотемических ритуалов — они воспроизводят деяния героев мифической древности, их странствия по земле, создание ими ландшафта и культуры. Но направленность этих обрядов иная — они не имеют целью, как это обычно для упомянутых ритуалов, утвердить и освятить космический порядок. Обрядовая форма культа и его мифологическое содержание восходят к древней религии австралийцев, но не в ее локальных формах, как бывает обычно. Как и в других странствующих культах, здесь произошло скорее смешение различных местных традиций, на которые наслонились элементы христианской эсхатологии и апокалипсических видения наряду с социальными тенденциями. Хотя в культе воагайя меньше антиевропейских черт, чем в культе молонга, все же и здесь прослеживается явная реакция на доминирование белых.

Э. Колиг видит в культе воагайя «эстетическую игру», которая, однако, опирается на традиционную мифологическую основу. По его мнению, использование древних мифов и песен в целях «развлечения» — явление новое, связанное с частичным разрушением традиционного мировоззрения, с секуляризацией культа. За фасадом традиционного культа скрывается смысловое обеднение ритуальных форм и представлений<sup>12</sup>.

Если культ воагайя двигался с востока на запад, то другой странствующий культ Северо-Западной Австралии, дьюлору, распространился в середине 50-х годов в противоположном направлении. Организация и проведение культа дьюлору, как и культа воагайя, находятся почти исключительно в руках старших мужчин, а обряды продолжают много дней подряд. Юноши, посвящаемые в культ, приносят старшим мужчинам мяскокенгуру, а также табак, деньги и другие вещи в качестве платы за посвящение, как это всегда делалось у аборигенов в подобных случаях. Вурангу, мифический протагонист культа, карающий за нарушение «закона» и наблюдающий, чтобы культ совершался по правилам, как призрак разъезжает на коне. Ему приписывается создание новых мифов и обрядов. Австралийцы и прежде приписывали сверхъестественным существам продукты собственного творчества; одаренные специалисты, по представлению аборигенов, находятся в контакте с этими существами и получают от них вдохновение.

В культе дьюлору причудливо соединились явления традиционные, доевропейские, и возникшие в послеконтактной ситуации. В мифах фигурируют корабли с грузом (сравни культы карго Новой Гвинеи и Меланезии), огнестрельное оружие, бомбы и вообще тема современной войны, имеется даже Гитлер; во всем этом очевидны реминисценции второй мировой войны.

Рассказывается о действительно имевшем место эпизоде японского нападения на Брум. Мужчины — участники обряда с длинными палками в руках, изображающими ружья, подобно солдатам проходят строевым шагом. Традиционные священные символы — ванинги — изображают «пушки». Мы являемся свидетелями мифологической и обрядовой переработки событий и примет недавней войны, органичного включения их в миф и ритуал. В то же время построение и структура обрядов, украшения участников, предметы культа, танцы, ритуал огня — все это глубоко традиционно. Во время эзотерической части обрядового действия женщины и дети ложатся на землю и их закрывают одеялами, чтобы они не могли видеть происходящее<sup>13</sup>.

Таким образом, внешне все имеет характер традиционного культа; но лишь внешне. На место древнего «платонического» мировоззрения, предполагающего неизменность миропорядка, предустановленного мифологическими существами, пришло новое историческое миропонимание, вторгшееся в классическую мифологическую систему и внутренне преобразившее ее. В сознании аборигенов мир поколебался, пришел в движение, и на смену неподвижному, статичному мифологическому времени пришло подвижное, динамичное историческое время. Традиционная мифологическая и обрядовая система стала матрицей, вобравшей в себя события, имевшие место уже не в мифологическом, а в недавнем прошлом, не во Времена сновидений, а в наше время. А это означает, что в современном сознании аборигенов творческий период мироустройства не закончился в далеком мифологическом прошлом, как предполагало классическое мировоззрение, он продолжается, и с ним продолжается поток времени. В этом смысле культ дьюлору — отражение нового социально-исторического опыта, требующего осмысления и приведения в некое соответствие с опытом унаследованным, традиционным. В то же время это и выражение социального конфликта, если не явного протеста, как это было, например, в культе молонга. Мы наблюдаем в этих и других страствующих культах как бы взаимодействие двух тенденций — тенденции к устойчивости, равновесию, сохранению системы и к ее изменению.

В культах дьюлору и молонга действительно немало общего. Тема войны занимает в обоих культах центральное место. Очень похожи главные мифологические фигуры обоих культов — Молонга и Вурангу — грозные демоны войны. Э. Колинг даже высказывает предположение, что культ дьюлору — преобразованный культ молонга. Во всяком случае, несомненно одно: оба культа возникли на общей мифологической и социально-психологической почве; этим, видно, и объясняется их сходство.

Исследователи усматривают в современных социально-рели-

гиозных движениях аборигенов элементы «социальной революции»<sup>14</sup>, а одна из новых книг, посвященных переменам, происходящим в религиозной жизни аборигенов в результате «соприкосновения с западной цивилизацией, так и называется: «Безмолвная революция»<sup>15</sup>. Бесспорно, эти явления ознаменовали собой важный сдвиг в мировоззрении аборигенов, в пробуждении их национального самосознания, в социально-преобразующей направленности их движения. Ведь одним из существенных его аспектов является стремление к социальному и расовому равенству, причем устремленность к социальному равенству направлена как вне собственной общности, так и внутрь ее. Многие участники синкретических милленаристских культов сделали поистине революционный шаг, уравнив в доступе к религиозным обрядам, мифам и эмблемам женщин и молодых мужчин со старыми мужчинами, а наряду с этим уравнив в доступе к обрядам, мифам и эмблемам одного племени представителей других племен и тем самым обеспечив широчайшее распространение этих культов. Здесь несомненна явная аналогия с ранним христианством, которое возникло как религия протеста, восстановления социальной справедливости, отрицавшая обряды, делящие людей на «верных» и «неверных», обращавшаяся ко всем людям без различия, в том числе без различия их этнической принадлежности.

Одним из важнейших результатов происходящих в обществе австралийских аборигенов перемен является изменение социальной роли религии. Роль ее всегда была двойкой — она способствовала интеграции небольших религиозных общностей, отделяя их в то же время от других таких же общностей; она объединяла полнопосвященных взрослых мужчин, хранителей догм, мифов и культа, отделяя их от всех непосвященных членов той же общности, чему содействовала строгая секретность наиболее священной части религиозного комплекса. В прошлом первичным носителем религиозной традиции было родовое ядро общины или тотемическая группа, объединяющая мужчин одного рода. Теперь их функции принимает на себя вся община или большая группа аборигенов — представителей разных общин, живущих в созданных европейцами поселениях или миссиях. В новых условиях религия стала орудием объединения прежде разобщенных групп. На место прежней локальной структуры религии, основанной на местных культах, приходит новая, инфралокальная, или региональная, структура. Этот процесс облегчается взаимосвязью и взаимопроникновением мифологических традиций, которые издавна объединяли отдаленные группы и племена. Но, подчеркнем, именно мифологических традиций, а не культов: взаимосвязь и взаимопроникновение последних — явление новое, вызванное современными условиями.

Среди последних большое значение имеют вынужденный уход аборигенов с их древних земель, искусственное объединение представителей разных общин и племен в местах новых поселений и, как следствие этого, отрыв локальных культов от местной географии, с которой они всегда были тесно связаны. Возвращение аборигенов на традиционные племенные земли, или так называемое движение децентрализации, развернувшееся в последние годы, ведет к противоположной тенденции — восстановлению казалось бы навсегда утраченных связей культа с землей, к возрождению местных культов. Итак, наблюдаются две противоположные тенденции — разрушение древней локально-культовой структуры и ее частичное восстановление. В диалектическом сочетании этих двух тенденций — особенность современной религиозной ситуации в обществе аборигенов Австралии.

Поомотрим, как реализуется первая тенденция на северо-западе Австралии, в Кимберли. Здесь из многих культовых и мифологических традиций в качестве основы современной религиозной жизни были стихийно отобраны только две. Именно они оказались лучше других приспособленными к роли идеологического орудия интеграции новых, гетерогенных по своему происхождению социальных общностей, объединения всех аборигенов Кимберли в единую религиозную общность, создания большой идеологически однородной общины верующих<sup>16</sup>. Общинно-родовую и племенную гетерогенность новых общностей и связанные с нею разрушительные центробежные тенденции аборигены как бы стремятся компенсировать религиозно-культовой гомогенностью и проистекающим из нее чувством солидарности.

Согласно традиционным представлениям коренных австралийцев, физическое продолжение человеческого рода невозможно без своевременного обращения к обрядам, способствующим космической стабильности, сохранению на должном уровне естественных ресурсов и тем самым обеспечению людей средствами существования. Вовлечение аборигенов в товарно-денежную экономику, зависимость от благотворительности отделили ритуал от повседневного труда. Существование аборигенов теперь не зависит от священных обрядов и мифов о Времени сноvidений. Все это также меняет функциональную направленность религии, подрывая ее значение как способа существования в циклически изменяющейся экологической среде и усиливая ее значение как способа существования в исторически меняющихся социально-экономических условиях.

Другая не менее важная перемена в социальных функциях религии аборигенов Австралии состоит в следующем. В традиционном обществе социальный статус человека находился в зависимости от прохождения им последовательных стадий посвящения в эзотерические, с каждой стадией все более закрытые

от непосвященных, стороны обрядовой жизни и мифологии. Чем выше поднимался человек по ступеням посвящения, тем более высоким статусом он обладал. Социальная иерархия основывалась на монополизации священных знаний старшими полноправными священными мужчинами. На них возлагалось руководство и они были главными участниками тотемических обрядов и обрядов плодородия, от которых, по мнению аборигенов, зависело само существование общества. На глубоких познаниях в сфере религии основывалось и религиозное лидерство. В прошлом равенство членов общины и тотемической группы состояло лишь в том, что каждому из них была обеспечена равная возможность восхождения по социальной лестнице. Теперь, когда религия утрачивает функцию обеспечения жизни природы и общества, падает ее значение и в поддержании системы социальных статусов. Иерархическая общественная структура разрушается, и на наших глазах создается новая религия, характеризующаяся большей открытостью и эгалитарностью. Те же качества характеризуют и само общество.

В этой связи следует коротко остановиться на значении религиозного лидерства у аборигенов Австралии. Выделение в первобытном обществе специалистов и руководителей в сфере религиозно-магической деятельности, как и вообще элементы социальной неоднородности, не имеют экономической основы и не связаны с имущественной дифференциацией — для первобытного общества характерно социально-экономическое равенство. Исходя из того что эти люди выполняют в обществе определенные социальные функции, что их социальные статусы связаны с этими функциями, такое социальное расчленение можно назвать функциональным. Расчленение это происходит на индивидуальной основе, и, как правило, не имеет наследственного характера. В традиционном австралийском обществе одной из важнейших функций религиозного культа было поддержание раз навсегда установленного миропорядка, творящих сил природы и общества. С этой ответственной социальной ролью культа было связано и значение религиозных лидеров. С утратой религиозно-культовой сферой этой функции прежнее значение религиозного лидерства было подорвано. На место традиционных религиозных руководителей выдвинулись иные лидеры, которых не знало австралийское общество в прошлом — пророки новых культов, новых социально-религиозных движений, вестники грядущих перемен. Если взоры прежних религиозных руководителей были обращены в мифологическое прошлое, где они искали опору для настоящего, новые лидеры смотрят вперед, в грядущее тысячелетнее царство социальной справедливости.

Уже П. Уорсли отметил, что новые религиозные движения в странах, освобождающихся от колониальной зависимости, вы-

полняют важную социально-политическую функцию, интегрируя небольшие, изолированные группы коренного населения и мобилизуя их против политической и экономически доминирующей элиты. Так, меланезийские культы карго стали основой широкого национального движения, помогли преодолеть местный сепаратизм и, таким образом, способствовали освобождению от европейского господства. Важную роль сыграли в этих движениях их руководители — пророки, сумевшие выразить чаяния своих последователей, наделенные, по их мнению, сверхъестественным даром объединять и вести за собой<sup>17</sup>. Аналогичные процессы и явления мы находим и в Австралии, хотя здесь они выражены в менее яркой форме.

Одна из наиболее заметных черт этой новой религии — ее мобильность, как вертикальная (социальная), так и горизонтальная (пространственная). Э. Колиг описывает, как грузовики с людьми, сопровождаемые конвоем легковых автомобилей, принадлежащих аборигенам, покрывают сотни километров для того, чтобы их пассажиры смогли принять участие в каких-то важных обрядах или инициациях. Те же грузовики перевозят и предметы культа. И сотни людей участвуют сегодня в одном мероприятии, а завтра — в другом, в ином месте<sup>18</sup>. Современная техника пришла на службу религии, которую еще недавно называли первобытной. Это еще более способствует стиранию в религиозной сфере этнических и социальных границ. Традиции такой мобильности заложены, впрочем, в далеком прошлом: элементы религиозного комплекса — верования, мифы, обряды, предметы культа — и прежде распространялись от группы к группе, от племени к племени путем обмена, подобно всякой иной индивидуальной и групповой собственности. Но все это происходило, конечно, не в тех масштабах, что ныне. Сегодня и размах, и темпы религиозной мобильности находятся на уровне XX в.

Подводя итоги исследованию перемен в современной религиозной ситуации у аборигенов Австралии, Колиг отмечает, что состоят они главным образом в возрастании эгалитарности внутри религиозных групп, в преодолении местного партикуляризма и этноцентризма, в секуляризации культа по мере утраты им прежних функций утверждения космического порядка<sup>19</sup>. К этому следует добавить еще одну важную функцию религии коренных австралийцев в современных условиях — она стала знаменем социального протеста. В этой функции она нашла поддержку в заимствованном христианстве, точнее, в отдельных его элементах.

Австралийский феномен — один из вариантов восприятия мировой религии, христианства, первобытным в недавнем прошлом обществом. По мысли С. А. Арутюнова, такое восприятие зависит, среди прочих факторов, от того, насколько внешний

импульс соответствует тенденциям внутреннего развития культуры. Развитие инноваций в культуре этноса начинается с селекции, отбора инноваций для последующего усвоения и переработки, а в дальнейшем проходит несколько стадий и завершается структурной интеграцией — превращением инновации в органическую часть этнической культурной традиции<sup>20</sup>. Факты показывают, что аборигены Австралии усвоили элементы христианства не бессистемно — они отобрали из них такие, которые отвечают тенденциям их развития в современных условиях, соответствуют настроениям протеста, сопротивления европейскому доминированию, элементы, несущие в себе тот заряд революционности, на который опирались социальные движения еще первых веков христианства. Вот почему эти элементы так органично вписались в систему духовной культуры аборигенов.

Религия и мифология австралийцев обладают достаточной пластичностью, адаптивностью, способностью к усвоению нового, когда в этом возникает необходимость. Инициаторами нововведений нередко бывают творчески одаренные личности. Таков один из источников инноваций в религиозно-культурной жизни современных аборигенов. Говоря о тотемизме на о. Грут-Айленд, П. Уорсли замечает, что один одаренный в песенном творчестве абориген может создать больше новых тотемических песен, чем все остальное племя. Мы находим среди них песни о вооруженных силах на острове во время второй мировой войны — об авиабазе и о гидропланах. Эти песни были включены в тотемический репертуар аборигенов<sup>21</sup>. В рамках канона, заповеданного мифологическими существами Времени сиовидений — основателями культуры, всегда находится место для инноваций. Так было, например, с мифами и обрядами племен Западной пустыни, воспринятыми и преобразованными аборигенами мардудьяра, включившими их в контекст своей местной религии и дополнивших миф новыми подробностями о деяниях героев мифологии, пришедших издалека<sup>22</sup>.

Все сказанное показывает, что традиционная духовная культура сохраняет для аборигенов всю свою ценность, и, по мере того как аборигены все сильнее осознают себя единым народом, она становится символом национального самоопределения. Именно в духовной культуре аборигены видят то, что в условиях современной ситуации, угрожающей им утратой этнической самобытности и растворением в «общеавстралийском» этносе, помогает им сохраниться как народу. По мере исчезновения традиционных общественных отношений и материальной культуры и сокращения числа людей, говорящих на родных языках, именно духовная культура приобретает для аборигенов значение знака, символа их этнического единства и самобытности. Вовлечение аборигенов в товарно-денежную экономику и другие факторы влекут за собой неизбежные перемены в тра-

диционных устоях общественной жизни, в материальной сфере. В то же время религиозно-культурная сфера, в меньшей мере связанная с экономикой, еще сохраняется в реальной жизни или в памяти людей. И даже в том трансформированном виде, в каком она предстает в новых синкретических культурах, она остается, как и в традиционном обществе, важнейшей подсистемой духовной культуры. Вот почему именно эта часть духовного наследия стала прибежищем национального самосознания аборигенов в современных условиях.

Многие племена Арнемленда, Центральной и Западной Австралии охвачены в настоящее время движением децентрализации, как называют его в Австралии, — возвращением на древние племенные земли. И при этом многие децентрализованные поселения основываются группами, стремящимися вернуться к своим тотемическим святилищам, возродить на вновь обретенной земле предков древние тотемические обряды. «Наша племенная земля — наша мать, — говорят аборигены. — В ней наши сновидения, наши тотемы... Она священна для нас»<sup>23</sup>. Идет процесс воссоздания традиционной духовной культуры из обломков; без нее, считают аборигены, они исчезнут как народ.

Недавно еще считалось, что аборигены Тасмании вымерли в конце XIX в. И вот оказывается, что они не только существуют — по данным переписи 1981 г. их насчитывается 2600 человек, — но и принимают активное участие в делах собственной страны. Речь идет, конечно, не о чистокровных тасманийцах, а о людях смешанного происхождения, но считающих себя коренными тасманийцами. Как же выражают они свое этническое самосознание?

На западе Тасмании, в горном районе, на р. Франклин находится пещера Фрезера, которую аборигены называли Кутика («Пещера духов»). Пещера играла важную роль в религиозно-культурной жизни коренного населения. Археологическими исследованиями установлено, что аборигены впервые поселились в ней по крайней мере 19 тыс. лет тому назад, а быть может и раньше. В этом же районе обнаружены и другие пещеры; одна из них была заселена еще раньше — 20—25 тыс. лет назад<sup>24</sup>. Все свидетельствует о том, что это — одна из самых богатых по количеству археологических памятников область Австралии и здесь можно ожидать новых важных открытий. Затерянные в горах и лесах пещеры этого района рассматриваются теперь как исторические памятники национального значения. И когда в 1982 г. начались работы по сооружению здесь гидроэлектростанции и стало известно, что в итоге этих работ уровень воды в р. Франклин поднимется и Пещера духов будет затоплена, это вызвало активные протесты общественности, в том числе и аборигенов. Ведь речь идет о существовании памятника и их собственной истории и культуры; они еще пом-

няют, что Пещера духов считалась их предками ювященной и с нею были связаны мифы о Времени сновидений. Пещера духов стала для них своего рода национальным символом, они связывают с нею свое самосознание как народа, обладающего собственной историей и самобытной культурой. Следует добавить, что борьба за сохранение пещеры Фрезера и всей окружающей местности увенчалась успехом — решением федерального правительства строительство электростанции было прекращено.

Эпизод этот — не единственный. На страницах австралийских газет все чаще встречаются предупреждения о том, что те или иные проекты угрожают существованию священных для аборигенов мест, и в таких случаях строительство нередко приостанавливается. Разрабатывая законодательство, обеспечивающее права аборигенов на землю, федеральное правительство Австралии руководствовалось и таким принципом, как охрана мест, священных для аборигенов<sup>25</sup>. В этом принципе отразилось понимание австралийской общественностью того значения, какое святилища на земле предков имеют для аборигенов. Недаром одним из самых важных событий 1985 г. аборигены считают возвращение им правительством знаменитого святилища Улуру, хорошо известного как гора Айерс-Рок, одна из достопримечательностей Центральной Австралии. На торжественную церемонию возвращения святилища съехалось свыше 2 тыс. аборигенов из разных мест Австралии; гора и вся окружающая местность были объявлены национальным парком. Но для местных племен (питьянтьяра и янкунтьяра) возвращение им святилища было не только символом — с горой и прилегающей местностью связаны мифы о деяниях героев Времени сновидений, и аборигены до сих пор хорошо знают пути, по которым странствовали эти герои. Мифология все еще жива в памяти аборигенов, она сохраняет для них свое значение как сумма верований, связывающих неразрывными узами людей с их предками и с самой землей. Теперь, когда земля возвращается в собственность тех, кто жил на ней в течение тысячелетий, она вновь обретает для них свойство быть не просто обитаемым пространством, но центром духовного и эмоционального притяжения. Более того, аборигены настаивают на том, чтобы и предметы культа, воплощавшие связь живых с их предками, обитавшими на этой земле, вернулись на свое место. Так произошло с коллекцией Томаса Стрелова, и это показывает, какое важное значение придают современные аборигены своему религиозно-культурному наследию — оно олицетворяет для них существенную часть их традиционной духовной культуры.

Т. Стрелов, сын миссионера Карла Стрелова, родился в 1908 г. в Германсбурге — центре лютеранской миссии на земле племени аранда. Его детство прошло среди аборигенов, и он знал язык аранда так же хорошо, как английский и немецкий,

на которых говорили в семье. Ему удалось завоевать такое доверие аборигенов, что еще в 1930 г. старейшины племени аранда посвятили его в самые секретные обряды и вручили ему наиболее священные предметы культа — чуринги, чтобы он сохранил их. Старейшины не хотели, чтобы эти предметы, которые могут видеть только посвященные, достались невежественным, не прошедшим обрядов посвящения молодым аборигенам, приобретающим все большее влияние. Возможно, они опасались таких перемен в расстановке общественных сил, которые происходят там, куда проникает культ курангара. Ведь чуринги, которые всегда находились в распоряжении полнопосвященных старших мужчин, символизировали их авторитет, их руководящее положение в обществе аборигенов. Во всяком случае, в условиях миссии, в условиях постепенного разрушения традиционной духовной культуры, опасения старейшин за будущее этой культуры и за их собственное место в ней имели вполне реальные основания.

Так в распоряжении Стрелова оказалась большая, бесценная коллекция предметов культа. Стрелов документировал каждую чурингу, указав место ее происхождения и записав соответствующий миф, связывающий ее с событиями Времени сновидений. Итогом этой работы стали книги Стрелова — «Предания аранда» и «Песни Центральной Австралии». За глубину его познаний в мифологии аборигенов, в тотемической географии Центральной Австралии аборигены называли Т. Стрелова ингката — словом, которым называют только религиозных руководителей самого высокого ранга. До конца своих дней Стрелов стремился оправдать доверие аборигенов; об этом свидетельствует, например, его выступление в защиту отданного под суд всемирно известного художника-аборигена Альберта Наматжира. В 1978 г. Стрелов умер, и его коллекция перешла в собственность Исследовательского фонда Стрелова.

И тогда произошло то, чего никто не мог предвидеть, — чуринги, вырванные из их родной стихии, казалось бы навсегда отторгнутые от людей и от земли, с которыми они были связаны, вдруг обрели новую жизнь. В чурингах сохранялась информация о принадлежности тех или иных земель определенным тотемическим группам, и эти сведения вновь потребовались аборигенам, когда земля стала возвращаться в их собственность. Информация, связанная с чурингами, вновь обрела для аборигенов жизненно важное значение.

Но дело, конечно, не только в этом. Чуринги имеют для аборигенов не только прагматическое, но и символическое значение. Для аборигена его чуринга — символ связи с Временем сновидений, с его традиционной культурой. Чуринга наглядно показывает ему самому и всем окружающим, что он — не существо, лишенное корней, а обладатель исторического культурно-

го наследия, возраст которого насчитывает многие тысячелетия. Вот почему аборигенам потребовались не просто сведения, связанные с чурингами, — они могли бы почерпнуть их из документации Стрелова, — а самые чуринги, вот почему племенные старейшины потребовали, чтобы чуринги были возвращены аборигенам<sup>26</sup>.

Чтобы предупредить возвращение коллекции Стрелова ее прежним владельцам, распорядители фонда укрыли ее в засекреченном хранилище. Они опасались, что аборигены потребуют возвращения им коллекции на основании закона о сохранении культурного наследия аборигенов, согласно которому федеральное правительство имеет право конфисковать любые священные объекты или земли аборигенов, если им угрожают продажа или порча. Коллекция, утверждали распорядители фонда, является частной собственностью фонда, которому Стрелов передал ее. А между тем аборигены настаивали на том, что коллекция является неотъемлемой частью их культурного наследия и, следовательно, их собственностью. По их словам, сам Стрелов, посвященный в тайны племенной обрядности и мифологии, мог видеть священные чуринги, но это строжайше запрещено всем непосвященным. Стрелов был только хранителем коллекции и не мог передавать ее другим лицам. В конце концов судьба коллекции, которую называют «жемчужиной в короне национальной австралийской этнографии», была решена — она была передана музею Северной Территории в Дарвине для временного хранения, пока не будет сооружено для нее постоянное, доступное для изучения хранилище в Центральной Австралии. Это решение было принято с согласия представителей племени араанда<sup>27</sup>.

Эпизод с коллекцией Стрелова — еще одно свидетельство того, что культурное наследие аборигенов перестает быть достоянием только коллективной памяти и осуществлять одну лишь меморативную функцию, оно перестает быть только объектом коллекционирования и изучения, оно снова начинает жить. И эта новая его жизнь не менее значима, чем прежняя, — она говорит о важных процессах, идущих в среде самих аборигенов. Аборигены не просто хотят жить на своей земле, они стремятся восстановить свои духовные связи с нею, они хотят оставаться на этой земле аборигенами. В этом они опираются на весь комплекс традиционной духовной культуры. Представление о его гибели оказалось не более чем мифом. Мы являемся свидетелями процесса культурного возрождения — возрождения древней культуры австралийских аборигенов в новом облике на новой социально-исторической основе.

<sup>1</sup> См. Петриковская А. Говорит абориген. — Иностранная литература, 1983, № 2, с. 174.

<sup>2</sup> *La Barre W.* Materials for a History of Studies of Crisis Cults: a Bibliographic Essay.— *Current Anthropology*. 1971, vol. 12, № 1, c. 3—44; *Burridge K.* New Heaven, New Earth. Oxf., 1969; *Lanternari V.* The Religion of the Oppressed. L., 1963; *Redfield R.* The Primitive World and Its Transformation. Harmondsworth, 1968; *Turner H. W.* Bibliography of New Religious Movements in Primal Societies. Vol. 1—2. Boston, 1978; *Wilson B. R.* Magic and Millenium. A Sociological Study of Religious Movements of Protest Among Tribal and Third World Peoples. N. Y., 1973.

<sup>3</sup> *Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии.— *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Сочинения. 2-е изд. Т. 7.

<sup>4</sup> *Tonkinson R.* Aboriginal Dream-Spirit Beliefs in a Contact Situation.— *Australian Aboriginal Anthropology*. Nedlands, 1970, c. 277—291.

<sup>5</sup> *Eliade M.* Australian Religions. Ithaca, 1973, c. 172—179; *Lommel A.* Die Unambal. Hamburg, 1952; *Petri H.* Kurangara. Neue magische Kulte in Nordwest-Australien.— *Zeitschrift für Ethnologie*. 1950, Bd. 75, c. 43—51; *он же.* Sterbende Welt in Nordwest-Australien. Braunschweig, 1954.

<sup>6</sup> *Burridge K.* New Heaven, New Earth, c. 39—40, 172; *Lanternari V.* The Religion of the Oppressed, c. 222—228.

<sup>7</sup> *Roth W. E.* Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines. Brisbane, 1897, c. 118—125; *Spencer B., Gillen F. J.* The Northern Tribes of Central Australia. L., 1904, c. 718; *Bates D.* The Passing of the Aborigines. Melbourne, 1966, c. 125.

<sup>8</sup> *Petri H., Petri-Odermann G.* Stability and Change: Present-Day Historic Aspects among Australian Aborigines.— *Australian Aboriginal Anthropology*. Nedlands, 1970, c. 248—276.

<sup>9</sup> *Petri H., Petri-Odermann G.* Nativismus und Millenarismus im gegenwärtigen Australien.— *Festschrift für A. E. Jensen*. München, 1964.

<sup>10</sup> *Rose F. G. G.* The Wind of Change in Central Australia. B., 1965, c. 90—91.

<sup>11</sup> *Berndt R. M.* An Adjustment Movement in Arnhem Land, Northern Territory of Australia. P., 1962; *Eliade M.* Australian Religions, c. 179—185.

<sup>12</sup> *Kolig E.* Woagaia: weltanschaulicher Wandel und neue Formen der Religiosität in Nordwest-Australien.— *Baessler-Archiv*. 1981, Bd. 29, H. 2, c. 387—422.

<sup>13</sup> *Kolig E.* Djuluru: ein synkretistischer Kult Nordwest-Australiens.— *Baessler-Archiv*. 1979, Bd. 27, H. 2, c. 419—448.

<sup>14</sup> См. *Petri H., Petri-Odermann G.* Stability and Change...

<sup>15</sup> *Kolig E.* The Silent Revolution. The Effects of Modernization on Australian Aboriginal Religion. Philadelphia, 1981.

<sup>16</sup> *Kolig E.* The Silent Revolution, c. 1—50.

<sup>17</sup> *Worsley P.* The Trumpet Shall Sound. L., 1957; русский перевод: *Уорсли П.* Когда вострубит труба. М., 1963.

<sup>18</sup> *Kolig E.* The Silent Revolution, c. 109—110.

<sup>19</sup> Там же, c. 182.

<sup>20</sup> *Друтюнов С. А.* Инновации в культуре этноса и их социально-экономическая обусловленность.— *Этнографические исследования развития культуры*. М., 1985, c. 39, 41.

<sup>21</sup> *Worsley P.* Groote Eylandt Totemism and «le totémisme aujourd'hui».— *Sociological Theory and Philosophical Analysis*. L., 1970, c. 212.

<sup>22</sup> *Tonkinson R.* The Mardudjara Aborigines. N. Y., 1978, c. 113; *Charlesworth M.* Change in Aboriginal Religion.— *Religion in Aboriginal Australia*. An Anthology. St. Lucia, 1984, c. 383—387.

<sup>23</sup> *Tribune*. 5.06.1985.

<sup>24</sup> *Nature*. 1983, vol. 301, № 5895, c. 28—32.

<sup>25</sup> *Tribune*. 22.05.1985.

<sup>26</sup> *Кабо В. Р.* Теперь пусть нам вернут чуринги.— Семнадцатая научная конференция по изучению Австралии и Океании. М., 1986, c. 60—66.

<sup>27</sup> *National Times*. 23.08.1985; *The Sunday Mail Magazine*. 29.12.1985.